

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת השלושים

גליון יו"ד [תתקעו]

ש"פ תצוה - פרשת זכור

שנת הקהל

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסמערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ותשעה לברואה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת מזל טוב וגדיא טבא מעומקא דליבא

ברגשי גיל ושמחה

הננו מביעים את איחולינו וברכותינו
לידידנו היקר הדגול והאהוב, איש הטוב והחסד
איש האשכולות הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות
זריז במלאכתו מלאכת קודש

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מסירה ונתינה
בעבודה מסודרת לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו
על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

התמים הנעלה והחשוב
הרב לוי יצחק שי' שפירא

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
בחודש דבריא מזלי' עם ב"ג הכבודה המהוללה והחשובה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
לנחת רוח כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך אושר ברכה והצלחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ תצוה – פרשת זכור
ה'תשס"ט
גליון יו"ד [תתקעו]

תוכן הענינים

4	גאולה ומשיח
4	קיום מתנות לאביונים בימות המשיח
13	לְקוּטֵי שִׁיחוֹת
13	בענין שליחות בעד דלא ידע
19	"וי"ל לחדודי עכ"פ"
19	שייכות שבט אשר לקבלת עול [גליון]
21	שיחות
21	קיום מצוות בין אדם לחבירו מצד רצון ה'
23	נגלה
23	שיטת רשב"ם בסדר הגעלה וטבילה
26	חסידות
26	שלשה לבושי הנפש אלקית
29	מתי שעת הכושר למרירות
31	בגדר חבירו בתורה ומצות
32	נתינת התורה כדי שנוכל להגיע למעלת האבות
33	שאלה בתו"א פ' משפטים [גליון]
34	אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור [גליון]
35	אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור [גליון]
42	רמב"ם
42	בענין קריאת המגילה דבני כפרים

- 46.....הלכה ומנהג
- 46.....סוף זמן קידוש לבנה
- 52.....החזרת קדירה ע"ג כיריים מכוסים עם "בלעך" פח
- 59.....אמירה לנכרי בפסיק רישיה
- 61....."לוו עלי ואני פורע" בשאר מצוות
- 66.....בדין אין עושין מצות חבילות
- 67.....הערה בדברי אדה"ז "תחילת הסיבה"
- 67.....באומר יעלה ויבוא שלא בר"ח ונזכר ב'שים שלום' [גליון]
- 69.....ברכת הלל בראש-חודש [גליון]
- 77.....איסור של חבלה בעצמו
- 78.....בענין הוצאת ותרומת דם לבתי רפואה בחו"ל [המשך]
- 83.....
- 83.....פשוטו של מקרא
- 83.....דיוק רש"י בסדר הכתובים
- 85.....כיון שניתן רשות למשחית [גליון]
- 86.....כי גאה גאה [גליון]
- 87.....שונות
- 87.....הלשון "מסתמא זיכער"
- 88.....ברכת שהחינו בהתוועדות דיום הולדת [גליון]



הערות לקובץ הבא
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ ויקו"פ
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"א אדר

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: haoros@gmail.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

קיום מתנות לאביונים בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
 ר"מ בישיבה

בספר השיחות תש"נ (ח"א ע' 310) בהערה 114 איתא וז"ל: ויש לעיין כיצד יהי' קיום ד"מתנת לאביונים" כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' לך אביון" (פ' ראה טו, ד) עכ"ל. וכן הובא בכ"מ שהקשה הגה"ק מקוזיגלוב הי"ד בס' 'ארץ צבי' על מה שמבואר במדרש דפורים לא יבוטל לעת"ל, והרי אז יקויים הקרא אפס כי לא יהי' בך אביון, ואיך יקיימו אז מצות מתנות לאביונים, וכן הקשה בשו"ת שיח יצחק או"ח סי' שעח.

ועי' בס' 'דרשות החתם סופר' (ח"א ע' 408 ד"ה ומתנות) שהביא מ"ש בשו"ע המחבר (או"ח סי' תרצד סעי' ג): "אין מדקדקים במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו ובמקום שנהגו ליתן אף לאינו יהודי נותנים", וכתב די"ל שתחילה תיקן מרדכי רק מתנות לאביונים ישראל, אלא שאח"כ כשגזר "וזכרם לא יסוף מזרעם", הי' קשה לו שהרי לעת"ל כתיב "אפס כי לא יהי' בך אביון" וא"כ עתידין מתנות לאביונים להתבטל כשלא יהיו שוב אביוני ישראל, לכן התנה תיכף גם על אביוני עכו"ם, ועל ידי כך מצות מתנות לאביונים תקיים תמיד. דלפי דבריו נמצא דלעת"ל תקיים מצוה זו באביוני אוה"ע.

ועי' גם בס' 'יפה ללב' ח"ו סי' תרצד (הובא גם בקובץ 'וילקט יוסף' שנה ה' סי' קיח) שעמד על מ"ש המחבר כנ"ל דאף לנכרים נותנים וכתב וז"ל: וזאת התעודה לגאולה העתידה כי יתנו בגוים, דלא ימצא עני בישראל, וערבה לה' מנחת יהודא וירושלים, הצדקה שיעשו עם הגוים כימי עולם וכשנים קדמוניות בימי אברהם אבינו ע"ה שהי' זן בני אדם ערלים וכו', כן הוא לעת"ל כי כל בית ישראל יהיו עשירים מופלגים ובתים מלאים כל טוב ולא ימצא בישראל מי שיקבל צדקה ומוכרחים לעשות צדקה עם הגוים עכ"ל והביא שכ"כ בס' 'אברהם אנכי' (ישעי' נא) דף יג, ב. עיי"ש.

מתנות לאביונים לגוים

והנה מדברי החת"ס הנ"ל משמע דסב"ל דיוצאים מצות "מתנות לאביונים" גם ע"י נתינה לגוי, שהרי ביאר דלעת"ל תתקיים מצוה זו רק ע"י נתינה לגוי, ולכאורה כן משמע גם מסתימת לשון הטור (שם) שכתב: "ואין מדקדקין בהן אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו אחד ישראל ואחד עו"ג", וכן איתא בסידור האריז"ל כל הפושט יד נותנים לו אפילו עכו"ם (הובא בשיחת קודש פורים תשל"ב ריש סעי' ח).

ויש מקום לבאר זה ע"פ מ"ש בשו"ת 'חתן סופר' (סי' עב) שביאר הטעם דנותנים גם לעכו"ם וז"ל: ונ"ל דמנהג ישראל תורה היא, ורצו בזה להודיענו דמצוות מתנות לאביונים בפורים לאו משום צדקה היא, אלא משום שמחת פורים משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפותח יד ואפילו לעכו"ם וכו' להראות שמחת היום והרחבת הלב שלבו בטוח בהבורא ית"ש שהשגחתו עלינו בכל עת, ע"כ אפי' עני שבישראל מחויב, ומזה נצמח המנהג ליתן אפילו לעכו"ם להודיענו כל הנ"ל וכו' עכ"ל.

[וכעין זה כתב בלקו"ש חט"ז פורים ב' (סעי' ד) בביאור כללות המצוה דמתנות לאביונים שאינה משום מצות צדקה, והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם כמה מעלות במצות מתנות לאביונים ולא הזכירם בהל' מתנות עניים לענין צדקה, וכן מה שכתב בהל' מתנות עניים לא הזכיר כאן לענין מתנות לאביונים, ומוכח שהם ב' דברים נפרדים, ושם בסעי' ט' ביאר וז"ל: דמצות מתנות לאביונים היא תוצאה מזה שהם "ימי שמחה" הקשור עם הא ד"קיימו מה שקיבלו כבר" דעי"ז יוצא לגמרי מהגבלותיו וז"ל: ווען איז די שמחה אן אמת'ע און שלימות'דיקע ביז ער גייס ארויס פון זיין ציור ומציאות, און קומט צו א מצב פון "לא ידעי" - וואס דריקט אויס (קיום) קבלת תורתו של הקב"ה - בשעת ער איז מרבה מתנות לאביונים, וואס דערמיט באווייזט ער אז דער ענין פון משמח זיין "לב עניים כו'" רופט ביי אים ארויס מער שמחה ווי זיין אייגענע סעודה ושמחה, אדער אפילו די סעודה מיט "רעיו" (אנשים כערכו) עכ"ל עיי"ש עוד].

ובשיחת פורים שם ביאר מ"ש בסידור האריז"ל, דכיון דאמרינן שבפורים צריך להיות באופן ד"עד דלא ידע בין ברוך מרכזי לארור המן" - א"כ כ"ש שאינו מבחין אם הפושט יד הוא ישראל או עכו"ם.¹

ובס' 'סדר היום' (פורים) כתב: "ואפילו לגוים הפושטים את ידם ביום הזה, לשאול מפני שמחת ישראל אין להשיבו אחר, אלא אדרבא יתן להם בפנים מאירות, וידעו כי ה' אלוקינו עמנו בכל קראנו אליו, והוא הפודה ומציל אותנו".

להלכה נותנים להם רק משום דרכי שלום

אמנם להלכה נקטינן שאינו יוצא ידי חובת מתנת לאביונים כי אם בעניי ישראל, וכל מה דאמרינן שנותנים גם לעניי עכו"ם ה"ז רק מפני דרכי שלום ואיבה, וכמ"ש בחי' הריטב"א (מגילה ז, א בד"ה גרסינן): "פירשו בירושלמי (פ"א ה"ד) שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגוים ואפילו עשירים, שכיון שאנו נותנים לכל אדם אם לא ניתן להם יהא שם איבה, וכדתנן (גיטין סא, א) מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום".

וכ"כ הב"י על הטור שם במה שכתב "ואחד עו"ג" וז"ל: כן כתב נמוקי יוסף בפרק האומנין (מת, ב ד"ה גמ') בשם הרמב"ן שכן המנהג בכל ישראל ליתן אפילו לגוי דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנים לכל אם אין אנו נותנים לגוי איכא משום איבה.. והגהות מיימוניות (סוף פ"ב) כתבו שכתב תלמיד אחד לפני רש"י (ס' הפרדס סי' רה, מחז"ו עמ' ריא): ראיתי בני אדם שנוהגים לחלק מתנות בפורים לעבדים ולשפחות גוים העומדים בבתי ישראל, והדבר הוקשה בעיני רבי לפי שנאמר (אסתר ט כב) ומתנות לאביונים וזה הנותן פרוטה לעבד גוזל לעניים ומראה בעצמו כאילו מקיים מתנות הנאמרים באביוני ישראל, וכתב רבי שטוב ממנו לזרקן לים

¹ וראה עוד בהשיחה שם דדברי האריז"ל הוא רק באופן שהגוי מתבטל לפני היהודי ופושט ידו ומבקש להחיות נפשו עיי"ש.

² הובא גם בתורת מנחם תשט"ז ח"ב ע' 138 (שיחת פורים) ובשיחת קודש פורים תשל"ב שם.

שמראה שמתנות היום אף לגוים, וכן כתב הר"מ בשם רבינו אפרים, וכתב דבעיר שלא הורגלו בכך אסור להרגילן אבל בעיר שהורגלו בכך אין לבטל הדבר משום דרכי שלום ע"כ. ורבינו אפשר שבמקום שנהגו קאמר בדוקא או בעיר חדשה אם צריכין לנהוג כך מפני דרכי שלום עכ"ל. ועי' גם מגן אברהם שם סק"ו, ובכף החיים ס"ק לז- לח ובס' שבולי הלקט סי' ר"ב ובארחות חיים הל' מגילה ופורים ריש סי' לג; ועוד.

וכ"כ מפורש בס' 'מקור חיים' על או"ח שם (מבעל החות יאיר): "אף לגוים נותנים. מצות משלוח מנות לכ"ע לא יצא בגוים, דק"ל רעהו ישראל דווקא ע' ב"ק לז, ב, ומ"ש איש מאת רעהו (שמות יא, ב) שאני לפני מתן תורה".

שקו"ט בהטעם ד'אביונים' קאי רק על ישראל

והנה בס' 'ברכת שמעון' (מועדים וזמנים) הערות בשו"ע שם, חקר בטעמו של הגהמ"י מנלי' דמתנות לאביונים נאמר באביוני ישראל דוקא, אם זה: א) מכח סברא פשוטה דמהיכי תיתי יתקנו לתת מתנות לעכו"ם שבכללם הם שונאי ישראל ומה להם לשמחת ישראל. ב) או משום שנאמר ומשלוח מנות איש לרעהו וקיימ"ל דרעהו ממעט עכו"ם, א"כ ה"ה מתנות לאביונים מיירי ג"כ כהא דמשלוח מנות דוקא לישראל. ג) או משום דכיון דמקרא דלא תחנם ילפינן דאסור לתת מתנה לגוי א"כ התקנה של מתנות לאביונים בודאי קאי על ישראל לבד, ור"ל שיש נפק"מ בין טעמים הנ"ל בנוגע ל'עבד כנעני' שמחוייב במצוות כאשה, ומחוייב גם במצות מגילה כמ"ש המגן אברהם סי' תרפ"ט ס"ק ב', וכן משמע מהטור שם שכתב (שם) עבדים סתם, ומשמע אפילו אם אינם משוחררים, דמצד טעם הא' והג' י"ל דיוצאים מצות מתנות לאביונים בעבד כנעני, כיון שמחוייב במצוות וכו', משא"כ לטעם הב' אפשר דגם עבד כנעני אינו נכלל ב'רעך' עיי"ש בארוכה, וסיים דאי נימא דיוצאין בעבד כנעני תתורץ קושיית הארץ צבי הנ"ל בנוגע ללעת"ל, דיוכלו לקיים המצוה ע"י עבדים כנענים.

³ וראה מה שכתב בכל זה הרה"ת הרה"ח מרדכי מנשה שי' לאופר בקובץ 'פרדס חב"ד' גליון 11 ע' 95 והלאה.

אבל בס' 'אמרי בינה' או"ח (סי' י"ג אות ו') הביא להוכיח מכמה מקומות דגם עבד כנעני בכלל רעך עיי"ש, ונפק"מ אם יש בו קיום מצות ואהבת לרעך כמוך עיי"ש, ובמנחת חינוך - קומץ המנחה מצוה רל"ג, וערוך לנר מכות ב,א, בד"ה אכץ, ופמ"ג פתיחה כוללת ח"ב אות יח, ובשדי חמד מערכת ע' כלל עט, ומערכת ר' כלל נ', וכלל ס' אות ו' ועוד.

מצבם של אוה"ע לעת"ל

וכיון דאתינן להכי יש לומר עוד, דבלקוטי שיחות חכ"ה פ' תולדות (ב) מבואר אודות כללות המצב דאוה"ע לע"ל הוא שיקיימו ז' מצוות דילהון, ומביא שם ע"ז מ"ש הרמב"ם ויתקן את העולם כולו לעבוד ה' ביחד שנאמר כי אז אהפוך על עמים שפה ברורה וגו', ומביא בזה קרא דישיעי' (ב,ב) ונהרו אליו כל הגוים והלכו עמים רבים וגו', ובחכ"ו פ' יתרו ג' ביאר בארוכה הגדר דגר תושב במי שמקבל ע"ע לקיים ז' מצוות מצד ציווי ה' בתורה, שהו"ע ד"גר תושב" (כמ"ש ברמב"ם הל' מלכים פ"ח הי"א) שיש בזה גם דין "גירות" שנכנס תחת כנפי השכינה ויצא מכלל העמים כמבואר בהערה 50 שם עיי"ש בארוכה, וכן כתב בחל"א פ' משפטים ב' (ע' 127) עיי"ש⁴.

דלפי"ז י"ל דמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים ריש פי"ב) בנוגע לאוה"ע שיחזרו כולן ל"דת האמת", כוונתו שכולם יקבלו על עצמם לקיים ז' מצוות דבני נח מפני שכן צוה הקב"ה בתורה, ובמילא חל על כולם הדין דגירות של גר תושב, ומ"ש ל"דת האמת" היינו דעפ"י התורה - דת האמת, זהו החיוב של בני נח לקיים השבע מצוות מפני שכן צוה הקב"ה, ויותר מזה אינם מצווים לקיים, ונמצא שהם מקיימים חיובם שלהם עפ"י דת האמת, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' נו בארוכה, וא"כ לפי טעם הא' והג' י"ל דודאי יהיו הגוים דלעת"ל נכללים במצות מתנות

⁴ ובהערה 56 ציין למ"ש הגר"י ענגל בגליוני הש"ס ע"ז סד, ב, ובס' אוצרות יוסף יו"ד ח"א אות י' דבכל גירות יש בו פי שנים סילוק הכותיות וקבלת הישראליות וזהו שלימות הגירות, משא"כ גר תושב הוא גירות מועטת של סילוק הכותיות ליציאה מכלל עכו"ם עיי"ש בארוכה, וראה בס' משנת יעבץ יו"ד סי' ג' דלשיטת הרמב"ם גר תושב הוא חלות גירות, ולכן סב"ל (הל' איסורי ביאה פי"ב ה"ו) בבא על בת גר תושב שאין קנאין פוגעין בו ומבאר שלכן הביא הרמב"ם דיני גר תושב בהל' איסורי ביאה (פי"ד ה"ז) בדיני גירות, ולא בהל' מלכים כיון דלשיטתו ה"ז דין של גירות.

לאביונים, שהרי גר תושב מצווין להחיותו וכו', ואתי שפיר מ"ש החת"ס שהמצוה תתקיים אז ע"י עניי גוים.

אבל לפי מה שהובא לעיל מבעל חות יאיר, דנקט דהטעם הוא משום דכתיב "רעהו" דוקא, א"כ גם לעת"ל לא יוכלו לקיים המצוה ע"י נתניה לנכרי, כיון דגם גר תושב אינו רעהו, וכמ"ש הרמב"ם בהל' רוצח ושמירת הנפש (פ"ב הי"א): "ישראל שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בבית דין שנ' (שמות כא, יד) וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על הגוי וכו'".

ועוד, דבלקו"ש שם סוף סעי' ג' כתב דמשמע בכ"מ דמצות מתנות לאביונים הוא כדי שיהי' להם מעות לקנות בהם סעודת פורים, ובהערה 24 שם ציין ללבושי שרד במג"א סתרצ"ה סקי"ג, ופרמ"ג שם ועוד, וראה כף החיים ס"י תרצ"ד ס"ק ט"ו, ובסמ"ק ס"י קמח כתב: "שכל הפושט יד ליטול יטול לעשות משתה ושמחה", דלפי טעם זה מובן בפשטות דגם לעת"ל לא שייך לקיים מצוה זו בעניי גוים, וראה רשימות סוף חוברת לג.

מצות מתנות לאביונים נתקן רק על הזמן שיש אביוני ישראל

ולכאורה יש לומר בזה עוד, דהנה בס' 'כלי חמדה' (מועדי השנה - פורים) ס"י צ"ז כתב דנראה במגילת אסתר שמקודם קבלו עליהם משתה ויור"ט ומשלוח מנות (אסתר ט, יט) אמנם כשכתב מרדכי אח"כ לקבל עליהם המצוה לדורות כתיב (שם כב) משלוח מנות ומתנות לאביונים, ונראה הביאור בזה דאז כשהיו ישראל באותו המדריגה ששבו כולם להשי"ת וקבלו את התורה ברצון, נתקיים בהם "כי לא יהיה בך אביון", ולזאת לא קבלו עליהם כי אם משלוח מנות איש לרעהו, אמנם כשכתבו מרדכי ואסתר המגילה לדורות, כתבו לקבל עליהם גם מתנות לאביונים עכ"ד, וכעין זה כתב גם בס' 'דרשות חתם סופר' שם דמרדכי גזר עליהם בתחילה יור"ט לאסור במלאכה, והם לא קבילו עלייהו אלא הכניסו מתנות לאביונים במקומו, כי מרדכי חשב שאחרי ככלות ע' שנה יעלו כולם כחומה, ואז יהי' "עולם התיקון" ולא יהי' בך אביון, ומה לו לעשות תחלת תקנתו רק על עניי אוה"ע, ע"כ לא תיקן מתנות לאביונים, אבל הם ידעו שלא יעלו כחומה ויהי' אביוני עמנו ע"כ תיקנו מתנות לאביונים.

דלפי זה יוצא דעל הזמן דליכא עניי ישראל באמת לא נתקנה מצוות מתנות לאביונים, ורק משום דאח"כ ראו שאכן יהיו גם עניי ישראל לכן

תיקנו משום זה מצות מתנות לאביונים, א"כ אולי אפשר לומר דלעת"ל כשיקויים היעוד דלא יהי' בכ' אביון, באמת שוב הדרינן לעיקר התקנה מעיקרא שיש רק מצוות משלוח מנות איש לרעהו.

וכעין זה כתב 'בס' מעיל צדקה' סי' אלף של"ח (לבעל שבט מוסר) שכתב דהטעם שמחלקים צדקה בפורים, נראה בדברי רז"ל דמגילת אסתר אינה בטלה עולמית, ואז לימות המשיח לא יהי' עם מי לעשות צדקה, ולכן אנו מרבים צדקה בפורים לרמז דמגילת אסתר אינה בטלה בימות המשיח, לכן אנו מרבים בצדקה עכשיו שיש מקבלים, משא"כ לע"ל לא יהיו מקבלים. והוסיף עוד דהטעם שנותנים גם לגויים לרמז ג"כ להזמן דלעת"ל שאז יהיו כפופים תחת ידינו, כדכתיב ועמדו זרים ורעו צאנם ויהיו מתפרנסים מישראל.

שקו"ט בתקופה הא' אם יהיו עניי ישראל

אלא דלכאורה אינו מובן כל שקו"ט הנ"ל, דהרי איתא בשבת סג, א, ובכ"מ "דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר (דברים טו) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ", ופירש"י: "לא יחדל - משמע לעולם, אלמא: יש עניות ועשירות, שמע מינה נחמות שנתנבאו הנביאים, ולא יהיה כנעני עוד (זכריה יד) - לא לימות המשיח נתנבאו, שהן מן העולם הזה, דאם כן - חדל לך אביון", [כוונתו למ"ש בפסחים נ, א: "מאי ולא יהי' כנעני א"ר ירמי' אין כאן עניי היינו שלא יהי' עני בימות המשיח, אבל לשמואל עכצ"ל דהאי קרא לא מיירי בימות המשיח] וכיון שהרמב"ם פסק כשמואל (הל' מלכים ריש פי"ב והל' תשובה פ"ט ה"ב) א"כ נמצא דלהלכה לכאורה נקטינן דלעת"ל אכן יהיו עניים בימות המשיח וא"כ מהו בכלל כל השקו"ט?

ואולי אפ"ל דהקושיא קאי על תקופה הב' דימות המשיח שאז תהי' הנהגה נסית וכו', ולדעת הרמב"ם וכמה ראשונים גם אז מצוות אינן בטלות (ראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' סד) א"כ איך יקיימו אז מצוות מתנות לאביונים? ואפילו לפי מה דנקטינן דבתקופה הב' מצוות בטלות, כמ"ש בתניא באגה"ק סי' כו (קמה, א) דמ"ש רז"ל דמצוות בטלות לע"ל היינו בתחיית המתים, הרי ביאר הרבי בקונטרס "הל' של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם" דאין זה אלא בנוגע להציווי להאדם, אבל מציאות

המצוות כשלעצמן הן בקיום נצחי, ויתקיימו או בדרך ממילא בתכלית השלימות.

אבל לכאורה י"ל דזה אינו, שהרי כתב הרמב"ם בסוף הל' מלכים: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר וכו'" וכיון דהרמב"ם קאי על תקופה הראשונה ומ"מ כתב דבאותו זמן לא יהי רעב וכו' וכל המעדנים מצויין כעפר, משמע דסב"ל דגם בתקופה הראשונה לא יהיו עניים ולא כשמואל⁵ וא"כ כל השקו"ט הנ"ל שייך גם על תקופה הא'?

ובאמת כבר הקשה בס' 'מעשה רקח' על הרמב"ם (הל' תשובה פ"ח) והחיד"א בס' 'חיים שאל' (ח"א סי' צח ס"ק א) דממ"ש דבאותו זמן לא יהי רעב וכו' וכל המעדנים מצויין כעפר, משמע דסב"ל שלא יהי עניות באותו הזמן כלל, ולא כדעת שמואל, וקשה דהרי פסק כשמואל ושמואל סב"ל כנ"ל דלא יהי' בך אביון לא קאי על ימות המשיח?

ולכאורה יש לתרץ קושייתם ע"פ מה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמתו לפ' חלק וז"ל: וזהו לשון חכמים "אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד" ויהיו בימיו [של משיח] עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, וזהו שאמרו (שבת ל, ב): עתידה א"י להוציא גלוסקאות וכלי מילת - לפי שבני אדם אומרים כשימצא אדם דבר מוכן ומזומן, פלוני מצא פת אפוי ותבשיל מבושל וכו' עכ"ל, וא"כ י"ל דגם מ"ש בס' היד וכל המעדנים מצויין כעפר כוונתו כמ"ש בפיהמ"ש שיהי' נקל מאד למצוא מחייתם, ומ"מ כתב בהדיא שיהיו עשירים ואביונים כנגד זולתם, וראה ב'מקורות וציונים' שם (בהל' מלכים) ברמב"ם פרנקל דנקט כן דמ"ש בס' הי"ד כוונתו למ"ש בפיהמ"ש, אמנם מ"מ כיון ד"באותם הימים יהי' נקל מאד על בני אדם למצוא מחייתם", לכאורה לא שייך באופן זה - גם בתקופה הא' - לקיים מתנות לאביונים לישראל וכנ"ל.

⁵ וראה לחם משנה הל' תשובה פ"ח ה"ז דלפי דבריו א"ש, אבל כבר הקשו עליו דממ"ש הרמב"ם דעולם כמנהגו נוהג לא משמע כן וכו' ואכמ"ל.

אבל ראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' לג) דבס' 'הדרנים על הרמב"ם וש"ס' בההדרן על הרמב"ם תנש"א סעי' ה', הקשה דדברי הרמב"ם בהלכה האחרונה אודות שלימות העולם "באותו הזמן" הם בסתירה לכאורה לתוכן שני הפרקים דהל' מלך המשיח שבהם מודגש שאז יהי' מצב העולם בשלימות הדרושה כדי שישראל יוכלו לקיים תומ"צ בתכלית השלימות באין מונע ומעכב ותו לא, דלזה מספיק שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם ועולם כמנהגו נוהג ואין צורך בשינוי מנהגו של עולם, ובהלכה האחרונה כתב להיפך: "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה... וכל המעדנים מצויין כעפר" - שמצב זה הוא (בפשטות) שינוי מנהגו של עולם (אף ששינוי זה אינו היפך הטבע) וכו', ולאחרי אריכות הביאור כתב שם (בסעי' ט') דלאחר שביאר הרמב"ם אודות שלימות פעולת התורה בעולם, ניתוסף שינוי גם במצב העולם מצ"ע, וזהו ענין שינוי מנהגו של עולם, והוסיף וז"ל: וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה: ובאותו הזמן לא יהי' שם רעב ומלחמה וכו' שמשתנה מציאות העולם באופן שגם מצד עצמו לא יהי' בו ענינים בלתי רצויים (רעב ומלחמה), כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג, ובהערה 74 כתב וז"ל: ועפ"י י"ל שהפירוש ד"לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" הוא באופן דביטול מנהגו של עולם - שיבטלו כלי זיין ("לא מלחמה") ויבטל מצב דעני ואביון ("לא רעב") עכ"ל, ועפ"י כל זה ביאר סדר של הרמב"ם בהל' האחרונות דפרק י"ב, דלכאורה היתה הלכה ה' ד"באותו הזמן וכו'" צריכה להיות לפני הל' ד', כיון דהל' ה' איירי אודות תיאור מצב העולם בימות המשיח שהוא בהמשך ללעיל מיני' לפני הל' ד', משא"כ הל' ד' הו"ע בפני עצמו ד"לא נתאוו חכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על העולם וכו'" ? ועפ"י הנ"ל ניחא כיון דהל' ה' איירי בקיצור וברמז אודות תקופה הב' שאחרי השלימות דתקופה הא' עיי"ש בארוכה.

[ולפי"ז ודאי לא קשה קושייתם הנ"ל כלל, כי הא דאמר שמואל ד"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד, שנאמר (דברים טו, יא) כי לא יחדל אביון מקרב הארץ" איירי בתקופה הראשונה, ואילו הרמב"ם הכא איירי בתקופה השני'].

דלפי"ז י"ל דגם לפי הרמב"ם לא תתקיים היעוד דלא יהי' כך אביון בתקופה הא', כיון די"ל דמ"ש שלא יהי' רעב וכו' קאי על תקופה הב',

ונמצא שכל השקו"ט הנ"ל הוא על תקופה הב' דוקא, ועיי"ש עוד בס' הנ"ל בענין זה אי קאי על תקופה הא' או הב' בארוכה ואכמ"ל.



לקוטי שיעור

בענין שליחות בעד דלא ידע

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בלקו"ש חכ"א עמ' 492: "ת"ח על הערת-הארת כת"ר היפה מדברי הראשונים בענין לבסומי בפוריא . . . ומוכן שהמדובר בההתוועדות שא' יתבסם עד דלא ידעי ויוציא את הרואים, אין הכוונה יוציא קיום זה (ממש) שהרי זה חיוב שבגופו, אלא (שבודאי) [לכאור' צ"ל בדאי] אפשר יעשו עכ"פ כנ"ל . . . ומכאן לחקירה הכללית - במצות שבגופו שאין יוצאים ע"י שליח - באם א"א לו לקיימם בעצמו, המוטל עליו חיוב מיוחד להשתדל לעשותם ע"י שליח. ואין הזמ"ג לעיין בזה. ואכ"מ. ולא בא אלא בתור הערה לעת מצוא". עכ"ל.

ואולי יש להעיר בזה: הנה ידוע השקו"ט בענין מי שאין לו שיעור למצוה אם יאכל עכ"פ חצי שיעור, עיי' בזה באנציקלופדיה תלמודית חט"ז ע' חצי שיעור אות ז' בארוכה ובמה שש"נ.

והי' אפ"ל דהשאלה בנדו"ד תלוי ג"כ בזה, די"ל דהמקיים מצוה שבגופו ע"י שליח הוי בדוגמת ח"ש, דאף שאינו מקיים המצוה כתיקונה, מ"מ מקיים עכ"פ חלק ממנה, וא"כ אפ"ל דיהי' בזה מצוה (וחיוב להשתדל עכ"פ בזה) ע"ד ח"ש במ"ע. ויש לדון בזה מב' צדדים: א) לפי מה שהביא בא"ת שם (בהערה 831, מספר מחזיק ברכה) דיש מצוה מדרבנן בחצי שיעור "שלא תשתכח תורת המצוה", והיינו שאי"ז חיוב מדינא (ואינו דומה להא דח"ש אסור מה"ת) כ"א דעכ"פ מחוייב לעשות כמה שאפשר אף כשאין בזה קיום מצוה מן הדין כלל, וא"כ י"ל עד"ז בנדו"ד דהיכא דאינו יכול לקיים המצוה כתיקונה יש לקיימה עכ"פ מה דאפשר ומטעם הנ"ל. ב) אבל יל"ע עוד, להסוברים דח"ש במ"ע הוי

מצוה (וחיוב) מדינא, וגם מה"ת, אי שייך סברא זו גם בקיום מצוה שבגופו ע"י שליח (שיהי' בזה קצת מצוה או אפי' חיוב), וכפשי"ת.

והנה באיסורים אף דחצי שיעור אסור מה"ת, מ"מ חצי מלאכה אינה אסורה (וכידוע מה שמבאר הרבי בארוכה בלקו"ש ח"ד וש"נ), וא"כ פשוט לכאור' דאף להצד שיש מצוה בחצי שיעור (מה"ת, דילפינן מאיסורים, או מטעמא דחזי לאיצטרופי), זהו משום שאין זה חיסרון בהאיכות של המצוה עצמה כ"א ב'כמות' ובהשיעור, משא"כ בחצי מלאכה לכו"ע אין בזה מצוה כלל (ולכן יש לבאר השאלה הנ"ל בח"ש במצוות דתלוי אם השיעור במצוות הוא ענין באיכות המצוה, דבלא זה חסר המציאות של המצוה, או שנוגע רק לכמותה), ומעתה ניחזי אנן אי נדו"ד, שעושה שליח לקיים עבורו מצוה שבגופו, דומה לח"ש או לחצי מלאכה.

חקירה אם במצוה שבגופו שלוחו כמותו רק שאינו יוצא, או שאין שלוחו כמותו כלל

והנה יש מקום לחקור בהא דאמרינן דאין שליחות במצוה שבגופו, האם הכוונה שבמצוה שבגופו לא אמרינן כלל שלוחו של אדם כמותו, דבסוג מצוה כזו לא שייך עיקר הגדר דשליחות, או דגם במצוה כזו אמרינן דשלוחו של אדם כמותו, ומ"מ אינו יוצא י"ח המצוה, כי למצוה שבגופו אינו מספיק הא דשלוחו כמותו בכדי לצאת יד"ח (וכנ"ל בענין פחות מכשיעור להך צד דהוי מצוה, דזהו מעשה המצוה, ורק שבכדי לצאת ידי חובתו בעי שיעור שלם). ולכאור' הנפק"מ בענינינו, דאי נימא דבמצוה כזו ליתא לענין השליחות מעיקרא, א"כ לא שייך לחייב למנות שליח ע"ז (גם במקום אונס שא"א בענין אחר), דהוי כמו חצי מלאכה (וי"ל דגרוע יותר) ולא הועיל כלום. אבל אי נימא דגם במצוה כזו אמרינן דשלוחו כמותו, ורק דעדיין לא יצא י"ח, א"כ י"ל דהיכא דאינו יכול לקיימה כתיקונה, עכ"פ יתחייב לעשות כמה שאפשר לקיים ע"י שליחות (ואינו דומה - לכאור' - לצד זה לחצי מלאכה, דחצי מלאכה היינו שחסר בהאיכות של המצוה-עבירה, שמטעם זה אין כאן מציאות של מצוה או עבירה כל עיקר, משא"כ כאן הרי ע"כ יש מציאות של המצוה, ורק שהוא אינו יוצא י"ח. אלא שיש לחלוק ע"ז ולומר שלגבי' אין מציאות של מצוה כלל ואכתי הוי (גם לאופן זה) כחצי מלאכה או פחות מזה).

ולכאו' אפ"ל דבפלוגתא תליא, דהנה ידועים דברי הקצה"ח (בסי' קפב סק"א) בהגדרת הכלל דבמצוה שבגופו לא מהני שליחות, בדבר שבמילא אין מועיל שליחות, ודוקא על מעשה שייך למנות שליחות (וכמ"ש הרא"ש גבי נדרים דמידי דממילא לא שייך שליחות). ולכן "בתפילין כשהשליח מניח התפילין הנחה זו שהיא עשיה חשוב כאילו המשלח עשה הנחה זו, אבל אכתי לא הניח התפילין על ראשו אלא על ראש שלוחו דאין גוף השליח כגוף המשלח כיון דבמידי דממילא לא שייך מינוי שליחות. ומש"ה בציצית ותפילין וסוכה נהי דהו"ל עשיית השליח כעשיית המשלח, כיון דגוף שלוחו לא הוי כגופו לא עשה המעשה בגופו אלא בגוף שלוחו".

אכן ידוע מה שחקר הגרי"ע (בלקח טוב כלל א) בגדר שליחות, והביאו הרבי כמ"פ (עי' בלקו"ש בהוספות לח"כ פ' לך-לך ובכו"כ מקומות), דביאר דיש בזה כמה דרגות, והדרגא העליונה הוא דגוף השליח הוא כגוף המשלח, וא"כ הדרא קושיא לדוכתי, דבדרגא זו של שליחות תועיל גם על מצוה שבגופו, וכבר עמד ע"ז הגרי"ע שם (בלקח טוב שם אות ח), והביא ראי' מזה דאין גוף השליח נעשה כגוף המשלח [ובשם הגר"מ מענטליק ז"ל שמעתי דבאמת אפ"ל דגוף השליח הוי כגוף המשלח, אלא שאי"ז ידו של המשלח, כ"א תוספות על הגוף שלי (שגוף השליח נעשה כתוספות על גופו של המשלח) וא"כ אינו יכול לצאת יד"ח תפלין לדוגמא, אף שמונחים על גוף המשלח, דצ"ל על ידו ואי"ז ידו].

אמנם ראה בברכת שמואל לקידושין סי' כ (בתחלתו בשם הגר"ח) בביאור תי' התורי"ד, והיוצא מדבריו ביאור באו"א, דיש מצוות שענין המצוות הוא הנפעל, ובמצוות כאלו מועיל שליחות, דהוי כאילו הדבר שנפעל ע"י השליח נפעל ע"י המשלח, דשלוחו של אדם כמותו, ויש מצוות שהעיקר וה"מטרה" של המצוה הוא גוף מעשה המצוה, שהוא יעשה מעשה זה, ובזה לא שייך שליחות, דסוכ"ס לא קיים המצוה (ועייג"כ באתור"ד כלל יג בענין אונס, ואכ"מ). [ועי' כעיי"ז באו"ש פ"א מהל' שלוחין ושותפין בתחלתו שדן בדברי הקצות, ומבאר שם דבמצוות שכוונת התורה היא שכ"א יעשה המצוה, א"כ לא שייך שליחות, דאז יתבטל כוונת התורה, ע"ש, ועכ"פ יוצא מדבריו דבמצוות מסוימות, הנה מצד הכוונה של התורה במצוות אלו מושלל ענין השליחות מעיקרו. ועי' ג"כ בקובץ הערות סי' עו דסב"ל דמצוות שבגופו הוי חיסרון בהכח למנות

שליח, וגם לפי"ד יוצא דבמצוות אלו ליתא לעיקר ענין השליחות מעיקרו ועייג"כ בחלק"י חו"מ סי' ד בזה].

עכ"פ יוצא מזה דישינם ב' אופנים להבין הא דבמצוות שבגופו לא אמרינן שלוחו של אדם כמותו: (א) הבנת הקצות דבאמת בכל המצוות אמרינן דשלוחו כמותו, ומ"מ במצוות שבגופו אינו מועיל ואינו מספיק הא דשלוחו כמותו לצאת ידי חובת המצוה עי"ז. (ב) הבנה שנייה דבמצוות מסויימות יש טעם דליתא לעיקר הכלל דשלוחו כמותו, וליתא לעיקר הענין דשליחות (או שלא שייך עיקר הדין דמינוי שליח).

והי' אפ"ל דלסברת הקצה"ח, הרי אמרינן בזה שלוחו של אדם כמותו, וא"כ שייך בזה עיקר החיוב, ורק דאינו יוצא י"ח (כיון דהתפלגין מונחים על ראש השליח ולא על ראש המשלח) וא"כ שפיר יש בזה מצוה עכ"פ (ולהעיר ממה שביאר הרבי בלקו"ש ח"ה פ' וירא (בהערה ובשוה"ג) בהא דאמרו בגמ' על ר"ג שקנה אתרוג באלף זוז להודיע כמה מצוות חביבות עליהם, והק' שם דמה שייך חביבות כשפטור וא"כ אי"כ מצוה, ותורף התי' הראשון דאף שעכשיו אין חיוב מ"מ כשיקנה יקיים בזה מצוה, וא"כ אפ"ל עד"ז בנידוד, דאף שהוא אינו יוצא י"ח, מ"מ מאחר שלגבי העושה הרי יש כאן מצוה, שפיר חשיב זה מצוה גם לגבי המשלח (מצד דין שליחות), רק שזהו מצוה שהוא אינו יוצא י"ח בה, והוי' עד"ד ח"ש וכדלעיל).

אבל להסוכרים דבמצוות אלו ליתא לכל עיקר חלות השליחות (אי משום דבמצוות אלו לא נאמרה בתורה פרשת שליחות, מכיון שענין המצוה הוא פעולתו של המקיים ועושה אותה, או משום שבמצוות אלו אין הכח מעיקרא למנות שליח, אבל עכ"פ מאחר דבמצוות אלו אין שלוחו של אדם כמותו), א"כ י"ל דליכא שום ענין למנות שליח ולא הרויח כלום, דלגבי המשלח אין כאן מצוה כלל (ועדמ"ש כמה אחרונים (המצויינים בא"ת דלעיל) בענין ח"ש, דכשאין לו השיעור אין בזה מצוה כלל). וי"ל בזה, ובאתי רק לעורר.

שליחות בשבת, דוגמא לשליחות ב"עבירה שבגופו"

ועוד להעיר: הנה ידוע הסברא שכ' האחרונים דלא שייך גבי חילול שבת הענין דשליחות, דיסוד איסור מלאכה בשבת הוא "תשבות", ואף אם אמרינן שלוחו כמותו מ"מ הרי גופו נח (וכמ"ש בבית מאיר אהע"ז

סי' ה ובשו"ת החת"ס או"ח סי' פד ועוד, וכבר העירו מדברי הנמוק"י בכ"ק בענין אשו משום חציו דהוא לכאו' דלא כדבריהם), ומדמים זה למצוה שבגופו שאין שייך בזה שליחות.

אמנם אדה"ז בשולחנו (ברי"ס רמג) כ' להדיא (כשיטת רש"י בשבת) גם הטעם דיש שליחות לעכו"ם לחומרא (ונת' בארוכה בהתוועדות דחגה"ש (תשכ"ד) בהצורך בכ"א מהטעמים, ע"ש). והנה אפ"ל הטעם דלית להו דעיקר הגדרת איסור שבת הוא רק תשבות (ועי' בארוכה בדברי הרש"י זיין (שנדפסו בסוף הספר "הערות וביאורים בקו"א לשו"ע אדה"ז" על אמירה לעכו"ם) ומה שש"נ), והיינו דאף דיש ענין בשבת דתשבות, שמצד ענין זה אין המלאכה שנעשית ע"י ששלוחו כמותו מגרע מה"תשבות", אבל יש גם ענין בהמלאכה עצמה, ומצד זה אסור לעשות המלאכה גם ע"י שלוחו.

ועפ"ז [ע"פ מה שדימו האחרונים סברא הנ"ל לענין שבת למה דאין מועיל שליחות במצוה שבגופו] אפ"ל דעד"ז במצוות (אף לסברת הברכת שמואל הנ"ל בשם הגר"ח), דאף דבמצוות אלו ענין המצוה הוא עשיית המעשה ע"י האדם (שבפרט זה שבהמצוה אין מועיל שליחות, ולכן אינו יוצא ידי"ח ע"י שליח), מ"מ גם במצות אלו יש ענין במעשה המצוה עצמה, ומצד ענין זה יש ענין גם לעשות ע"י שליח, אף שלא יצא ידי חובתו כי חסר חלק מהמצוה, ובאתי רק להעיר.

דברי האחרונים בשו"ת בסברא זו

והנה כהנ"ל הוא לפלפולא, ומצאתי הסברא שמזכיר הרבי (לענין דינא) באחרונים, דהנה בשו"ת בנימין זאב סי' רא דן בארוכה בדין קדיש כשנאמרה שלא ע"י אבלי אב ואם, וכ' שהבן יכול להשכיר אחר לומר קדיש עבורו, ואין מזה ראי' דגם שאר קרובים אומרים קדיש, וכ' בזה "דבשלמא שליח הבן יאמר הקדיש מפני שהוא במקום הבן שהוא חייב בו דשלוחו של אדם כמותו כדאיתא בקדושין פרק האיש מקדש א"ר יהושע ב"ק מניין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים וכי כל הקהל שוחטין והלא אינו שוחט אלא א' אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו".

ובמטה אפרים עמד על דבריו דלכאו' מה שייך בזה שליחות, והרי לכאו' זהו מצוה שבגופו (ויש להוסיף מטעם מילי לא מימסרי לשליח),

ודן בזה דאולי אין אמירת הקדיש בגדר מצוה שבגופו [ועי' בזה ג"כ בשו"ת יביע אומר ח"ח - יו"ד סי' לו שהביא מכ"מ שאמירת קדיש לא הוי בגדר מצוה שבגופו, ע"ש וש"נ].

ובשו"ת עטרת פז (ח"א או"ח סי' ב) הביא הדברים, והביא מ"ש בזה המט"א הנ"ל, ואח"כ כ' ע"ז "ולכאורה עוד היה נראה לישב את דברי הבנימין זאב, ע"פ המבואר במהר"ץ חיות בחי' לנדריים (עב, ב). דהתם הביא ג"כ יסוד זה של התוס' רי"ד וביאר דבריו, ובסוף דבריו כתב המהרצ"ח דהא דחזינן בגמ' דר"ה (לה, א), דהש"צ מוציא את העם שבשדות יד"ח תפילה אע"ג שהם לא נמצאים בביהכ"נ ולא שומעים, ולכאורה איך יכול להיות שלוחם במצוה זו, הרי סו"ס זו מצוה שבגופו, שהגוף חייב בתפילה. וכתב דצ"ל שעם שבשדות היות והם אנוסים ואין להם אפשרות לבוא לביהכ"נ, הקילו עליהם חז"ל, ע"ש. [ועי' ביפה עינים במסכת ר"ה (לה, א) שכתב דהרוצים. לצאת יד"ח מהש"צ מהתפילה בעינן שישמעו מילה במילה מהש"צ, והעם שבשדות אף שאינם שומעים יוצאים משום דאנוסי, ע"ש. וכנראה ר"ל כמו המהר"ץ חיות הנ"ל, וק"ל]. א"כ לכאורה ע"פ דבריו אלו של המהר"ץ חיות היה אפשר לישב גם את דברי הבנימין זאב, דלפי דבריו חזינן, דאפילו במצוות שבגופו דלא אמרינן שלוחו של אדם כמותו, מ"מ היכא דאיכא אונס כגון עם שבשדות שאינם יכולים לשמוע התפילה, דשפיר יוצאים יד"ח מהש"צ מדינא דשלוחו של אדם כמותו. וא"כ גם בנידון דידן דהרי הבנימין זאב מיירי בכך הזה של הנפטר שצריך לומר קדיש, שהוא טרוד ואנוס שאינו יכול לומר קדיש, לכך באמת מהני שיעשה שליח שיאמר במקומו קדיש, מדינא דשלוחו של אדם כמותו" וא"כ כתבו סברא זו ממש דמצוה שבגופו במקום אנוס יש להשתדל עכ"פ למנות שליח. וע"ש שהאריך עוד בזה.

וכמדומה שישנה מכתב מהרבי לא' השלוחים שהי' אבל ל"ע, ולא הי' מנין במקום השליחות, והורה לו הרבי שעדיף לעסוק בהשליחות, וזה יותר זכות להנפטר מהתפלה לפני העמוד, ולענין קדיש וכו' ישכיר אחר לומר עבורו, אבל איני זוכר אם הי' מטעם אונס (וא"כ שייך להנ"ל), או מצד הדיעות דגם מדינא מועיל להכי, ובאתי רק להעיר.

[ולהעיר שכל ענין זה נוגע למעשה בהרכבה והרבה ענינים (מלבד העובדא שבשו"ת הנ"ל שאפ"ל שזהו מקרה יוצא מן הכלל), וכמו בנוסע

בדרך וכיו"ב, שלפעמים נוגע לענין תפלה בצבור, קדושה וברכו וכיו"ב. וצ"ע בנוגע לפועל.

עוד להעיר שראיתי פעם אודות האדמו"ר הקודם מבעלז צ"ל, שמשגהיע לאה"ק, אף שלא ישן בסוכה (ולא רצה לישון בסוכה), מ"מ עשה שליח מיוחד וביקשו לישון בסוכה עבורו (אולי מצד מנהג המקום), ולכאו' שייך ג"כ להנ"ל].



"וי"ל לחדודי עכ"פ"

הרב מנחם מענדל רייצעס
נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ז ע' 13 הערה 18: "ויש לומר לחידודי עכ"פ, אבל חד הוא כו" (ההדגשה שלי - מ.מ.ר.). ולא זכיתי להבין מה פשר מלים אלו – "אבל חד הוא כו" ולמה הכוונה. ושאלתי לכמה חכמים ואין מגיד לי. ואולי יודע מי מהקוראים שי' למה הכוונה (ולהעיר שעכשיו ימלאו ארבעים שנה להו"ל של ליקוט זה).



שייכות שבט אשר לקבלת עול [גליון]

הת' שניאור זלמן אייווס
ישיבת תות"ל ברינווא

בגליון תתקעד כתב הרב מ.מ.ר. שי' על דבר פלא בהשיחה בלקו"ש ח"א פ' ויחי: בהשיחה שם מבאר הפסוק (ברכה לג, כד) "וטובל בשמן רגלו", שרואים בזה המעלה דקב"ע (רגל) על חכמה (שמן). ומעיר שם הרב הנ"ל שהשיחה נאמרה בסוף חודש תשרי שאז קוראים פ' ברכה, וא"כ מובן תוכן השיחה שמבאר הפסוק בפ' ברכה, אבל כשנדפס בלקו"ש נדפס בפ' ויחי ששם לשון הפסוק (ויחי מט, ב) הוא "מאשר שמנה לחמו" ובזה לא רואים המעלה דקב"ע, ואדרבה, לא מוזכר בכלל הענין דקב"ע.

"ולחומר הענין" מציע "מהלך חדש" בהשיחה, שבט דן ענינו קב"ע (כמובן משמו "דן" כמבואר בהשיחה), אבל (שבט) אשר אין ענינו מצ"ע

קב"ע, אלא חכמה ותענוג, והחידוש הוא באשר (בפנימיות שברגל - אמצעי משובח) ש"בכל זאת מבטל א"ע ומצטרף דוקא למחנה דן שענינו קבלת עול" ולכן אצל יעקב לא מוזכר קב"ע ורק אחר שהצטרף למחנה דן (בברכת משה) מוזכר באשר ענין הקב"ע. ע"כ מהרב הנ"ל.

אבל לכאורה אינו מובן, הרי כל הכרחו ללמוד פשט זה הוא לבאר שייכות השיחה לפ' ויחי, ואחרי כל האריכות הדרא קושיא לדוכתא, המעלה דקב"ע מוזכר רק בפ' ברכה, וא"כ למה נדפסה שיחה זו בפ' ויחי שלא מוזכר כלל בנוגע לקב"ע? ואדרבה, לפי ביאורו הקושיא מתחזקת יותר ועוד יותר, הרי בפ' ויחי עדיין לא הצטרף אשר לשבט דן, וא"כ לפי ביאורו לא הי' בשבט אשר הענין דקב"ע עדיין, ומה מקומו של השיחה בפ' ויחי?

ולענ"ד ל"צ לכל זה, שהרי מיד בתחילת השיחה הבהיר הרבי את זה, וז"ל: "און רש"י איז מוסיף אז דאס איז אויך געווען משה רבינו'ס ברכה צו אשרין - וטובל בשמן רגלו". ולכאורה איזה צורך יש להביא דברי רש"י אלו, מספיק להביא רש"י מפרש הפסוק שהכוונה הוא שיהי' הרבה שמן?

ובפשטות כוונתו בזה לפרש שגם בהפסוק "מאשר שמנה לחמו" כיוון יעקב אבינו לשבח על מעלתו דקב"ע. דהנה המפרשים¹ (ש"ח, באהי"ט ומשכיל לדוד) מקשים, למה מביא רש"י הפסוק ממה רבינו? ומבארים רש"י מביא ראי' שהכוונה דהפסוק הוא שיהי' הרבה שמן (שמהפסוק שלנו אין ראי' ואדרבה משמע שמדבר על "מאכל טוב ושמן").

ונראה שהרבי מוסיף בזה, שגם כל הענינים שבפסוק "וטובל בשמן רגלו" שייכים ג"כ ל"מאשר שמנה לחמו", ולכן גם המעלה דקב"ע על חכמה המודגש בהפסוק שם שייך על הפסוק כאן. ומובן היטב השייכות דהשיחה לפ' ויחי, הגם שהביאור מבוסס על לשון הפסוק בפ' ברכה, הרי כל הענינים שייכים ג"כ עה"פ בפ' ויחי.

¹ וכמו שמביא בעצמו מהמפרשים, אבל לפי ביאורו א"א לפרש כדלקמן בפנים, שהוא כותב (כנ"ל) שבפ' ויחי אין הפי' כמו בפ' ברכה, ואדרבה, עליו קשה לשון הרבי הנ"ל "אז דאס איז אויך געווען משה רבינו'ס ברכה" - שאין חידוש בברכת משה רבינו על ברכת יעקב אבינו, ורק שמשם לומדים לכאן, כדלקמן בפנים.

ואח"כ (באות ב') ממשיך הרבי לבאר הפסוק שם "דער ענין פון וטובל בשמן רגלו כו'", אלא כותב שזהו הביאור בהמלים דהפסוק כאן, מפני שכבר ביאר שכל הענינים המבוארים שם שייכים ג"כ כאן.



שיחות

קיום מצוות בין אדם לחבירו מצד רצון ה'

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשיחת יום שמחת תורה תשכ"ג (תורת מנחם כרך לה עמ' 182) נתבאר שגם אותם מצוות שהם ענינים המתחייבים מצד השכל צריך לקיימם (לא בגלל חיוב השכל, אלא) בגלל שכן הוא רצונו של הקב"ה (ולא "כמנהג המדינה מצד חיוב השכל בלבד"). כדוגמא נוקט הרבי שתי מצוות: (1) כיבוד אב ואם, (2) מצות הצדקה וכיוצא בזה.

הרבי מבסס את דבריו על פי לשון הכתוב (וירא כ,יא) "רק אין יראת אלקים במקום הזה והרגוני" שדוגמתה - בדקות על-כל-פנים - בהלבנת פני חבירו ברבים, דאזיל סומקא ואתי חירורא, ולכן אמרו חז"ל (בבא מציעא נח, ב) שזה חשיב כשפיכות דמים.

ועוד הוסיף כ"ק אדמו"ר בשיחת י"ט כסלו תשמ"ה (התוועדויות תשמ"ה כרך ב' עמ' 860) ודייק רעיון זה מלשון חז"ל "העוסק בתורה ובגמילות חסדים" (ברכות ח, ריש עמוד א), וציין העובדה שראו בשואה, שאותה אומה שמצד מוסר של שכלם דאגו ל"צער בעלי חיים" לא היססו להמית במיתות משונות מליוני בני אדם ר"ל (גם בתשכ"ג הובאה דוגמא ראשונה "מההשמדות דדורינו" ר"ל היל"ת).

[כדוגמא נוספת הביא את הפסוק (משלי יג, כד) "חושך שבטו שונא בנו" שלמרות שמצד השכל האנושי נדרש מניעת השבט, הרי על-פי תורה ה"ז היפך הגמור דגמ"ח וכו', עיין שם].

את הרעיון אנו מוצאים גם בקונטרס ענינה של תורת החסידות אות ג:

"המשפטים ודרכי המוסר שבתורה . . הם תכלית הטוב והאמת. וכל שיטות המוסר שבדו בני אדם מלבם, מעורבות הן טוב ורע, אמת ושקר" (עיינן שם בהערה סיבת הדבר).

אבל פרט חשוב מוסיף ומבהיר בקונטרס ענינה של תורת החסידות אות טו ובכמה מקומות ברוח הדברים: שכל המצוות, גם המצוות שיש עליהם טעם, עיקרם הוא - רצון העליון שלמעלה מהטעם, שלכן צריך לקיימם מצד ציווי הבורא בדרך קבלת עול כמו המצוות ד"חוקים" (אלא שהמצוות שיש עליהם טעם, מכיון שרצון-העליון שבהם נתלבש גם בטעם (שלכם נקראים הם בתורה בשם "משפטים"), צריך להיות קיומם גם מצד הטעם השכלי שבהם - וראה גם לקוטי שיחות ח"ח עמ' 130, חכ"א עמ' 124, ועוד.

* * *

לפני שנדון בגופם של דברים יש להצביע על מקורות לדברי רבינו (גם) אצל האברבנאל:

לגבי מצוות יראת או"א וש"ק כתב בפרשת דברים: "אע"פ שכל איש ירא את אביו ואת אמו מילדותו, אתם לא תיראו את האב ואת האם ולא תשמרו את השבתות אלא מפני שצויתני אני בו . . בעבורי ראוי שתעשו זה, לא בבחינה אחרת", ומטעם זה ניתוסף "אני ה' אלקיכם" - למצוות "איש אמו ואביו תראו". וכן הרעיון ד"עוסק בתורה ובגמ"ח" - אנו מוצאים בפירושו של האברבנאל את המשנה (אבות ג, יז) "אם אין תורה אין דרך ארץ": "אם האדם נעדר מן התורה, מה יועילהו דרך-ארץ . . אין דרך ארץ כזה שיועיל או יספיק במקום שאין תורה כי הוא כאפס ותוהו . . ואם מצאנו אנשי מידות בעלי דרך ארץ כאנשי האומות ועמי הארץ מבלי תורה, הנה זה השם (כלומר ההגרה "דרך ארץ") נאמר בהם על דרך העברה (בשם המושאל). [וראה גם העמק דבר (להנצי"ב, יתרו יט, ו) ד"ה ממלכת כהנים "אבל לראשי ישראל: גמילות חסדים שתעשו לא יהיה בטבע האדם ודעת אנושי, אלא יהיה הכל לשם שמים"].

אמנם בגוף הענין צריך ביאור: הרי פסק הרמב"ם (הל' גירושין ספ"ב) שכאו"א מישראל "רוצה הוא לעשות המצוות ולהתרחק מן העברות ויצרו הוא שתקפו כו", ובפרט לגבי צדקה הרי מפורסמת תורת הבעש"ט (הוספות לכתר שם טוב השלם, קה"ת תשס"ד עמ' שצ - ומקורו בלקו"ש

ח"ג עמ' 908) שאין נוגע כל כך טעמי הנותן צדקה; ויתר על כן, אפילו אם נתינת הצדקה שלו היתה ללא כוונה וכדאיתא בספרי ופרש"י תצא (כד, יט) בנפלה סלע מכיסו ובא העני ונתפרנס ממנה קיים הראשון מצוות צדקה.

וכמבואר גם בהדרן עמ"ס חולין מכ"ק אדמו"ר (הדרנים על הש"ס ח"ב עמ' שצב-ג) דווקא לגבי ב' מצוות אלו: "בכבוד אב ואם, שהיא מצוה שבין אדם לחבירו נוגע בזה (בעיקר) תועלת הפעולה, ואין נוגע בזה כוונתו. על-דרך שמצינו בספרי... כשהאדם מאבד סלע, הרי לא זו בלבד שאין לו כוונה בזה (לקיים את מצות הצדקה), אלא שיש לו צער מזה שהוא איבד את הסלע. ואעפ"כ הוא מקיים את מצות הצדקה, מאחר שבמצוה זו המכוון הוא שהעני יקבל את זה. ועל-דרך זה הוא במצוות כיבוד אב ואם.. (ועד"ז מבואר בעוד אחרונים - ראה שו"ת שערי דעה סי' נז: "במצות שבין אדם לחבירו לא אכפת לו בהכונה כלל")."

ועכצ"ל שמ"מ יש לחלק כלומר, שלמרות שבאמת א"צ כוונה (כלל) הרי בשעה שאדם נותן צדקה מדעת ה"ז צריך להיות מצד ציווי ה' ולא מצד השכל כו'.



נגלה

שיטת רשב"ם בסדר הגעלה וטבילה

הרב מיכאל אלעזר לערנער
 כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

א. בסוף מס' ע"ז מביא הרא"ש (סי' לו) מחלוקת האם הגעלה צ"ל קודם לטבילה, וז"ל: "פ"י רשב"ם דוקא מגעילין או מלבנן תחילה, אבל הטביל תחילה הוי כטובל ושרץ בידו. ולא נהירא דהך טבילה לא משום טומאה דאפילו חדשים צריכים טבילה, אלא גזירת הכתוב הוא, אם ירצה יטבילנה וישתמש בה צונן. וכשירצה להשתמש בו חמין יגעילנה", עכ"ל. (ודעת הרא"ש הוא גם דעת הר"י וכפי שהובא בטור ריש סי' קכא). וצ"ב איך יתרוץ הרשב"ם הוכחתו של הרא"ש מכלים חדשים, שהוא קושיא אלימתא.

ב. והנה המחבר (סי' קכא ס"ב) מביא ב' הדעות וז"ל: "מגעילין ואח"כ מטבילין אם הם של מתכת והם מותרים ואם הטבילין ואחר כך הגעילין מותרים וי"א שצריך לחזור ולהטבילין", עכ"ל. והש"ך (סי' קכא ס"ק ד) הביא דברי הלבוש וזה לשונו: "וכ' העט"ז ואם לא ירצה להשתמש בו אלא צונן יכול להטבילו ולהשתמש בו צונן וכשירצה אח"כ להשתמש בו חמין יגעילנו ויספיק לו טבילה שהטבילו כבר אפילו למאן דמצריך טבילה שנית דשאי הכא שמתחלה לא הי' דעתו להשתמש בו אלא צונן ולצונן סגי לי' בטבילה וכיון שבתחילה בהיתר טבלו שוב א"צ טבילה שנית", עכ"ל העט"ז.

ומוסיף הש"ך וזה לשונו: "ונראה דהיכא דטבלו אדעתא לאכול בו חמין כיון דצריך לחזור ולהטבילין להי"א א"כ אפי' צונן אסור לאכול בו בלא טבילה וכן משמע לכאורה בדברי הרא"ש והטור", עכ"ל הש"ך.

ונראה דהלבוש וש"ך (וכן הפר"ח בס"ק ה) סוברים שהכל תלוי בדעתו בשעת הטבילה, אם דעתו לצונן בשעת הטבילה, אפי' אח"כ שינה דעתו להשתמש בו חמין אינו צריך לחזור ולהטבילו, ואם בשעת הטבילה היתה דעתו לחמין, ואח"כ שינה דעתו לצונן, לא יועיל דעתו וצריך לחזור ולהטבילו. ודין זה הוא אפי' למאן דמצריך טבילה שנית - שהוא הרשב"ם.

ואינו מוכן אטו בדעתו תלוי מילתא הלא הדבר תלוי במציאות: האם יש בליעת איסור בתוך הכלי, ואז הוא כטובל ושרץ בידו או לא.

וכפי שהקשו באחרונים: ובלשונו של התפארת למשה: "ולא נראה לי דודאי לדעת י"א אלו [שיטת רשב"ם] אף אם רוצה להשתמש צונן לא מהני טבילה כשהגוי השתמש בו חמין אם לא הגעילו תחילה דכ"ז שהאיסור בתוכו אינו יוצא מטומאה לטהרה, כטובל ושרץ בידו וכן מבואר בהרא"ש דלא כ"כ אלא לסברתו דס"ל כסברא ראשונה ע"ש", עכ"ל.

¹ ודלא כפי שמשמע בפשטות מהרא"ש שדין זה הוא רק לשיטת הר"י. וכ"פ הפרישה ס"ק ה בהטור והרא"ש.

² תפל"מ (הובא בפת"ש). ומקור מים חיים (הובא בדרכ"ת).

ג. ונראה לומר בהקדם שיש עוד שיטה בסדר הגעלה וטבילה והוא שיטת הראב"ד הובא בר"ן (נעתק כאן מדרכי משה ס"ק ג): דלכתחילה יגעילנו תחילה מיהו אם לא הגעילו תחלה מהני בדיעבד. ואינו מובן, ממ"נ, אם הראב"ד אוהז ביסוד הרשב"ם מדוע בדיעבד מהני, הא הוי טובל ושרץ בידו. ואם סובר כיסוד הר"י והרא"ש - שטבילה הוא גזה"כ - מדוע יש חיוב להגעיל לכתחילה?

הנה בטעמו של שיטה זו כותב העט"ז בתחילת דבריו וז"ל: "צריך להגעילין קודם שיטבילין שאם יטבילין קודם שיגעילין הוי כטובל ושרץ בידו שהרי עדיין האיסור יש בהן. מיהו בדיעבד אם הטבילין קודם שיגעילין, מגעילין ומותרין, דהא כבר אמרנו שהטבילה לאו משום איסור היא רק משום טומאה והרי הטומאה הלכה לה ויגעילנו אח"כ משום האיסור שבו. ויש מצריכין לחזור ולהטבילין שנית", עכ"ל.

רואים מכאן שהראב"ד (לפי דעת הלבוש) חשש כאן לדין דטובל ושרץ בידו רק לכתחלה. וגם כאן יש להקשות: אם יש כאן דין טובל ושרץ בידו, מדוע בדיעבד מהני?

ונראה שכוונתו הוא, שאין כאן "שרץ אמיתי" המעכב הטבילה (מכיון שאין קשר בין הגעלה לטבילה, שהאחד הוא בשביל האיסור והשני בשביל הטומאה). אלא שנראה כטובל ושרץ בידו, ולכן רק לכתחילה חשש לזה.

ד. ואולי יש לומר שגם הרשב"ם מודה שאין כאן חשש אמיתי של טובל ושרץ בידו. ורק שנראה כן, אלא שמחמיר על הראב"ד גם במצב של בדיעבד ומחייב לחזור ולהטביל הכלי. אבל ביסוד הדברים מסכים עם שיטת הראב"ד, שאין קשר בין הגעלה לטבילה.

וגם מלשון הט"ז (סי' קכא ס"ק א) בהסבר הי"א בהמחבר שצריך לחזור ולהטבילו, שהוא שיטת הרשב"ם) משמע כן, שכתב: וי"א ס"ל דנראה כטובל ושרץ בידו אם טובל תחלה עכ"ל. זה רק נראה כן ואינו באמת כן.

ועפ"ז יכולים ליישב קושיית האחרונים על העט"ז והש"ך (והפר"ח) שהבאנו לעיל, ששאלו איך יועיל דעתו להשתמש בו לצונן לפוטרו מהגעלה קודם טבילה, הלא הוי טובל ושרץ בידו. אבל ע"פ מה שבארנו

שאינן כאן שרץ בידו אלא שנראה כן, לכן אם דעתו לטבול רק לצונן, אין דעתו על 'השרץ' - הבליעת איסור, ואז לא נראה כטובל ושרץ בידו. וכן הוא איפכא, אם בשעת הטבילה דעתו היתה לחמין - על 'השרץ', אז יש כאן נראה כטובל ושרץ בידו, ולא יועיל דעתו אח"כ להשתמש בו לצונן.

וע"פ הבנה זו בדעת הרשב"ם סר קושיית הר"י והרא"ש מכלים חדשים, מכיון שהרשב"ם מודה בעצם שאין קשר בין הבליעת איסור להטומאה, ולכן כלים חדשים שלקח מעכו"ם, צריכים טבילה.

אלא שבכלים ישנים שיש בהם איסור סובר הרשב"ם דצריך להקדים הגעלה לטבילה בכדי שלא יהי' נראה כטובל ושרץ בידו³.



חסידות

שלשה לבושי הנפש אלקית

הרב יעקב משה וואלבערג
 ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

איתא בתניא פ"ד: "ועוד יש לכל נפש אלהית שלשה לבושים שהם מחשבה דבור ומעשה של תרי"ג מצות התורה, שכשהאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן, ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה, הרי כללות תרי"ג אברי נפשו מלובשים בתרי"ג מצות התורה. ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה שהוא משיג בפרד"ס כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה, והמדות שהן יראה ואהבה וענפיהן ותולדותיהן מלובשות בקיום המצות במעשה ובדבור שהוא ת"ת שכנגד כולן".

ולכאורה יש כאן כמה דיוקים:

³ בלקו"ש ח"י"ח, עמ' 367 ס"ה ביאר הדין דכלים חדשים באו"א. ובפנים בארנו שיטת רשב"ם ע"פ הלבוש, ט"ז, ש"ך ופר"ח.

(א) למה אצל דבור כותב הל' "ובדבור הוא עוסק בפ"י כל תרי"ג מצוות", ואצל מחשבה כותב ש"משיג כל מה שאפשר להשיג בפרד"ס התורה", דלכאורה הי' צ"ל הלשון "שמדבר כל מה שאפשר לו לדבר בתורה".

(ב) ועד"ז יש להבין למה אינו מזכיר שום מצוות שבדבור, כגון ק"ש ברהמ"ז תפלה וכיו"ב.

והנה לכאורה הי' מקום לומר דזה שכותב אדה"ז ש"יש לנפה"א ג' לבושים שהם מחשבה דבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה, הכוונה בזה הוא - שישנו תרי"ג מצוות התורה מהם שמקיים במעשה, ומהם שמקיימים בדיבור, ומהם במחשבה.

ולכאורה יש לומר הפירוש בזה, דלהנפש ישנו ג' לבושים אכל תרי"ג מצוות התורה, והיינו דלהנפש יש לבוש המעשה של תרי"ג מצוות התורה (כל מצוות מעשיות), ויש לה לבוש הדיבור של תרי"ג מצוות התורה - ע"י שעוסק בדבור בפ"י כל תרי"ג מצוות התורה, ועד"ז ישנו לבוש המחשבה - ע"י שמשיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה, וזהו המחשבה על תרי"ג מצוות התורה.

והיינו שכ"א מתרי"ג אברי נפשו מלובש בג' לבושים של מחשבה דיבור ומעשה.

ויש להביא רא' לזה, מהא דמבואר באגה"ק (סכ"ט) בשם האריז"ל: "כל אדם מישראל צריך לבוא בגלגולים רבים עד שמקיים כל תרי"ג מצוות התורה במחשבה דבור ומעשה להשלים לבושי נפשו ולתקנם שלא יהא לבושא דחסרא כו".

ולכאורה כוונת הדברים הוא, שצריך לקיים כל התרי"ג במחשבה דבור ומעשה, היינו שכ"א מתרי"ג המצוות צריך האדם לקיימם בכ"א משלשה הלבושים.

אבל עפ"י צ"ע לכאורה במש"כ (שם פ"ד): "ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה כו", שמשמעות הדברים שע"י התורה הוא מלביש רק חב"ד שבנפשו, ולא כל התרי"ג כחות כנ"ל.

ויש לבאר בזה עוד, ובהקדם:

דהנה ידוע שישנו עשר כחות להנפש, ומבואר ג"כ דיש תרי"ג אברים לנפש (וכמבואר בפנ"א ביתר ביאור).

ויש לעיין האם הפשט הוא דהתרי"ג אברים הם פרטי העשר כחות, היינו שיש עשר כחות וכל אחד מהעשר כחות מחולק לכמה חלקים, עד שיש מספר של תרי"ג. [ויש להביא דוגמא לזה, מהא דמבאר הבה"ג איך שהתרי"ג מצוות כולם תלויות בעשרת הדברות. היינו, שמתחלקים התרי"ג מצוות לעשר חלקים, ועד"ז י"ל הכא לגבי בכחות הנפש];

או י"ל, שהחלוקה של עשר כחות הנפש ותרי"ג אברי הנפש הם חלוקים שונים, ואינם שייכים זל"ז.

ויש להביא ראי' לאופן הב' (שהם ב' חלוקות נפרדות, שאינם שייכים זל"ז), מההמשך בפ"ד שם "ומאחר שהתורה ומצוותי' מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אברי' מראשה ועד רגלה", דלכאורה פשטות הל' מורה שהם דברים נפרדים - עשר בחי' הנפש ותרי"ג אברי' - ולא שתרי"ג אברי' הוא הסתעפות מעשר הכחות.

וי"ל בזה, דהנה בפ"ג נק' השכל והמדות בחי' שהנפש כלולה מהן, כלומר, בחי' בהנפש. משא"כ תרי"ג אברי הנפש אינם בחי' בהנפש, כ"א אברי הנפש [והיינו שהיחס בין אברי הנפש לבחי' בהנפש הוא כמו נפש להגוף בהנפש עצמה].

ועפ"ז יש מקום לומר, שמ"ש "ובפרטות בחי' חב"ד שבנפשו מלובשות בהשגת התורה שהוא משיג בפרדס כו" - אין הכוונה ב"בפרטות" היינו איזה חלק מתרי"ג איברי נפשו מלובשים על ידי השגת התורה, דלפי הנ"ל "חב"ד שנפשו" אינו חלק ופרט בתרי"ג אברי נפשו. אלא הכוונה הוא, שאף שנפש האלקית בכללות מתלבש בג' לבושים, אך בפרטות - בהנפש - החב"ד מתלבש בהשגת התורה להלביש תרי"ג אברי נפשו, והמדות של הנפש מתלבשות בדבור ומעשה להלביש התרי"ג אברי נפשו, עד לבושי הדבור והמעשה.

והנה לכאורה הי' מקום לומר כל הנ"ל, אבל לכאורה צ"ע בהל': דבהתחלה כתוב "הרי כללות תרי"ג נפשו", ובהמשך לזה "ובפרטות בחי' חב"ד כו", דמשמעות הדברים (ב"בפרטות") בפשטות הוא שהוא פירוט של "כללות".

ועי' תניא מבוארת (עיונים עז) שמביא מכ"ק אדמו"ר זי"ע "לכאורה צ"ל 'בכללות', בהתאם להמשך הלשון 'ובפרטיות'". והיינו לכאורה דלא כהנ"ל.



מתי שעת הכושר למרירות

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

כתב רבנו הזקן בתניא פל"א: "ואף שעצבות היא מצד קליפת נוגה ולא מצד הקדושה כי בצד הקדושה כתיב עוז וחדוה במקומו ואין השכינה שורה אלא מתוך שמחה וכן לדבר הלכה וכו' אלא שאם העצבות היא ממילי דשמיא היא מבחי' טוב שבנוגה אעפ"כ הרי כך היא המדה לאכפיא לס"א במינה ודוגמתה. כמארז"ל מיניה וביה אבא לשדי' ביה נרגא ופגע בו כיוצא בו. וע"ז נאמר בכל עצב יהיה מותר והיתרון היא השמחה הבאה אחר העצב כדלקמן. אך באמת אין לב נשבר ומרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' והתלבשותה בס"א נקראים בשם עצבות כלל בלשון הקודש כי עצבות היא שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו, אבל מרירות ולב נשבר אדרבה הרי יש חיות בלבו להתפעל ולהתמרמר רק שהיא חיות מבחי' גבורות קדושות והשמחה מבחי' חסדים כי הלב כלול משתייהן. והנה לעתים צריך לעורר בחי' גבורות הקדושות כדי להמתיק הדינים שהם בחי' נפש הבהמי' ויצה"ר כששולט ח"ו על האדם כי אין הדינים נמתקין אלא בשרשן ולכן ארז"ל לעולם ירגיז אדם יצה"ט והיינו בכל עת שרואה בנפשו שצריך לכך אך שעת הכושר שהיא שעה המיוחדת וראויה לכך לרוב בני אדם היא בשעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא או כך בלי שום סבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא הנ"ל ולקיים מארז"ל לעולם ירגיז וכו' כנ"ל ובזה יפטר מהעצבות שממילי דעלמא ואח"כ יבא לידי שמחה אמיתית", עכ"ל.

ויש להבין איך זה מתאים עם מ"ש רבנו הזקן לעיל בפרק כו: "אך העצבות ממילי דשמיא צריך לשית עצות בנפשו ליפטר ממנה אין צריך לומר בשעת עבודה שצריך לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב אלא אפילו מי שהוא בעל עסקים ודרך ארץ אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו

כנודע שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו. והנה בין שנפלה לו העצבות בשעת עבודה בת"ת או בתפלה ובין שנפלה לו שלא בשעת עבודה זאת ישים אל לבו כי אין הזמן גרמא כעת לעצבות אמיתית אפי' לדאגת עונות חמורים ח"ו. רק לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת במרירות אמיתית וכמבואר עת זו במ"א. ושם נתבאר ג"כ כי מיד אחר שנשבר לבו בעתים קבועים ההם אזי יסיר העצב מלבו לגמרי ויאמין אמונה שלימה כי ה' העביר חטאתו ורב לסלוח וזו היא השמחה האמיתית בה' הבאה אחר העצב כנ"ל, עכ"ל.

הרי מבואר כאן שלא בכל עת שרואה בנפשו שצריך לכך היא השעת הכושר ושבעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא או כך בלי שום סבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא הנ"ל, אלא אדרבה, ש"אין צריך לומר בשעת עבודה שצריך לעבוד ה' בשמחה ובטוב לבב אלא אפילו מי שהוא בעל עסקים ודרך ארץ אם נופל לו עצב ודאגה ממילי דשמיא בשעת עסקיו בידוע שהוא תחבולת היצר כדי להפילו אח"כ בתאוות ח"ו כנודע, שאל"כ מאין באה לו עצבות אמיתית מחמת אהבת ה' או יראתו באמצע עסקיו. והנה בין שנפלה לו העצבות בשעת עבודה בת"ת או בתפלה ובין שנפלה לו שלא בשעת עבודה זאת ישים אל לבו כי אין הזמן גרמא כעת לעצבות אמיתית אפי' לדאגת עונות חמורים ח"ו. רק לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדולת ה' אשר חטא לו כדי שע"י זה יהיה לבו נשבר באמת במרירות אמיתית וכמבואר עת זו במ"א ושם נתבאר ג"כ כי מיד אחר שנשבר לבו בעתים קבועים ההם אזי יסיר העצב מלבו לגמרי ויאמין אמונה שלימה כי ה' העביר חטאתו ורב לסלוח וזו היא השמחה האמיתית בה' הבאה אחר העצב כנ"ל, וא"כ איך זה מתאים עמ"ש כאן ששעת הכושר היא בשעה שהוא עצב בלא"ה ממילי דעלמא או כך בלי שום סבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא ובזה יפטר מהעצבות שממילי דעלמא ואח"כ יבא לידי שמחה אמיתית?

ובאמת בפרק שלפנינו לפני זה נאמר: "ולכן כתב האר"י ז"ל שאפי' דאגת העונות אינה ראויה כ"א בשעת הוידוי ולא בשעת התפלה ות"ת

שצ"ל בשמחה שמצד הקדושה דווקא", והיינו כמ"ש בפרק כו הנ"ל, ולא כמ"ש כאן לכאורה?

ועי' באגרת התשובה פ"ז שכתב: "וזמן המסוגל לזה הוא בתיקון חצות כמ"ש בסידור בהערה עש"ב. וז"ש שם נפלה עטרת ראשינו אוי נא לנו כי חטאנו. . אך עיקר הכנעת הלב להיות נשבר ונדכה והעברת רוח הטומאה וסט"א הוא להיות ממארי דחושבנא בעומק הדעת להעמיק דעתו ובינתו שעה אחת בכל יום או לילה לפני תיקון חצות להתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו בחי' גלות השכינה כנ"ל וגם [גרס] לעקור נשמתו ונפשו האלקי' מחיי החיים ב"ה והורידה למקום הטומאה והמות הן היכלות הסט"א ונעשית בבחי' מרכבה אליהם לקבל מהם שפע וחיות להשפיע לגופו כנ"ל וכו'. - וזה מתאים עם"ש בפרק כו. וכן באגה"ת פ"י נאמר: "ומי שא"א לו בכל לילה עכ"פ לא יפחות מפעם א' בשבוע לפני יום השבת", וצ"ע לכאורה.



בגדר חבירו בתורה ומצות

הנ"ל

בתניא פל"ב כתב רבנו הזקן: "ומ"ש בגמ' (פסחים קיג, ב) שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכח תוכיח את עמיתך עם שאתך בתורה ומצות ואעפ"כ לא שב מחטאו כמ"ש בס' חרדים, אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", עכ"ל.

ויש לחקור מה הגדר של "חבירו בתורה ומצות"; אם הכוונה הוא שצריך רק שיהיה שומר תורה ומצות אפילו שאינו מכירו אישית, כי "עמיתך עם שאתך בתורה ומצות" קאי על כל יהודי, אפילו שאינו מכירו אישית. או שלא די שהוא שומר תורה ומצות, אלא כדי שיהיה "מצות לשנאותו" צריך להיות שיהיה גם בפועל חבירו הטוב שמכירו אישית.

והנה מהרישא של דברי רבנו הזקן שאומר: "היינו בחבירו בתורה ומצות" אין משמעות שצריך דוקא להכירו אישית, אלא י"ל דמיירי מכל יהודי השומר תורה ומצות אפילו שאינו מכירו אישית.

אולם מסיפא שכתב: "אבל מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו וכו' יש משמעות שדוקא אם מכירו אישית מצות לשנאותו, כיון שמוסיף "ואינו מקורב אצלו" על מה "שאינו חבירו" [דלכאורה הסיפא היה צ"ל כמו הרישא, דכמו שברישא אומר "היינו בחבירו בתורה ומצות" וכו', וכיון שלא אומר כך אלא "שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו"] היינו כדי להבהיר דמ"ש "אינו חבירו" הכוונה היא שאינו מכירו אישית "ואינו מקורב אצלו". – נמצא דמי שאינו חבירו ומקורב אצלו אסור לשנאותו כלל.

ונראה להביא מקור לזה מהא דאיתא בתניא דבי אליהו רבה (פי"ח): "הוכח תוכיח את עמיתך, יכול אפילו אם אתה יודע שהוא רשע ושונאך אע"פ כן אתה חייב להוכיח אותו, ת"ל הוכח תוכיח את עמיתך, לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות אתה חייב להוכיח אותו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו. וגם אי אתה רשאי להוכיח אותו" וכו', עכ"ל.

והנה התנד"א מיירי רק ממצות תוכחה (שלפני המצוה לשנאותו), ואעפ"כ אומר בהדיא שאינו אלא "לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצות" [ומקדים "שהוא אוהבך" לפני "שהוא עמך בתומ"צ"], והיינו שלא מספיק שהוא יהודי מקיים תומ"צ, אלא שלכל לראש צריך להיות שהוא אוהבך, (וזה עדיין אינו מספיק אלא צריך להיות גם) "ושהוא עמך בתורה ומצות", שאז יש לקיים מצות תוכחה, ואח"כ רק אם לא שב מחטא, מצוה לשנאותו, משא"כ מי שרק "עמך בתורה ומצות" אבל אינו "עמיתך שהוא אוהבך" אינו בכלל מצות תוכחה וכש"כ שאסור לשנאותו. וא"ש וזה ברור*.



נתינת התורה כדי שנוכל להגיע למעלת האבות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בתורה אור פ' יתרו ד"ה וכל העם רואים את הקולות (עג, ג) מבוארת מעלת עבודת אהבת ה' דאברהם אבינו שלו, ואחר כך ממשיך (עג, ד):

* ראה גם ברשימות הרבי על תניא (ובהגהות הצ"צ המובא שם). מערכת.

"אך הנה כל זה הוא במעלת ומדרגת רוחניות העולמות במעלת הצדיקים ההולכים לפני האלהים ומעלת מלאכי השרת. אך לא כל אדם זוכה לזה שיערה עליו רוח ממרום לבא לבחי' ומדרגה זו להיות תמיד בבחי' הלוך ונסוע, לזה ניתנה התורה הן הם המצות גשמיים בעשיה גשמיית שבהן ועל ידם יוכל כל אדם ג"כ להיות בבחי' הלוך ונסוע".

והעירני ח"א, דלכאורה נקודה זו, שהתורה ניתנה כדי שכל אדם יוכל להגיע לאותה המדרגה של האבות, אינה מתאימה עם המבואר בתניא ובהרבה דרושי חסידות ובמיוחד בתורת רבינו, שעיקר הכוונה העליונה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, ודבר זה אפשרי רק ע"י מתן תורה, ואדרבה, המצוות שעשו האבות ריחות היו ולא הגיעו אלא לשורש הנבראים וכו'. וכמבואר גם בדרושים על הפסוק וכל העם רואים דשנת תרע"ח ושנת תש"ו ועוד. ועיין לקו"ש חט"ו עמוד 75 ובנסמן שם ובכ"מ.

והן אמת שיש מעלה גדולה בעבודת האבות, וכ"א חייב לומר מתי יגיעו מעשיי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב וכו', וכמבואר בלקו"ש שם (ע' 77) ובכ"מ המעלה דעבודת האבות, מ"מ צע"ק הלשון ש"לזה ניתנה תורה", דמשמע שהטעם והחידוש דמ"ת הוא רק כדי שגם איש פשוט יוכל להגיע למעלת האבות.

ואולי ניתן לפרש את הדברים, שבמאמר זה בא רק לבאר פרט זה שבמעלת נתינת התורה, כיצד זה משפיע על העבודה הרוחנית של האדם, וע"ד המבואר בכ"מ (ראה סה"מ מלוקט ח"ה ע' קנא ואילך. לקו"ש ח"ו עמוד 21 הערה 69. ובכ"מ) בענין טעמי הבריאה, שמלבד הטעם העיקרי דדירה בתחתונים ישנם גם הטעמים האחרים השייכים במדרגות אחרות, וכן בנדו"ד, אשר בפרט זה שהיא המעלה הרוחנית הנפלאה שהגיעו אלי' האבות, ניתנה התורה כדי שכל אדם יוכל להגיע לזה, ועצ"ע.



שאלה בתו"א פ' משפטים [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם (עמ' 30) הבאתי שאלה במ"ש בתורה אור פ' משפטים (עה, א): "וזה היה בזמן קבלת התורה, וכל העם רואים את הקולות, רואים את הנשמע, ולאחר שחטאו, הוריד' מבחי' זו לבחי' שמיעה שהיא

בחי' בינה, ויכלו לחטוא כו", דלכאורה יש כאן סתירה מרישא לסיפא, דברישא משמע שאחרי שחטאו הורידו לבחי' שמיעה, ובסיפא משמע שאחרי שהורידו אז יכלו לחטוא. ונמצא שאינו מובן: האם החטא גרם לירידה לבחי' שמיעה או להיפך.

והעירני ח"א, דהכוונה בחטא הראשון היא לחטא העגל, שזה היה הגורם לירידתם לבחי' שמיעה, ומאז יכלו לחטוא בשאר חטאים, כמו שחטא עה"ד הוא שורש כל החטאים. כלומר, שגם אחרי שהגיעו לבחי' ראי' במתן תורה עדיין לא ניטלה מהם הבחירה החפשית ולכן יכלו לחטוא בחטא העגל, ואחרי חטא זה ירדו לבחי' שמיעה, ומאז ענין החטא אינו מופרך אצלם כמו שהיה אחרי הגילוי דמ"ת. ועצ"ע בזה.



אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור [גליון]

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בהמשך למה שכתבתי בגליונות הקודמים (תקעוד, תתקעה), בענין אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור, והקשיתי שם שבתניא פרק יד לכאורה מפורש שגם צשא"ג יש לו אהבה בתענוגים. דהנה איתא שם שגם מי שאין הרע מאוס אצלו בתכלית שייך לאהבה בתענוגים, ולכאורה זוהי מדריגת צשא"ג כמפורש בפרק י' דצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הסט"א בתכלית השנאה ובתכלית המיאוס, הרי שהוא מאוס ברע אבל לא בתכלית.

והעירני ח"א הרה"ת שליח באנטווערפין ר' מ"מ שי' גו"א שבהמשך תער"ב (ח"ג ע' א'שכא) מפורש שם שאצל צדיק גמור האהבה היא רק בבחינת אהבה רבה רעותא דליבא אבל לא אהבה בתענוגים, "אבל אינו מואס ברע ולא נהפך עדיין התענוג הגשמי להיות בבחינת אהבה ה'", ומשמע ברור שאין לצדיק שאינו גמור אהבה בתענוגים ומפורש עוד יותר בד"ה בענין היג"מ דרחמי תרמ"ט (עמ' יח) "וי"ל דמדרי' אהבה בתענוגים לא יש בצדיק שאינו גמור ולכן אינו מואס ברע בתכלית ולא נהפך הרע לטוב" - ועפ"ז יש לעיין בפירושו לשון התניא בפרק יד הנ"ל.



אהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור [גליון]

הרב מנחם מענדל ביטון
תושב השכונה

בגליון התקעד ותקעה שקו"ט הרב י.ל.א. שי' באם בחי' אהבה בתענוגים קיימת גם אצל צדיק שאינו גמור ובגליון הקודם (תקעה) מכריע דבחי' זאת קיימת אצל צשא"ג ומסיים "ועדיין לא ברור אצלי הגדר שהפיכת הרע ולא נהפך לטוב ממש, כמו "חצי" אתהפכא. דלכאורה ממ"נ או שנה"ב שלו נמשכת לאלקות או שאינה נמשכת לאלקות". עכ"ל.

והנה בנוגע לענין האהבה בתענוגים אצל צדיק שאינו גמור, י"ל שיתירה מזה מצינו בלקו"ת (מסעי צ, ב) שבחינה זו קיימת לפעמים גם אצל הבינונים, וכמ"ש שם: "...והנה הניצוצים המתפשטים מבחי' בנימין הם נשמות הבינונים ע"ד שפי' בסש"ב מהו בחי' בינוני. והניצוצים מבחי' יוסף זהו בחי' נשמות הצדיקים ומבואר בסש"ב פ"י דבחי' צדיק זהו מ"ש מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים דהיינו שמתענג על ה' עונג נפלא כו' וכמ"ש באג"ה על פסוק זה, משא"כ בבינוני כמש"ש פי"ד. אך עכ"ז יוכל להיות לפעמים שגם בבינונים תהיה האהבה עם השמחה והתענוג בה' לפי ערכו אך אינה בשלימות. ועיין בסש"ב פי"ג בעתים מזומנים כו' וס"פ י"ד להתענג ולשמוח כו' ועמ"ש מזה בפ' תצוה בד"ה זכור דעמלק".

וכ"ה בד"ה וילקט תרכ"ח (ס"ב): "ואע"פ שזהו מדריגה מאד נעלית ובפרט בשורשה למעלה. . מ"מ רצה יוסף להשפיל אור זה של הגביע באמתחת בנימין להיות נלקח משורשו כנ"ל, וכנראה בחוש שאהבה בתענוגים שיש לצדיק גמור יוכל להיות שגם בבינונים תהי' האהבה עם השמחה והתענוג לפי ערכו אך אינה בשלימותה כמו שהיא במקורה האמיתי כו' . . וזהו מסיבת ההשפלה שהושפל מאהבה רבה שבתענוגי' שבצדיקי' גם למטה מטה בבינוני' כו' ואמנם הושפלה ונמשכה באופן שלא ירגישנה הבינוני שאם ירגישנה יפול מעבודתו להתייהר כי הרי אינה שלו מצד עצמו...". הרי להדיא דהגם שבחי' אהבה בתענוגים היא מדריגת הצדיקים דווקא מ"מ שייכת לפעמים גם אצל בינוני אלא שאינה בשלימותה כמו שזה אצל הצדיקים (ע"פ ספר הערכים חב"ד ח"א ע' תרה).

ובנוגע למ"ש הנ"ל, מה הגדר של האתהפכא אצל צדיק שאינו גמור, דלכאורה ממ"נ או שנה"ב שלו נמשכת לאלקות או שאינה נמשכת לאלקות. - הנה, יש להקדים דלכאורה יכולים לשאול שאלה הנ"ל גם על מדריגת הבינוני, שיש לנה"ב שלו (עכ"פ בעיתים מזומנים כשעת התפילה) ג"כ תשוקה ומשיכה לאלקות ומ"מ מהותו רע? דלכאורה מה הגדר דמשיכת הנה"ב שלו לאלקות, דממ"נ או שהוא נמשך ובמילא נתהפך לאלקות או לא? ואיך זה דכשנמשך אינו מתהפך לאלקות? אלא על כרחך צריך לומר דעצם זה שהנה"ב שלו נמשך לאלקות אין זה אומר שהנה"ב נהפך לטוב אלא תלוי ב"עד כמה הוא נמשך" ואם הי' נמשך לאלקות כ"כ כמו הצדיק עד כדי שנאת הרע בתכלית אז לא הי' עדיין בינוני אלא צדיק,

(וכמבואר בדרושי הפרשה דאזלינן מיני' (פ' משפטים)² בנוגע לג' הדרגות דעבד כנעני (רשע ומדריגה תחתונה דבינוני), עבד עברי (עיקר מדריגת הבינוני), אמה עברי' (צדיק) ומתומצת הוא בשיחת ש"פ משפטים תשמ"ו ס"ד³ ובנוגע למדריגת העבד עברי (שהיא עיקר מדריגת הבינוני) שם: "...עבד עברי' איז א העכערע דרגא בעבודה ביי אים זיינען שוין מאיר די מידות פון נפש האלוקית אין נפש הבהמית, ביז אויך ביי נה"ב איז דא א תשוקה לה', זי איז אבער נאך ניט נתהפך געווארן לקדושה, אז ער זאל ניט האבן קיין חמדה צו תאוות עוה"ז. ע"ד ווי אן עבד וואס ברענגט אריין אין הויז אלע הצטרכויות פון די בני בית אכילה ושתי', זיי זיינען נאך אבער ניט ראוי לאכילת אדם - זיי זיינען נאך ניט געקאכט און געבאקט, ניט געענדערט פון זייער פריערדיקען מהות...". עכלה"ק.

¹ ראה תניא פכ"ט דנה"ב שלו "היא היא האדם עצמו".

² מתחיל מהדרוש נכבד מאד מאדה"ז על צדיק רשע ובינוני (ד"ה וכי ימכור איש את ביתו לאמה - נדפס בתו"ח שמות עא, ב ואילך ועם הגהות (ושינויים קלים) באוה"ת (פ' משפטים) ע' א'קכו ואילך) עד למאמרי ושיחות כ"ק אדמו"ר ע"ז. נסמנו בתו"ח הוצאה החדשה ע' רצג, א, הערה 1.

³ נדפסה בהוספות ללקו"ש חכ"ו ולאח"ז ב"קובץ כ"ב שבט" שחילק כ"ק אדמו"ר בידו הק' בקשר לכ"ב שבט תשנ"ב.

הרי, שאצל הבינוני גם המידות דנה"ב יש להם תשוקה לאלקות ולאידך לא נשתנו ממהותם הקודמת (וע"ד שבגשמיות עבודת העבד עברי היא רק בהבאת המאכלים מהחוץ ולא בבישולם והכנתם שאז המאכלים משתנים ונהיים ערבים ומתוקים (שינוי המהות) שזה כבר עבודת האמה עברי - מדריגת צדיק שעניינו "אתהפכא" כמבואר בהמשך השיחה הנ"ל).

ומכיון דלא נשתנו ממהותם הקודמת לפיכך המידות דנה"א יכולים להאיר על מידות דנה"ב בשעת התפילה שיהי' להם תשוקה לאלקות ואעפ"כ לאחרי התפילה לא נדחה הרע ממקומו כלל, ומהותו ועצמותו הרע הוא בתוקפו כולדתו, וכשבאים לו עניני עוה"ז הוא מתענג מהם וכו' (אלא שרצונו לא להימשך אחריהם ומתמרמר ע"ז שהתענג בעניני עוה"ז)⁴ הרי שכנ"ל המשיכה לאלקות שיש לבינוני אינה כמו אצל הצדיק כמו שבנוגע לשנאת הרע אין זה כמו שזה אצל הצדיק).

וכמו שיכולים להבין שיש חילוק בין המשיכה לאלקות שיש למידות דנה"ב של הבינוני, למשיכה לאלקות שיש לנה"ב דהצדיק, כמו"כ יכולים להבין החילוק בין משיכת הנה"ב לאלקות דהצשא"ג לצ"ג - שאצל הצשא"ג נמשך פחות מהצ"ג, וגם החילוק ביניהם תלוי ב"עד כמה הוא נמשך".

וחילוק זה בהמשיכה לאלקות מתבטא גם בנוגע לבחי' אהבה בתענוגים, דכמו שמדריגת אהב"ת שייכת אצל הבינונים, אלא שזה לא כמו אצל הצדיקים (כנ"ל מלקו"ת) כמו"כ יכולים לומר שבפרטיות יותר בחינת אהב"ת אצל צשא"ג ואצל צ"ג אינה שוה (וכמו שכתב הנ"ל שאצל צשא"ג אהבה זו אינה בתכלית).

ואולי י"ל הביאור בזה (ע"פ המבואר בספר הערכים חב"ד ח"א ע' תרו ואילך), דהנה, ישנם שתי תנועות באהב"ת שממנה באות שתי פעולות דאהבה זו בנה"ב:

הא' - הוא גודל אהבה והרצון לאלקות שבאהב"ת שזה פועל הסרת כח המתאוה ועקירת הרצון שבו מתענוגי עוה"ז, וזה נקרא "הסרת

⁴ ראה ד"ה ואלה המשפטים תשמ"א (ס"ט).

הבגדים הצואים" ואמיתית הסרה זו הוא כשמואס ברע בתכלית, וזה אינו בצדיק שאינו גמור כי נשאר איזה שמץ לשם.

והב' - הוא שמחמת גודל התענוג שבהאהבה (ולא מצד האהבה והרצון עצמה) לא רק שנעקר התענוג וכח המתאוה מענייני עוה"ז, אלא עוד יותר שהכח המתאוה נהפך לקדושה, וכל תענוגו הוא רק בקדושה. וגם בזה יש חילוק בין צ"ג לצשא"ג - כי כל זמן שנשאר רע אצלו אפי' מעט מזעיר, ז"א שלא נתהפך הרע לגמרי, ובמילא כח המתאוה לא נתעקר כליל עם אהבה זו מתענוגי עוה"ז, וכמו"כ לא נתהפך לקדושה לגמרי כי השנאה אינה בתכלית.

הרי דכמו שיש חילוקים בשנאה לרע בין בינוני, צשא"ג וצ"ג - שבא' השנאה יותר ובא' פחות. כמו"כ ישנם חילוקים במשיכה לאלקות שלהם שהבינוני נמשך, אבל פחות מצשא"ג, והצשא"ג נמשך יותר מהבינוני, אבל פחות מצ"ג ומחילוקים אלו נוצר החילוק בהפיכת הרע לטוב: דאצל הבינוני לא נהפך כליל, אצל הצשא"ג נהפך (כי ענין האתהפכא הוא מדריגת הצדיקים בכלל בלי לחלק בין צשא"ג לצ"ג), אך לא לגמרי כי נשאר לו מעט מזעיר רע, ואצל הצ"ג נהפך לגמרי. וכמו שיכולים להבין החילוקים בהשנאה לרע והמשיכה לאלקות שלהם, כמו"כ יכולים להבין החילוקים בענין האתהפכא, שבא' לא נהפך כלל, בא' נהפך פחות ובא' נהפך יותר.

ובנוגע למ"ש הנ"ל מה ה"גדר" בהחילוק בין האתהפכא דצשא"ג לצ"ג, שלכאורה הוא כמו "חצי" אתהפכא - אולי יש להבין זאת (ורק בדא"פ) ע"פ משל ממלך שיוצא למלחמה נגד האויב דאז ישנם כמה שלבים בניצחון המלחמה:

(א) כאשר המנגד נשבר לחלקים ורסיסים קטנים שאז יש גילוי הניצחון כי גם לאחר השבירה רואים שהיתה מציאות של מנגד ומציאותו נשברה ועי"ז ישנו גילוי הניצחון לא רק בעת השבירה אלא גם לאחר השבירה, וזה ע"ד אתכפיא (משא"כ אם היו מאבדים מציאותו לגמרי (אתהפכא) לא הי' אז גילוי הניצחון)⁵, וזה ע"ד הבינוני, שלוחם כל ימיו עם הרע אפי'

⁵ ע"פ שיחת אחש"פ תשמ"ג ס"ה (התוועדיות ח"ג ע' 1309 ואילך).

אם אף פעם הרע יהפך לטוב, וכמו שבמשל לא יהי' איבוד מציאות המנגד לגמרי⁶ ומציאות האויב נשארת (אלא שנשברה) ולא נהפך לאוהב. דהיינו שאפי' לאחרי ניצחון המלך לא עובר לצד המלך. ובנמשל, אצל הבינוני - אפי' כשיש לנה"ב שלו תשוקה לאלקות (ועד כדי אהבה בתענוגים), מ"מ, זה לא מצד הנה"ב עצמה ומצידה, כ"א רק כמסכימה על המידות דנה"א ועדיין נשאר אצלו חמדה לעוה"ז (כנ"ל על העבר עברי).

ב) כאשר המנגד נהפך לאוהב והשלים עם המלך ברובם ככולם מהענינים שלחם נגדם ולא רק הסכים מהשפה ולחוף אלא גם שבנפשו פנימה הוא עם המלך ועבר לצידו, אלא שבנוגע לפרטים אחדים ממש עדיין איננו מסכים עם המלך, ובפרטים אלו אינו לוחם עם המלך כי זה לא מפריע לו, וכאילו רעיונות אלו יושנים אצלו ובשום אופן יעבור לצד האחר (נגד המלך) מצד פרטים צדדיים ושולים אלו, כי אינם חשובים כלל ביחס לכללות אופן השקפתו וכו'. וזה ע"ד הצשא"ג שרובו ככולו של הרע שבו נהפך לטוב (נהפך לאוהב) והמעט מזעיר רע שישנו יושן אצלו וכאילו חלף והלך לו (הפרטים שאינו מסכים איתם אינם מפריעים לו), וכמו שיכולים להבין בהמשל דאין זה סתירה שמחד נהפך לאוהב (ולא רק כי הכריחו אותו אלא שהוא מבין ומרגיש שהאמת והנכון אצל המלך), ולאידך ישנם פרטים שאינו מסכים איתם⁷.

כמו"כ יכולים להבין בה"א"תהפכא" של הצשא"ג שזה ע"ד דנהפך לאוהב אבל לא ממש, משא"כ אצל הבינוני - נכון הוא שישנו מעלה שנתגלה ענין הניצחון על המנגד וכו', מ"מ זה גופא שמתגלה הניצחון הוא מכיון שנשאר מציאות דמנגד ולא נהפך לאוהב (לא עבר לצד המלך).

⁶ ומ"מ בזה עצמו נשלם כוונת בריאת הרע, ובוזה כשלעצמו יש תענוג לה' כמבואר בתניא פכ"ו.

⁷ אם כי כמו שבמשל אין זה ב' ענינים נפרדים לגמרי שאינם פוגעים אחד בשני, אלא כמובן שפרטים אלו פוגעים בכללות האתהפכא שלו לאוהב (וע"ד המבואר בתניא פ"י שהשנאה והאהבה הם זלעז"ז כי לפי ערך גודל האהבה לה' כך ערך גודל השנאה לס"א) - שמצד פרטים אלו לא נהפך לאוהב ממש, כמו"כ בנמשל, דאצל הצשא"ג המעט מזעיר רע שבו הגם שהוא בטל לטוב מ"מ "פוגע" בכללות האתהפכא שלו, דאינו נהפך לטוב לגמרי.

ג) כאשר המנגד השלים עם המלך בחיצוניות ובפנימיות בכל הפרטים ונהפך לאוהב ממש כאילו לא הי' שונא מלכתחילה ותמיד נחשב כ"אוהב" וזה ע"ד הצ"ג.

ולפי זה יוצא דבר מעניין, שמחד חילוק הערך בין בינוני לצ"ג הוא יותר גדול מחילוק הערך בין צשא"ג לצ"ג, כי הבינוני שייך לסוג עבודה ד"אתכפיא", וע"ד שבמשל המנגד לא עבר לצד המלך, והצשא"ג והצ"ג שייכים לסוג עבודה אחרת לגמרי, "אתהפכא", וכמו שבמשל המנגד נהפך לאוהב (שזה חילוק מן הקצה אל הקצה, ממנגד לאוהב), ולאידך חילוק הערך בין בינוני לצ"ג כאילו משתווה לחילוק הערך שבין הצשא"ג לצ"ג⁸, כי אצל הצשא"ג - בזה שאינו שונא את הרע ב"תכלית" השנאה מוכיחה שעדיין יש בו נתינת מקום לרע, והגם נכון הוא שהרע בטל לטוב, אבל לאידך, מעט מזעיר רע יש בו, משא"כ הצ"ג ששונא את הרע בתכלית השנאה אין בו שום נתינת מקום לרע⁹, וכל הרע שבו נהפך לטוב (איבוד המציאות לגמרי).

ולפי זה יוצא שהחילוק בין הבינוני לצשא"ג הוא לכאורה כמו שנגיד שהחילוק ביניהם הוא רק חילוק ב"כמות": דבשניהם יש רע, אלא שאצל הבינוני מהותו רע ואצל הצשא"ג זה רק מעט מזעיר, והצד השווה שבהם הוא - ששניהם נותנים מקום לרע, משא"כ הצ"ג (בפרט זה) רחוק משניהם לגמרי כי אין בו שום נתינת מקום לרע.

וענין זה שאצל הצשא"ג ישנו עדיין נתינת מקום לרע מתבטא בכמה ענינים ומהם: נאמר בגמרא¹⁰ בא' התירוצים ע"ז שאמרו אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו, שזה אינו אלא בצדיק שאינו גמור. וענין התגרות ברשעים ע"פ פנימיות הענינים הוא¹¹, לברר וליקח מהם ניצוצות הטוב שבהם בעודם בתוקפם וכך לאט לאט מוציאים מהם כל

⁸ ראה עד"ז בלקו"ש ח"ג ע' 1016 ה ואילך.

⁹ וכמו המבואר בענין החילוק בין צשא"ג לצ"ג שזה החילוק בין העבודה ד"סור מרע" לעבודה ד"מואס ברע" וזהו החילוק בין ימי שלמה ללע"ל (ד"ה בלע המות לנצח תשכ"ה ס"ג).

¹⁰ ברכות ז, ב. מגילה ו, ב.

¹¹ ראה בזה ד"ה זכור תשי"ז ס"ג ואילך (תו"מ חיי"ט ע' 155).

הטוב עד שנשארו רק הרע וכך יש הכח בצדיקים להפילם, ובזה החילוק בין צשא"ג לצ"ג, שצשא"ג מכיון שיש לו עדיין אחיזה בבגדים הצואים ולא נהפך לטוב ממש עליו אומרים "אל תתגרה בו" כי זהו"ע של סכנה בשבילו שיכול להיות שלא יוציא ממנו ניצוצות הטוב וינצחינו, אלא אדרבה וכו', משא"כ צ"ג שנהפך הרע שלו לטוב ממש מותר לו להתגרות ברשעים, להוציא ממנו את ניצוצות הטוב.

ואולי מה"פועל יוצא" יכולים להבין קצת בגדר האתהפכא דהצשא"ג: דזה עצמו שהתגרות ברשעים יכול לפעול אצלו ענין של ירידה מראה דזה שלא נהפך לטוב לגמרי כאילו עדיין נותן למעט מזעיר רע שבו (שבד"כ נדמה לו כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי) - מקום להתגלות ולפעול בו ירידה, ואז א"א לדמות שכאילו הרע חלף והלך לו ואדרבה וכו', משא"כ אצל הצ"ג זה עצמו שיכול להתגרות ברשעים מראה שנהפך לטוב לגמרי ואין שום מקום אצלו למעין ירידה שיכולה להיות אצל הצשא"ג (ע"י התגרות ברשעים)¹².

וע"פ כל הנ"ל יוצא: א' - בחי' אהבה בתענוגים קיימת אצל ג' הדרגות דינוני צשא"ג וצ"ג אלא שאצל הבינוני היא פחות בשלימות מהצשא"ג והצ"ג ובהצשא"ג היא אינה בתכלית כמו אצל הצ"ג.

וב' - גם מובן קצת הגדר בחילוק האתהפכא בין הצשא"ג לצ"ג.



¹² וכמובן אין מזה סתירה לזה שאצל צ"ג ישנו ענין של "יש מי שאוהב" ויש לו בחירה חפשית עד כדי לעשות נגד רצון העליון ח"ו – ראה בזה לקו"ש ח"ט ע' 423. ח"ט ע' 209 ואילך. ואכ"מ.

רמב"ם

בענין קריאת המגילה דבני כפרים

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

א. כתב הרמב"ם בהלכות מגילה פ"א ה"ז "וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם ארבעה עשר אין קוראין אותה בפחות מעשרה", וע"ז משיג הראב"ד "אמר אברהם ואף בארבעה עשר עצמו מצוה בעשרה כרב אסי, דהא רב גופיה דפליג עליה חש לה להא דר' אסי (דגם בי"ד צריך עשרה) . . ומסיים הראב"ד בנוגע לפורים והיכא דאפשר למיהוי בעשרה מצוה למהדר עלייהו והיכא דלא אפשר ודאי קרי ביחיד, עכ"ל.

ובשו"ע סי' תרצ"ח פסקו כהראב"ד "מגילה בי"ד ובט"ו צריך לחזור אחרי עשרה ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד". וצריך ביאור בשי' הרמב"ם דלמה בי"א וי"ב וי"ג צריך עשרה ובי"ד א"צ לחזור אחרי עשרה בכלל, ובמה נחלקו הרמב"ם והראב"ד?

ב. וביותר יוקשה לפי המבואר בלקו"ש חכ"א עמ' 197 ואילך בשיחת פורים - תצוה - בדעת הרמב"ם דזה שמגילה נקראת בי"א ובי"ב וכו' הרי אין זה בגדר תשלומין אלא דזה הוא זמנו, ומדייק שם בהשיחה הערה 33 מלשון הרמב"ם בפ"א ה"ד "איזהו זמן קריאתה, זמנים הרבה תקנו להם חכמים שנאמר בזמניהם" ולא כלשון הירושלמי זמנים אחרים תקנו חכמים, היינו דסב"ל להרמב"ם דזה הוה כמו קריאת המגילה בפורים עצמה. וא"כ יוקשה ביותר להרמב"ם למה ישנו חילוק כה גדול בין קריאת המגילה בי"ד דאי"צ לחזור אחר עשרה ובין קריאת המגילה בי"א ובי"ב דמבלי עשרה אי אפשר לקרות הרי לדעת הרמב"ם הרי"ז אותו מצוה?

ג. והנה בצפנת פענח על הרמב"ם הלכות מגילה פ"א ה"ג מבאר דעת הרמב"ם דבמגילה יש ב' דינים מצות הקריאה והב' משום פרסום הנס, והנה גבי יום הכניסה הקריאה לא הוה רק משום פרסום ולא משום מצות קריאה כי אז אין שייך מצוה. והיינו דהצפנת פענח מבאר דבי"א ובי"ב

ובי"ג ליכא מצוה דקריאת המגילה רק ענין דפרסום הנס ולפיכך ביום כניסה אסור לקרות בפחות מעשרה.

וממשיך הצפנת פענח דעכשיו שבטלה למגילת תענית חוץ מחנוכה ופורים בטלה לה לענין דפרסום הנס גבי מגילה בפורים ונשאר רק הענין דקריאת המגילה א"כ א"צ לחזור אחרי עשרה בפורים כי אז ישנו רק להמצוה דקריאת המגילה, משא"כ ביום הכניסה ישנו רק להענין דפרסומי ניסא וצריך עשרה [כי זה הי' לפני דבטלה לה למגילת תענית - כי עכשיו בטלה לה למגילת תענית ובטלה לה להענין דיום הכניסה ג"כ].

ד. אבל לפי המבואר בלקו"ש הנ"ל הרי להרמב"ם הרי"ז אותו מצוה דקריאת המגילה בי"א ובי"ב ובי"ג ובי"ד ולמה נחלק ונאמר דבי"א ובי"ב יש רק הענין דפרסום הנס וליכא להמצוה דקריאת המגילה?

וגם דוחק גדול לומר דבטלוה לענין כה עיקרי בקריאת המגילה דפרסום הנס, הלא זהו כל ענינה של קריאת המגילה. וכפי שמביא הרגזובי שם דברי הגמ' בברכות (יד, ע"א) גבי הלל וקריאת המגילה דענין פרסום הנס, וכפי שרואים אצל חנוכה דעושין עכשיו דבטלה לה לסכנה רעש גדול מהענין דפרסום הנס בחנוכה ולא אומרין דבטלה לה למגילת תענית ובטלה לה לפרסום הנס דחנוכה ולא נשאר כי אם המצוה דהדלקת נרות?

ה. ויש לומר בכ"ז דהרמב"ם והראב"ד נחלקו באותו המחלוקת דהבבלי והירושלמי הנזכר לעיל, דלהרמב"ם הגדר דקריאת המגילה ביום הכניסה הוה כהבבלי ד"זמנים הרבה תקנו להם" היינו דזה אותו הגדר דקריאת המגילה בי"ד, משא"כ הראב"ד סב"ל כהירושלמי "ליתן להם זמנים אחרים" היינו דאי"ז אותו הגדר דקריאת המגילה בי"ד רק תשלומין.

¹ והנה בהשגות הראב"ד על בעל המאור למס' מגילה מביא, וז"ל: "ועל זה נהגו בכרובנה לקרותה מעו"י של י"ג לאנוסים ולבחורים שלא להתענות משחשיכה יותר מדאי". ולכאור' לפי המבואר בפנים הקריאה דמגילה בי"א ובי"ב ובי"ג אינו אותו הקריאה להראב"ד כמו קריאת המגילה בי"ד, וא"כ למה התיר הראב"ד לקרות המגילה מוקדם בי"ג (וכבר האריך בזה בשקו"ט עצומה ידידי הרב מרדכי פרקש בהעו"ב בפורים בשנה שעברה)

והרי"ז מתאים לשיטתם דהרמב"ם סב"ל דהעיקר הוא לברר העולם ובמילא מחשיב ביותר קריאת המגילה דאנשי הכפרים, [ובפרט לפי המבואר בחסידות הובא בלקו"ש הנ"ל הרי קריאת המגילה דכפרים רומז לבירור דרגות הכי תחתונות בעולם הזה עולם העשיה יעו"ש האריכות], ובמילא סב"ל דקריאת המגילה דאנשי הכפרים היא אותו הענין דקריאת המגילה בי"ד דאנשי הכרכים, [ועד כדי כך שבה מתחילים כל מסכתא מגילה דמגילה נקראת בי"א, כי עיקר ענין הפורים הוא לברר דרגות הכי תחתונות וכפי שמבאר בשיחה הנ"ל], משא"כ להראב"ד סב"ל דהוה להו רק תשלומין לראשון.

ו. ולפיכך הראב"ד לומד דזה שרב הורה במס' מגילה דכפרים אין קורין אלא בעשרה היא מכיון דהיא רק תשלומין לי"ד אין בה מצות קריאת המגילה כהרגצובי הנ"ל רק הענין דפרסום הנס, ובמילא מובן למה קורין רק בעשרה.

אבל בי"ד צריך לחזר אחרי עשרה כי הלא גם בי"ד ישנו הענין דפרסומי ניסא אבל אעפ"כ אם אי אפשר למצוא עשרה בפורים יקרא ביחיד, כי בפורים חוץ מפרסומי ניסא ישנו גם חובת הקריאה המתקיימת ג"כ בקריאת יחיד וכדברי הרגצובי הנ"ל.

ז. משא"כ להרמב"ם הרי גם בי"א ובי"ב ישנו להענין דמצות קריאת המגילה וע"כ הוקשה לו ביותר למה הכפרים קורין רק בעשרה הרי גם להם יש המצוה דקריאת המגילה א"כ יקראו ביחיד כדי לקיים מצות קריאת המגילה.

ולפיכך פי' הרמב"ם דזה שכפרים צריך עשרה אינו משום ענין דפרסום הנס וכפי שמשמע מדברי הגמ' פסחים (קיב, א), גבי ארבע כוסות "לא נצרכה אלא אפילו לרבי עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודי שיקח מן התמחוי" הרי גם בד' כוסות ישנו להענין דפרסומי ניסא ואין חוב לשתותו בעשרה^{2,3}.

יעו"ש וש"נ) אבל הרי כידוע השגות הראב"ד על בעל המאור אינו אותן ההשגות של הראב"ד על הרמב"ם ואכ"מ.

² וראה בזה באורך בנוגע לד' כוסות בס' אגורה באהלך לר' מרדכי פרקש סי' לה.

אלא להרמב"ם החיוב לקרותו בעשרה הוא משום דכל הסיבה דתקנו להם חכמים לקרותו מוקדם הוא משום שאז הם מתכנסים בעשרה לקריאת התורה, א"כ תיקנו להם קריאת המגילה כדי לחזקם ולעודדם בקריאת התורה שלהם בעשרה דוקא וכלשון המשנה במגילה דאין קורין בתורה בפחות מעשרה וזוהי גדר התקנה⁴, וא"כ לשיטת הרמב"ם מובן למה בפורים אין ענין כלל לחזר אחרי עשרה כי פרסום הנס יתקיים מבלי עשרה ג"כ והחיוב בעשרה הוא רק תקנה לבני הכפרים שיקראו בתורה בעשרה⁵.



³ אולם ברש"י מגילה (ה, ע"א) פי' באו"א כי הסיבה דפורים א"צ עשרה כי מכיון שכל בני ישראל קורין המגילה איכא פרסום הנס בלי עשרה משא"כ ב"א ובי"ב ובי"ג צריך עשרה דוקא לפרסום הנס, ועד"ז י"ל לפירושו בארבע כוסות כיון שכל בני ישראל שותין ארבע כוסות יש פרסום הנס מבלי עשרה. אבל להרמב"ם י"ל דאם כל בני הכפרים קורין ג"כ יש פרסום הנס מבלי עשרה והסיבה דצריך עשרה הוא משום גדר התקנה לעזור לבני הכפרים בקריאת התורה שלהם.

⁴ וידוע השקו"ט ברש"י ריש מגילה דא' מבני העיר קורא לבני הכפרים והשיג ע"ז הר"ן דאיך יכול אחד שאינו מחוייב בדבר להוציא אחד שמחוייב בדבר, וביאר בזה ידידי הרב אליהו זילבערשטיין בהעו"ב עפ"י דברי הרגצובי הובא לעיל שבקריאת הכפרים ליכא המצוה דקריאת המגילה רק הענין דפרסומי ניסא וממילא מובן שא' מבני העיר יכול לקרות להם המגילה אפי' שאינו מחוייב בדבר כיון שאינם עושין המצוה דקריאת המגילה רק הענין דפרסום הנס. ולשי' הרמב"ם י"ל דזה גופא היתה התקנה לעודדם בקריאת התורה שלהם ושיהי' בעשרה דוקא ושאחד מבני העיר יעזור להם בקריאתה.

⁵ ועפ"י שי' הרמב"ם יתיישב קושיית בעל המאור במגילה שם למה לא תני קריאת המגילה בהדי אלו שאין קורין אותן אלא בעשרה כי אין זה ענין כלל לקריאת המגילה רק תקנת הכפרים. ופשוט.

הלכה ומנהג

סוף זמן קידוש לבנה

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

ברשימת הרב יעקב לנדא¹:

עטר"ת ליל ש"ק בשלח י"ח שבט.

איזה מאנ"ש, וגם אני בתוכם, לא קידשו את הלבנה. ובליל ש"ק היתה לבנה. ונכנסתי אחר חזרת המאמר 'אז ישיר' לכ"ק שליט"א, בעת סעודת קדשו, לדרוש מפיו הק', אם לקדשה אז. והשיב לי:

אין דערינען איז פראנען [א] גאנצע אריכות. ר' דוד אופנהיים, איז פאראן זיינע א תשובה א גרייסע, און ער זאגט אז מען זאל יע מקדש זיין. נאר דער שבות יעקב זאגט אז ניט. פון ר"ד אופנהיים איז פראנען וועגין דעם אסאך, און ער זאגט אז ס'איז ניטא קיין תחומין, און אלע תפלות גייען. נאר דער שבות יעקב איז זיך גאר קאלט און זאגט אז ניט.

[= בענין זה יש אריכות גדולה. יש תשובה ארוכה מר' דוד אופנהיים [בשו"ת שבות יעקב דלהלן], ולדעתו יש לקדש. אלא שהשבות יעקב [ח"ג סי' לא] אומר שלא לקדש. מר' דוד אופנהיים יש בזה הרבה, ולדבריו אין תחומין וכל התפלות עולות. אלא שהשבות יעקב 'קר' לחלוטין, ואומר שלא לברך].

ושאלתי: הנה כל זה הוא מטעם שבת, אולם הלא היום כבר גם אחר הזמן.

והשיב לי: אה, היינט איז שוין נאכין זמן אויך [= אה, היום כבר גם אחר הזמן!].

¹ 'כפר חב"ד' גליון מס' 986 עמ' 35 ואילך.

והתחיל לחשוב כמה הוא אחר המולד, וסוף זמן קידוש לבנה היה בליל ו'.

ואמר: איז שיים גלייכער מארגן ווי היינט. דאס איז גיווען אמאל פארן טאטין, האט מען מקדש געווען אויפן 17-טן מעת-לעת. נאר שבת האב איך עפעס קיינמאל ניט גיזעהן. דאס איז אמאל גיווען אין ליובאוויטש, נאר שיים נאכ'ן טאטען, האט דער עולם מקדש געווען די אנדערע נאכט סוכות. איך האב שוין פריער מקדש געווען, עס האט זיך געמאכט אז זי איז גיוועזין פריער, האב איך מקדש גיווען. נאר דער עולם האט מקדש גיוועזין יעמאלט, דיא אנדערע נאכט סוכות. [והזכיר לי איזה רב שהורה אז כן].

[= אם כך, עדיף כבר מחר על היום. כך היה פעם בפני האבא, קידשו ביממה הי"ז. אבל שיקדשו בשבת, זאת משום מה לא ראיתי מעולם. כדבר הזה אירע פעם בליובאוויטש, כבר אחר זמנו של האבא, ה'עולם' קידש את הלבנה בליל שני של סוכות. אני עצמי קידשתי לפני כן, נזדמן שהלבנה נראתה לפני כן ואני קידשתי. אבל ה'עולם' קידש אז, בלילה השני של סוכות. [והזכיר לי איזה רב שהורה אז כן]].

נאר מיר האט מאדיעווסקי מעיד גיוועזין, אז ר' ישראל נח האט גיהייסן מקדש זיין די אנדערע נאכט פסח. נו, איז דאך שבת אויך אזוי. עס איז דער זעלביגער טעם. נאר איך האב קיינמאל ניט גיזעהן אז מען זאל מקדש זיין שבת, און עס איז עפ"י טאקי שווער.

[= אלא ש[הרב] מאדיעווסקי העיד בפני, שר' ישראל נח [בן הצ"צ] הורה לקדש בלילה השני של פסח. נו, אם כן כך הוא גם בשבת, שהרי טעם אחד לשניהם. אלא שמעולם לא ראיתי שיקדשו בשבת. והרי זה באמת דבר לא קל].

דאס איז גיווען פארין טאטין אז אויפן 17טן מעת-לעת איז מען אויפגישטאנען פאהר טאג, און מען האט מקדש גיוועזין. דער טאטע פלעגט דאך אויף שטיין פאהר טאג, און אונז האט מען אויפגיוועקט. מיא האט א גאנצע נאכט געהיט. יעמאלט האט דאס פייוויש (כמדומה) צוא געהיט - בא אונז איז גיוועזין אידישע סטאראזשין - איז מען אויפגישטאנען פאהר טאג און מען האט מקדש גיוועזין.

[= מעשה שהיה לפני האבא, שביממה הי"ז השכימו קודם אור היום וקידשו. האבא עצמו היה רגיל להשכים קודם אור היום, ואותנו העירו. כל הלילה 'שמרו' [לראות אם תצא הלבנה]. אותה שעה פייוויש (כמדומה) 'שמר' - לנו היו שומרים יהודים - השכימו קודם אור היום וקידשו].

איז שיים גלייכער מקדש צו זיין מארגין אז זיא זאל זיין. מארגען איז נאך דער 17 טער. דער מולד איז גיוועזין 12 אזייגער, קען מען נאך מארגן מקדש זיין.

[= אם כן, עדיף כבר לקדש מחר כשתיראה הלבנה. מחר היא עדיין היממה הי"ז. המולד היה בשעה 12, ניתן עדיין לקדש למחר].

בתוך הדברים אמר: "אויפין 16 טען שטייט אין והשיב משה². נאר דאס איז גיוועזין דיא מעשה פארן טאטין". [= על ט"ז [למולד] כתוב ב'והשיב משה'. אבל כך היה המעשה לפני אבא].

בתוך הדברים אמרה הרבנית תחי', שזכורה שיצאו עם ספרים³.

והשיב כ"ק שליט"א: "דאס איז דאך גאהר שפעט. נאר דאס איז גיוועזין אזיי טאקי". [= כך נוהגים כשהאיחור גדול ביותר. אבל באמת כך היה].

ושאלתי: "אהן תחבולות - פון א גמרא, א אלפס? [= ללא תחבולות - לומר מתוך הגמרא או מתוך אלפס?]

והשיב: "ניין, אהן תחבולות. אויף דערוף דארף מען דאך ניט האבן דוקא 17 טען, דאס קען מען אללע מאהל". [= לא, ללא תחבולות. לזה אין צריכים י"ז בחודש דוקא, כך הרי יכולים לעשות בכל זמן].

ע"כ.

² צ"ל 'השיב משה' (להג"מ ר"מ טייטלבוים, לבוב תרכ"ו), והוא שם סי' יד. [שו"ת והשיב משה, להג"מ משה כהן, נדפס בירושלים תשכ"ח].

³ ראה הנסמן ב'ילקוט אוהב ישראל' (ע' קסג אות מ); 'אבני זכרון' (לובלין) עמ' ערב אות כה (הערת המהדיר ב'כפר חב"ד' שם). וע"ע ס' משמרת שלום (קידנוב, סי' לא, ו) וס' דרכי חיים ושלום (אות תצה), שכן נהג ה'חווה' מלובלין.

וב'התקשרות' (גליון תשמז) מציין לרשימה זו, אך "מכיון שהוראה זו היא חידוש גדול שלא מצאנו לעת-עתה בפוסקים", על כן ביקש לברר אולי נפלה כאן טעות כלשהי וכו'. ושוב מעיר (בגליון תשמח) מזכרונות הרב פרלוב (לקוטי סיפורים - עמ' קצג במהדורת תשס"ב) איך שבליובאוויטש קידשו כמה פעמים בליל ט"ז מתוך גמרא סנהדרין.

ורציתי להעיר:

בשו"ת השיב משה (או"ח סי' יד) בתחילת דבריו כתוב להתיר הקידוש עד יום י"ז. אך הוא טעות הדפוס דמוכה, כי בדבריו שם מצטט מס' שיירי כנסת הגדולה (או"ח סי' תכו) בשם המאירי ועוד, ושם כתב להתיר עד "יום י"ו". וכן המשך דברי ה'השיב משה' סובבים על דברי הגמרא (סנהדרין מא ב), שלדעת חכמי נהרדעא הרי זמן אמירת ברכה זו הוא עד יום ט"ז.

ברשימתו מצטט הר"י לנדא את דברי כ"ק אדמו"ר הרשב"ב נ"ע, שנימק האפשריות לקדש הלבנה במוצאי ש"ק: "המולד היה בשעה 12, ניתן עדיין לקדש למחר". ולענ"ד, לפני שנסיק מ'מעשה רב' דנן הנהגה למעשה, הרי צריכים להבין ההשלכה של העובדא שהמולד היה בשעה 12.

ובעיוני וחיפושי בזה נסתבכתי עוד יותר: המסופר בזה הוא אודות שנת עטר"ת. וברשימת המולדות שבסדור אוצר התפלות מופיע עת המולד של שבט שנת עטר"ת: ליל ה', שעה 3, ו-57 מינוט [= קרוב לשעה 4 בבוקר של יום ה'], ואף ראש חודש הוא ביום ה'. וא"כ איני מבין הנאמר בזה ש"המולד היה בשעה 12"⁴. ואולי אמר הרבי שהמולד היה אחר שעה 12 - ובמילא עד חצות שבמוצאי שבת יהא עדיין תוך המעט-לעת ה-17. וילע"ע.

ולגופו של הדיון: הנה לדעת הטור (או"ח שם), הא דקאמרי נהרדעי שיכול לקדש עד ט"ז: (1) היינו עד י"ו ולא י"ו בכלל; (2) הני י"ו משעת המולד מונין אותם. ברם דעת המאירי (שהוא המקור והיסוד של ה'השיב

⁴ ואף כי עת המולד נאמר על האופק של ירושלים או קרוב לו, אך בין רוסטוב (קו אורך 39.4) לירושלים (קו אורך 35.2) יש הבדל של רק 17 מינוט (בערך).

משה' להקל בזה) מבואר בלשונו (הובא ב'חמרא וחי' לסנהדרין שם) דשיעור "עד שתמלא פגימתה . . הוא יום י"ו בחודש". והיינו שהוא סובר: (1: "עד ועד בכלל"; 2) שאנו מונים הימים לימי החודש, לא מן המולד. ולדעתו צריך לומר שעד יום י"ו ועד בכלל אין הפגימה של הלבנה ניכרת, ולכך רשאים עדיין לברך על חידושה⁵.

ואם כנים הדברים איכא למיקשי: תינח כשר"ח נקבע ביום המולד. אך פעמים שר"ח נקבע למחרת המולד, ומ"מ נהרדעי קאמרי סתמא, שעד י"ו בחודש ועד בכלל אפשר לקדש. ומזה יש להסיק שאף ביום הי"ז מן המולד אמרינן עדיין שאין הפגימה של הלבנה ניכרת, ורשאי לברך.

ואולי זהו ההסבר למאי דנקיט כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע לברך גם ביממה ה-17 [מן המולד]. ובנדון העובדא דשנת עטר"ת: המולד היה סמוך לשעה 4 בבוקר של יום ה', ובאותה שעה בבוקר של יום שבת פרשת בשלח נמלאו 16 מעת-לעת. ונמצא שבמוצאי שבת היה עדיין בתוך היממה ה-17, אף על פי שכבר נמנה אז ליום הי"ח לימי החודש.

אגב: ה'שבות יעקב' הנ"ל מצטט מס' הלכה ברורה⁶ שכתב (בסי' תכו): "והאמת דאם חל במוצאי שבת אז אין מדקדקין אחרי מעט שעות, לפי דאז מקדמינן גם כן אף קודם זמן לדעתי, דהרי עיקר מקדשין אותה במוצאי שבת ולא זולת זה". אך ה'שבות יעקב' תמה עליו, שלא נתן שיעור לאי-דקדוק זה.

ומה שתמה הרב הכותב מזכרונות הרב פרלוב ממה שנהגו אנ"ש בליובאוויטש, שבליל ט"ז קידשו מתוך הגמרא - מובן שאין בזה שום סתירה להמסופר בידי הר"י לנדא - בר סמכא ביותר - מדברי כ"ק אדמו"ר

⁵ וכ"כ לבאר בס' נוצר חסד (להרה"ק מקאמארנא) על מסכת אבות (פ"ד מ"ה), ע"ש. והוכיח שם עוד ממה שבהגהות אשרי לסנהדרין שם דן על תאריך שטר הנכתב בימי ראש חודש. ומוכח דימי ז' וי"ו בסוגיין בימי החודש מיירי, לא מן המולד. ועוד כתב שם - בשם הגאונים רב חמאי, רב שרירא ורב האי - שאפילו אם נראית פגימת הלבנה, אך לבנה העליונה לא נפגמה עד עבור ששה עשר מהחודש (הובא בדרכי חיים ושלום שם).

⁶ ראה רמב"ם הלכות קידוש החודש פ"ז ה"ב. וראה גם פיה"מ להרמב"ם ראש השנה פ"ג סוף מ"א.

⁷ ספר שאדה"ז מציין אליו בקו"א (סי' לב, ה; סו, א; רמד, ה).

הרשב"ב נ"ע בנדון. ומכל סגנון דברי הרבי נ"ע מסתבר שבההיתר לקדש ביממה ה-17 בלא תחבולה, התכוין בזה להוראה והנהגה פשוטה, לא הוראה רק ליחידי סגולה.

הנהגת כ"ק אדמו"ר זי"ע: וכעת שמעתי מפי הרי"ל גרונר שי', שבחורף דשנת תשי"א, בעת שעדיין אמרו קדיש אחרי ההסתלקות של כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע, אירע שלא נראית הלבנה עד ליל י"ז לחודש⁸, ובהיותם בחוץ פנה הרש"ג אל גיסו, כ"ק אדמו"ר זי"ע, ושאל: "ווי אזוי דארף מען טאן?" [= איך לעשות כעת], וענהו הרבי להתחיל בהמלים "תנו רבנן"⁹ ולהמשיך בנוסח הברכה כפי שהוא בהסדר, בשם ומלכות.

הרי שלא סמך לברך ביממה הי"ז בלי תחבולה^{10,11}.



⁸ בשנת תשי"א חל י"ז מרחשוון בשבת, ומסתבר אפוא שהנ"ל אירע בחודש כסלו, שי"ז בו חל ביום ראשון (כי ב"ז טבת כבר הפסיקו לומר קדיש). [חשובן המולדות לשנת תשי"א אינו תח"י לע"ע].

⁹ בגמ' סנהדרין (מב א) לא נאמר בזה "תנו רבנן". גם לפי זה חסרים מלות החיבור. ואולי אמר אז (כלשון הטור ר"ס תכו): "אמר רבי יהודה, הוראה לבנה בחידושה אומר: ברוך אתה...".

¹⁰ רשימת הרב לנדא הנ"ל נכתבה [ונשלחה לכ"ק אדמו"ר הרי"צ] בשנת תרצ"א. ואין בידי לברר אם היה למראה עיני כ"ק אדמו"ר זי"ע – בשנת תשי"א או גם אחרי זה.

¹¹ ומדי דברי פסוק 'נער הייתי': בגליון תשמז חקר לסיבת המניעה בנוסח דידן מלומר פסוק 'נער הייתי' בסוף ברכת המזון. ויש לומר בפשטות, שאמירת פסוק זה אינה שווה לכל נפש, כי אם לזקנים.

סתימת חלון: בגליון הנ"ל, במדור 'ניצוצי הרבי' בסופו, מסופר אודות סתימת החלון [שבין זאל הקטן שב-770 לה'חדר שני], שבכדי לחשוש להנאמר בצוואת רבי יהודה החסיד הורה כ"ק אדמו"ר זי"ע לעשות בו חור, אפילו כגודל המחט. וראוי היה להרב המלקט להעיר שבמקום אחר (שערי הלכה ומנהג ח"ג ע' מו) מביא הרבי בשם כ"ק אדמו"ר הרי"צ נ"ע להשאיר חלל של כטפח ומחצה, ע"ש. וכבר עמד על קושיא זו העורך של ס' 'בית חיינו 770' (היכל מנחם, ירושלים, תשס"ד - ע' 227), ורצה לתווך שבסיפור דגן הנידון דובר על סתימה עראית - ולזה די גם בחור כגודל המחט, ואילו המדובר במכתב ק' הנ"ל הוא בסתימה קבועה - ולזה צריך לשייר שיעור גדול הרבה יותר. וילע"ע.

החזרת קדירה ע"ג כיריים מכוסים עם "בלעך" פח*

הרב ישראל יוסף הכהן הענדל

שליח כ"ק אדמו"ר לאה"ק ורב קהילת חב"ד - מגדל העמק

שאלה: האם אפשר להחזיר קדירה שעדיין חם ע"ג כיריים שמכוס עם "בלעך" פח, אם לא הקפידו על תנאי חזרה?

תשובה: אאמו"ר ז"ל פסק (ספר זכרון ויטע אשל) הוצאת מוסד הרב קוק) עמוד תר"ו, ספר זכרון תפארת יהודא קלמן ח"א עמוד 313) שאפשר להחזיר את הקדירה על הכיריים שמכוסה עם בלעך לכתחילה, אם האוכל עדיין חם בלי תנאי חזרה, עפ"י מ"ש אדמוה"ז בשו"ע סי' רנ"ג ענין כ"ו, וז"ל:

"המשכים בבקר וראה שהקדיחה תבשילו שבקדרה שעל פי הכירה שאינה גרופה וקטומה שהשהה עליה באחד מדרכי ההיתר שנתבארו למעלה, ומתיירא פן יקדיח יותר יכול להסיר הקדרה מהכירה ולהניח קדרה ישנה ריקנית על פי הכירה [ולא] חדשה מטעם שיתבאר בסי' תק"ב ואז ישים הקדרה שהתבשיל בתוכה על גבי הקדרה הריקנית ואין כאן איסור במה שמחזיר בשבת לכירה שאינה גרופה וקטומה דכיון שהקדרה הריקנית סותמת פי הכירה תחת הקדרה שהתבשיל בתוכה הרי זה כגרופה וקטומה.

וכן מותר ליתן תבשיל בשבת על פי קדרת חמין הטמונה על גבי האש (שבכירה), ע"ד שיתבאר בסי' רנ"ז אף על פי שהיד סולדת שם, ואין חוששין לחיתוי בגחלים כיון שהקדרה מפסקת בין תבשיל זה להגחלים.

ואפילו אם הסיר תבשיל זה מהכירה מבעוד יום, ולא היה בדעתו להחזירו, והניחו על גבי קרקע, ואפילו פינהו מקדרה לקדרה, ואפילו הוא תבשיל ישן ונצטנן לגמרי, אלא שהוא בענין שאין בו משום בישול כגון שאין בו מרק שאף שבכל אחד מאלו, אסור להחזירו בשבת אפילו על גבי כירה הגרופה וקטומה, מפני שנראה כמבשל לכתחלה בשבת מכל מקום

*לע"נ אאמו"ר הרה"ג הרה"ח וכ' הרב יצחק בן הרה"ח ישראל יוסף הכהן ז"ל ליארצייט השני ב"ב אדר.

כשמניחו על גבי הקדרה שעל גבי הגחלים (שבכירה) אינו נראה כמבשל לכתחלה לפי שאין דרך בישול בכך.

ולפי זה יש לומר, בתנור שלנו שיש עליו מעזיבה - שאף אם אינו גרוף וקטום, וכן תנור בית החורף שאינו גרוף וקטום, ואפילו האש בתוכו - מותר ליתן על גביו בשבת אף על פי שהיד סולדת שם כלי מה שמותר ליתן על פי קדרה הטמונה על גבי הגחלים, כיון שהמעזיבה מפסקת בין האש להקדרה שהתבשיל בתוכה.

ויש אומרים, שאע"פ שאין היד סולדת שם, צריך שיניח עתה שום דבר תחת הקדרה להפסיק בינה להגחלים שבתנור כדי שיהיה לו היכר בזה, ולא יבא לחתות, אבל המעזיבה שהיא עשויה מכבר, אינה חשובה הפסק והיכר למונעו מלחתות וכן עיקר.

ומכל מקום, קודם שהוסק התנור נהגו להקל ליתן על גביו בלא הפסק, אע"פ שיתחמם אח"כ כשיוסק, ואז יהיה חשש שמא יחתה, אעפ"כ אין למחות בידם כיון שיש להם על מי שיסמוכו. עכ"ל.

וגם בספר נזר ישראל מקראי קודש (ס"ו ח"ז סעיף י"א אות י"ב) פסק, שאין חילוק בין קדרה המפסקת לבין דבר אחר המפסיק ע"ג התנור, שמותר כמו בסמוך אצל מדורת אש. ועיין ג"כ בהל' שהי' והטמנה בקצרה בסוף סי' רנ"ט בשו"ע אדמוה"ז, שמשוה דין סמוך לתנור ודבר המפסיק שעל התנור במקום האש, שההיתר שוה בשניהם משום היכר שלא יחתה, ומשום שאין דרך בישול בכך.

כללא דמילתא: דשהי' וחזרה בשבת, דהנה יש ב' ענינים שצריכים להשמר ולהזהר, והוא:

(א) ענין בישול בשבת, היינו אם אינו מבושל עדיין כל צרכו, או אפילו כשנתבשל כל צרכו, אלא שהוא דבר לח וצונן, שיש בזה משום בישול אחר בישול.

(ב) אפילו בדבר שאין בו משום בישול אחר בישול כמו דבר יבש, אפילו הוא קר או דבר לח אם הוא חם קצת. הנה אפילו על גבי כירה גרופה וקטומה אסור להחזיר, משום דמיחזי כמבשל לכתחלה בשבת.

(ג) כללות החשש דשמא יחתה.

והנה, ליתן או להחזיר ע"ג התנור בהפסק איזה דבר בין האש לקדרה, דבר שנתבשל כל צרכו והוא לח וחם קצת, או יבש אפילו קר, אז אין חשש בישול, ולא החשש דמחזי כמבשל לכתחלה, משום דאין דרך בישול בכך, ואין עוד חשש דשמא יחתה, כי הדבר המפסיק חשוב היכר שלא יבוא לחתות, ובפשיטות שההפסק פה הוא ג"כ סימן שלא יהי' מחזי כמבשל. וזה מוכח:

(א) דהלשון בשו"ע הוא שצריך להניח שום דבר תחת הקדרה ואינו מפורש שיעור העובי איך יהי',

(ב) אנו יודעים זאת מהמוחש, כי בכל שנה כשאנו בביה"ד מצווים לאלו שמכשירים התנור של חמץ על פסח, ואנו רוצים שישמו פח ע"ג כל התנור אף במקום האש, הם טוענים, כי קשה להבישול, והם רוצים דוקא לחתוך את מקום הפח שכנגד האש, הרי שאין דרך לבשל בהפסק פח ג"כ. ע"כ.

והנה עפ"ז, כשהכיריים מכוסה עם פח אין בזה חשש שמא יחתה בגחלים כיון שהוא גדול וקטום, וכן אין חשש של מיחזי כמבשל כיון שאין זה דרך בישול על הפח וגם מפריע לבישול, והיות שבתבשיל עדיין חם אין בזה משום מבשל, ולכן אפשר להחזירו על הפח אעפ"י שלא הקפידו על תנאי חזרה, אפי' לכתחילה,

והנה רבינו מביא שם ד' אופנים, (א) קדירה עם תבשיל ע"ג קדירה ריקנית, (ב) תבשיל ע"ג קדירת חמין שעל האש, (ג) תבשיל ע"ג מעזיבה שעל התנור, (ד) ע"ג תנור של בית החורף, שבכל א' מאלו אפי' אינו גרוף וקטום מותר לשים ע"ג כל מה שאין בו משום בישול, ואין חוששין למיחזי כמבשל כיון שאין דרך בישול באופנים אלו ואי"צ תנאי חזרה לכתחילה.

ובקו"א שם ס"ק י' מבאר רבינו שזה עפ"י המגן אברהם שסובר שאי"צ תנאי חזרה וחולק על הב"י והרמ"א שסוברין שבקדירה ע"ג קדירה ריקנית כן צריכים תנאי חזרה.

ואח"כ ממשיך רבינו, דאף אם תימצא לומר שאף לפי מסקנת המג"א שם בסי' שי"ח, אפילו הכי בס"ג לא שרי אלא בתנאי חזרה, משום דתוך הקדרה הריקנית גרע טפי מעל גבי קדרה הטמונה או על גבי המיחם שעל

האש, ולא מהני הקדירה הריקנית אלא לענין דהוה לי כגרופה אבל לא לענין להושיב בתחלה, מכל מקום על גבי התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לתוך הקדירה הריקנית. ואף אם תמצוי לומר דהא דגרע טפי בקדירה ריקנית היינו משום שהיא ככירה, שהכירה הוא מקום הראוי לבישול בתחלה הוא משום שנראה כמבשל לכתחלה כמ"ש רז"ה ור"ן, מכל מקום על גבי תנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול כלל בתחלה ודמי ממש למיחם שעל האש, אם לא משום היכרא כמו שכתב המג"א.

כלומר, דאף אם תימצוי לומר שלא כנ"ל שקדירה ריקנית דומה לקדירת חמין או מיחם שעל האש ואי"צ תנאי חזרה לדעת המגן אברהם, אלא שבקדירה ריקנית כן צריכים תנאי חזרה ואינו דומה כנ"ל יש לומה בזה שני סברות למה קדירה ריקנית שונה מהנ"ל:

(א) כיון ששם את הקדירה בתוך קדירה הריקנית הרי ראה כקדירה אחת ואין פה היכר ולכן יש לחשוש למיחזי כמבשל וצריך תנאי חזרה,

(ב) כיון שמבנה הכירה דומה לקדירה וא"כ נראה כאילו שם את הקדירה על כירה ולכן יש לחשוש למיחזי כמבשל, וא"כ אפשר להסתפק בע"ג קדירה ריקנית משא"כ בשאר האופנים.

וראיתי שיש מדייקים בזה (ראה בציונים לקו"א בהוצאה חדשה של שו"ע אדמוה"ז):

(א) היות ורבינו מסתפק בקו"א בקדירה ע"ג קדירה ריקנית אם צריך תנאי חזרה יש להחמיר בזה, וכן בקדירה ע"ג כיריים מכוסה עם פח אעפ"י שאין שום צורך בישול ע"י הפח, אבל מכיון שאין הפסק של אוכל בין הקדירה להאש כמו שיש בע"ג קדירה שעל האש או מיחם שע"ג האש יש להחמיר גם בזה שצריך תנאי חזרה, ואפשר להתיר בלי תנאי חזרה רק במניח תבשיל ע"ג קדירה מלאה או במיחם מלא שע"ג האש. כמו שסבורים הב"י והרמ"א,

(ב) שרבינו מחדש שיש 2 גדרים דרך בישול ומקום הראוי לבישול שאם המקום ראוי לבישול כלומר שאפשר לבשל בו דבר חי מהתחלה צריך תנאי חזרה, אעפ"י שאין הדרך לבשל שם וא"כ בכיריים שמכוסה

עם פח אעפ"י שאין הדרך לבשל כל אבל מכיון שאפשר לבשל ע"ז צריך תנאי חזרה,

ג) שיש מקום הראוי לבשל דבר חי מהתחלה, ושי מקום שאפשר לגמור את הבישול אבל לא לבשל מהתחלה. ולפי"ז רוצים לחלק שע"ג קדירה מלאה א"א לבשל המתחלה ואפשר רק לגמור את הבישול ולכן אי"צ תנאי חזרה משא"כ ע"ג קדירה ריקנית יכן כיריים מכוסה עם פח אפשר לבשל דבר חי מהתחלה ולכן צריך תנאי חזרה,

ד) א"א לומר שהפסק של פח דק בין הקדירה לאש יעזור שלא נחשוש למיחזי כמבשל, כיון שאין הדרך לבשל כך, כי הרי כל כירה שהיא גרופה וקטומה אין הדרך לבשל בו, ואעפ"י"כ חוששין למיחזי כמבשל.

ולפענ"ד, א"א להעמיס את זה בדעת רבינו, כי דברי רבינו מאד ברורים ומאירים כשמש וכמ"ש אאמו"ר ז"ל שבכיריים שמכוסה עם פח אי"צ תנאי חזרה וכדלהלן,

א) בשו"ע מדמה רבינו תנור בית האוכל וע"ג מעזיבה למיחם שע"ג האש ולקדירת חמין שע"ג האש,

וכן בקו"א כותב רבינו "ע"ג המעזיבה המפסקת או דבר אחר המפסיק ע"ג התנור", "מ"מ ע"ג התנור ודאי דפשיטא דדמי טפי לעל גבי המיחם מדדמי לקדירה ריקנית", "מ"מ ע"ג התנור פשיטא דאינו מקום הראוי לבישול בתחלה ודמי ממש למיחם שע"ג האש", הרי מפורש יוצא מפי רבינו שע"ג מעזיבה או ד"א המפסיק או תנור בית החורף דומים ממש לע"ג המיחם או קדירת חמין שע"ג האש, וכל השקו"ט בקו"א שמסתפק שקדירה ריקנית אם גם הוא דומה להנ"ל ובזה יש שני סברות לומר שאינו דומה להנ"ל: 1) כיון ששם בתוך הקדירה הריקנית אין בזה היכר כי נראה לקדירה א'. 2) כיון שמבנה הכירה נראה כקדירה וא"כ נראה ששם את הקדירה על הכירה ולכן חוששין למיחזי כמבשל אבל זה ברור שכל הספק הוא דוקא בקדירה ריקנית בגלל הצורה שלו ולכן אעפ"י שאין הדרך לבשל ע"ג קדירה ריקנית יש לחשוש למיחזי כמבשל משא"כ בכיריים מכוסה עם פח הרי"ז ממש מ"ש רבינו "או דבר אחר המפסיק ע"ג התנור" וכן אין שום שיעור בעובי דבר המפסיק וכלשון רבינו "צריך שיניח עתה שום דבר תחת הקדירה להפסיק בינה להגחלים", וכמ"ש לעיל מהנזר ישראל, משא"כ בכירה שגרופה וקטומה חוששין למיחזי

כמבשל כיון שהרואה שמתזיר הקדירה ע"כ הכירה אינו יכול לראות אם היא גרופה או קטומה, וד"ל.

(ב) א"א לומר שרבינו סובר שיש שני גדרים דרך בישול וראוי לבישול כי -

(1) רבינו מדמה תנור בית החורף למיחם או קדירת חמין שע"ג באש, ובתנור בית החורף מוכח להדיא שזה מקום הראוי לבישול מהתחלה כמ"ש בשו"ת תרומת הדשן סי' ס"ו (הובא ברמ"א סעיף ה' ובשו"ע רבינו כאן סעיף כ"ח) שמותר לשים ע"י עכו"ם קדירה אפי' נתקרה לגמרי על תנור בית החורף לפני ההסקה, ואעפ"י שאח"כ מבערת התנור ונרתחים הקדירות כיון שהעכו"ם אינו מתכוין להדליק התנור כדי לבשל אלא לחמם הבית והוא אינו מתכוין בשבות דרבנן דמותר, הרי רואים מפורש שעל תנור בית החורף מגיע לידי רתיחה שזהו תהליך הבישול בתחילה וראוי לבשל בו דבר חי בתחילה, ואעפ"י כ"א"צ תנאי חזרה לכל הדעות. וגם בקו"א אינו מסתפק בזה כנ"ל, וא"כ אם אומרים שמקום שאפשר לבשל בו צריך תנאי חזרה, הרי גם בזה צריך להיות תנאי חזרה, אלא ע"כ שהפ"י ראוי לבשל הוא שהדרך לבשל בו ולא שאפשר לבשל בו.

(2) בקו"א בסופו כותב רבינו "ואיסור הושבה בתחלה הוא משום דנראה כמבשל לכתחילה כמ"ש הרז"ה ור"ן" שהם מוסיפים לכתחילה, וא"כ הרי צ"ל שרבינו מתכוין במ"ש דרך לבשל לכתחילה ומקום הראוי לבשל לכתחילה לפי שיטת הר"נ, והר"נ פוסק שמותר לשים "פנאדיש" (פשטידת בצק עם בשר) על הכירה בשבת לחממו כיון שאין הדרך לבשלו על הכירה אלא לאפותו בתנור, ולכן אין זה דרך בישול ולא חוששין למיחזי כמבשל, וזה לשון הר"נ (שבת י"ט סוף ד"ה ת"ר): "וכן נמי מותר לתת ע"פ קדירת חמין בשבת תבשיל שנתבשל מערב שבל כל צרכו כגון פנאדיש בלע"ז וכיו"ב לחממן ואעפ"י שהיד סולדת בו לפי שאין דרך בישול בכך ואעפ"י שקדירה נתונה על האש ... כן כתב הרשב"א ז"ל ואפשר ג"כ דמה שאין דרכו לאפות ע"ג הכירה כגון פנאדיש וכיו"ב שמותר לחממן בשעת ע"ג כירה או ע"ג כיסוי של ברזל כל שהוא מצטמק ורע שהדבר מוכיח שאינו נעשה אלא בשביל שיתחמם עכ"ל.

זוה לשון הרשב"א (שבת מ,א): "ואעפ"י שאסרו להחזיר ע"ג כירה שאינה גרופה וליתן לכתחילה אפי' בגרופה וקטומה ואפי' דבר חם ומבושל לגמרי התם היינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לפי שדרך בישול בכך אבל כנגד המדורה או בכלי ראשון שאין דרכם של בנ"א לבשל כן ברוב הפעמים אינו נראה כמבשל אלא כמפיג צינה...ומכלל דברים אלו מותר לתת ע"ג קדירה בשבת תבשיל שנתבשל בע"ש כל צרכו כגון פנאדיש וכיו"ב כדי לחממן ואפי' תהא היד סולדת בו ואעפ"י שהקדירה נתונה על האש לפי שאין דרך בישול בכך. " עכ"ל הרשב"א.

וא"כ מפורש יוצא מדברי הר"נ והרשב"א - שמה שקובע אם זה דרך בישול או לא תלוי רק במנהג בנ"א לבשל כך ברוב הפעמים, וא"כ מוכרחים לומר בדעת רבינו שהפי' ראוי לבשל ודרך בישול, הוא כמ"ש הר"נ והרשב"א, שמנהג בנ"א לבשל כך וכל שאין הדרך כך כגון בפנאדי"ש שהדרך לאפותו בתוך תנור ולא ע"ג מותר לכתחילה לשים ע"ג ולא חוששים למיחזי כמבשל לכתחילה, וכן הפי' לכתחילה הוא שזה המנהג בדרך הרגיל ולא בשעת הדחק, כי למעשה אפשר לבשל פנאדי"ש ע"ג הכירה לכתחילה אלא שאין הדרך כך.

3) המציאות הוא שאין מקום שיכול רק לגמור הבישול ולא לבשך דבר חי מהתחלה כל מקום שיכול לגמור בישול יכול גם להתחיל הבישול מהתחלה, רק שיקח יוצר זמן להתבשל, ולכן א"א לחלק כך, וד"ל,

וא"כ מכ"ז ברור שאם הכיריים מוכוּסָה עם עם בלעק אין זה דרך בישול, ועוד יותר זה מפרע לבישול וכמ"ש אאמו"ר ז"ל שבמטבחים ציבוריים התנגדו לשים פח על הכיריים בפסח כיון שזה מפריע לבישול,

וא"כ לדעת רבינו ברור שאי"צ תנאי חזרה על כיריים מכוּסָה בבלעק וכן פסקו למעשה בשו"ת זרע אמת סי' כ"ו ובשו"ת מהר"ח בריסק ח"ב סי' ע"ו (הובא בשו"ת יביע אומר ח"ו א"ח סי' ל"ב, תפלה למשה ח"א סי' ל"ב, שבת כהלכתה ח"א עמוד ת"ק).

ראיתי שיש אחרונים שכתבו לשים צלחת הפוכה על הפח וע"ז מותר לשים את הקדירה לכתחילה בלי תנאי חזרה שכל הדעות כיון שאין דרך בישול כך, אבל אינו מובן כלל מה יעזור הצלחת הפוכה הרי כתב באג"מ או"ח ח"א סי' צ"ג שאם פח א' אינו מספיק אעפ"י שהוא היכר מה יעזור לשים פח שני על הראשון א"כ גם הפח שאין דרך בישול עליו אינו מה

יעזור תוס' צלחת? ועוד מה יעזור הצלחת הרי מי שרואה ששם הקדירה על הכיריים אינו רואה שיש עליו צלחת הפוכה וא"כ אינו עדיף מקדירה לתוך קדירה ריקנית שרבינו מסתפק בו בקו"א, וד"ל.

ולסיכום: לדעת רבינו מותר להחזיר קדירה על כיריים מכוסה עם בלעק להתחילה בלי תנאי חזרה.



אמירה לנכרי בפסיק רישיה

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

כתב אדה"ז בשו"ע או"ח (סי' רעו ס"ט): "אבל לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר יש מתירים אפילו אם אפשר לו בלעדו, בין נר של שעוה וחלב בין נר של שמן, לפי שטלטול הנר אינו אסור אלא מפני שהוא מוקצה כמו שיתבאר בסי' רע"ט וכל מוקצה מותר לטלטלו בטלטול מן הצד כמו שיתבאר בסי' שי"א וכיון שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו. ואין להורות היתר זה אלא לבני תורה אבל לעמי הארץ אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקילו יותר".

והנה מ"ש שמותר אמירה לנכרי שיטלטל נר של שמן דלוק ממקום למקום מפני "שהישראל בעצמו היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר... כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו" - לכאורה קשה ממ"ש אדה"ז (בסי' רסה ס"ו): "אסור ליגע בנר דולק כשהוא תלוי אע"פ שאינו מטלטלו ואין איסור במוקצה בנגיעה בעלמא מכל מקום אסור פן יתנדנד קצת מנגיעתו ומכל מקום אם היה דבר היתר מונח עליו מותר ליטלו מעליו (ובלבד שלא יגע בו בידיו) ואין לחוש במה שמתנדנד הנר ע"י נטילת אותו דבר מעליו, לפי שהוא טלטול מן הצד ואינו טלטול כמו שיתבאר בסי' שי"א. במה דברים אמורים בנר של שעוה וכיוצא בו אבל אם היה נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו

פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה כמו שיתבאר בסי' רע"ז".

הרי בהדיא ש"אם היה נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה כמו שיתבאר בסי' רע"ז" - וכיון שכך, הרי גם לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אם הוא נר של שמן היה צריך להיות אסור, כיון שגם הישראל בעצמו לא היה יכול להביא הנר לכאן בהיתר בטלטול מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה, ואם כן איך אפשר לומר כשמביאו הנכרי באיסור בטלטול גמור אין בכך כלום שלא אסרו לעשות ע"י נכרי בשבת אלא דברים שאין שום היתר לישראל לעשות בעצמו, והרי אם היה נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה, כמו"כ אסור לישראל גם לטלטל את הנר מפני אותה סיבה ממש בטלטול מן הצד, פן יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה?

ונראה לתרץ ע"פ מ"ש אדה"ז במ"א (סי' רנג ס"י): "ואפילו אם גחלים בוערות מקיפות ודבוקות סביב דופני הקדרה אין זה הטמנה כיון שהוא מגולה למעלה אלא שאז אסור לישראל ליטול הקדרה משם בשבת לפי שעל ידי נטילת הקדרה הוא מחתה את הגחלים העליונות ונפולות על התחתונות ומכבות אותן והעליונות הן נבערות מאליהן על ידי חיתוי זה ואף שהוא אינו מתכוין לחתות מכל מקום פסיק רישיה ולא ימות הוא שאי אפשר ליטול הקדרה שלא יחתה הגחלים ומכל מקום מותר לומר לנכרי ליטלה ואף שכל דבר שאסור לעשותו בשבת אסור לומר לנכרי לעשותו מכל מקום כאן שהאיסור נעשה מאליו בלא מתכוין והישראל אינו אומר לו כלל לעשותו אלא שולחו לעשות דבר המותר אם כן אף שמאליו נעשה האיסור הרי לא נעשה בשליחות הישראל שהישראל לא צוהו על ככה והנכרי אינו מוזהר כלל על השבת אלא שאסור לנו לשלחו לעשות איסור".

ומעתה יבואר היטב מדוע מותר לומר לנכרי שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר אפילו בנר של שמן, לפי שאפילו שטלטול הנר של שמן אסור להישראל בעצמו שאינו יכול להביא את הנר לכאן בהיתר בטלטול

מן הצד כגון באחורי ידיו או בין אצילי ידיו וכיוצא בזה מחמת שפן יתננד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה - והיינו כמו שאסור לישראל ליטול הקדרה משם בשבת לפי שעל ידי נטילת הקדרה הוא מחתה את הגחלים העליונות וכו' משום פסיק רישי', ומכל מקום מותר לומר לנכרי ליטלה כיון דאינו אסור אלא לשולחו לעשות איסור ממש, כמו כן בנדר"ד, הישראל אינו אומר לו כלל לעשות דבר איסור, אלא ששולחו לעשות דבר המותר והיינו שייטלטל הנר הדלוק ממקום למקום בלבד שזה בעצם מותר לישראל בטלטול מן הצד, ואם כן אף שמאליו נעשה האיסור שמתננד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה והיה מתחייב הישראל ע"ז משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה, הרי בכאן לא נעשה זאת כלל בשליחת הישראל שהרי הישראל לא צוהו על ככה והנכרי אינו מוזהר כלל על השבת אלא שאסור לנו לשלחו לעשות איסור, וא"ש ולק"מ.



"לזו עלי זאני פורע" בשאר מצוות

הרב איסר זלמן ווייסברג
טורונטו, קנדה

שאלה: מי שרוצה לקנות תפילין מהודרין או ד' מינים מהודרים וכיו"ב ואין לו כסף עבור זה, וגם אינו בטוח שיהי' לו בעתיד הקרוב, האם מותר לו ללוות מאחרים ולסמוך בהקב"ה שימציא לו מעות לפרוע חובו?

תשובה: איתא בביצה (טו, ע"ב) "מאי כי חדות ה' היא מעוזכם' (נחמ' ח, י), אמר רבי יוחנן משום רבי אליעזר ברבי שמעון, אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל בני לזו עלי וקדשו קדושת היום והאמינו בי ואני פורע... תני רב תחליפא אחוה דרבנאי חוזאה כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד יום הכפורים חוץ מהוצאת שבתות והוצאת יום טוב והוצאת בניו לתלמוד תורה, שאם פחת פוחתין לו ואם הוסיף מוסיפין לו. אמר רבי אבהו מאי קראה 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו' (תהלים פא, ד), איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' מאי משמע דהאי

חק לישנא דמזוני הוא דכתיב 'ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה' (בראשית מז, כב)."

וכן מובא להלכה בטור או"ח סרמ"ב "צריך כל אדם לצמצם בשאר ימים כדי לכבד השבת, ואל יאמר היאך אחסר פרנסתי, כי אדרבה אם יוסיף יוסיפו לו, כדקתני תחליפא אחוה דרבנאי חוזהא כל פרנסתו של אדם קצובה לו מר"ה לר"ה חוץ מהוצאת שבת וי"ט והוצאת בניו לת"ת אם מוסיף יוסיפו לו. ואמרי' נמי גבי הוצאת שבת וי"ט אומר הקב"ה בני לוו עלי ואני פורע. וכיון שכן הוא אל ידאג כי נאמן הוא בעל חובו לפרוע לו חובו".

פשטות הדברים מוכיחה שהבטחת "לוו עלי ואני פורע" קאי דוקא על הוצאת שבתות וי"ט והוצאת בניו לתלמוד תורה. וכן משמע בתוספות שם שכ' "כל מזונותיו של אדם קצובים כו' והוצאת בניו לתלמוד תורה - פירוש ר"י הכל נפקי מקראי דלעיל מזונותיו דשבת כדאמר לוו עלי ואני פורע, תורה דכתיב "חדות", ו"חדות" היא תורה, דכתיב 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (תהלים יט)". הרי שכוונת הש"ס דוקא להני תרתי דקאי עליהם קרא ד"חדות ה' היא מעוזכם".

וידידי הג"ר יוסף הלוי ליפשיץ שליט"א, ר"מ פה בטורונטו העיר לי מדברי הר"ן בפ' לולב הגזול (טז, א בדפי הרי"ף), שפירש מה שהביא הרי"ף שם (מב"ק ט, ב) "הידור מצוה עד שלישי . . . עד שלישי משלו מכאן ואילך משל הקב"ה" - "כלומר לוו עני ואני פורע". ומשמע מדבריו דהבטחה זו נאמרה לענין כל המצוות, ל"ד לענין הוצאות שבת וי"ט והוצאת בניו לת"ת. וזה לכאור' דלא כדעת הר"י הנ"ל ד"חדות ה'" קאי רק על הנך תרתי.

וכדעת הר"ן משמע מפסיקתא (סכ"ד ד"ה ולקחת) המובא בטור סתי"ט וברוקח (סש"ז וסרכ"ח כמצוין בב"י שם), דמובא הך מימרא ד"כל מזונותיו של אדם קצובים וכו'" בלי שום קשר להמימרא ד"לוו עלי וכו'", וכ"ה בויק"ר (ל, א), הרי שאין מקורו של הא דמזונותיו קצובים חוץ מהוצאות שבת וי"ט ות"ת מקרא ד"חדות ה'".

והכי משמע מלשון אדה"ו בשולחנו (רמב, ג) שכ' "ואף אם אין לו עכשיו מעות מזומנים אלא חפצים ימשכנם וילוה עליהם והקב"ה ימציא לו לפרוע, ועל זה אמרו רז"ל אמר הקב"ה לוו עלי ואני פורע, כלומר

שאינן הוצאת שבת ויו"ט עולה בחשבון הקצבה שנקצב לו בראש השנה למזונות כל השנה ושאר צרכיו, שכך אמרו חכמים כל מזונותיו והוצאותיו של אדם קצובין לו מראש השנה, שקוצבין לו כמה ישתכר בשנה זו לצורך מזונותיו ושאר צרכיו של כל ימות השנה, חוץ מהוצאות שבתות ויו"ט, שאינן קוצבין עליה כלום אלא אם מוסיף בהוצאת שבת ויו"ט מוסיפין לו. "הרי דהא דמזונותיו קצובים חוץ וכו' ה"ה היסוד להא דל"ו עלי וכו'. ולא כדברי הר"י דהמקור "מזונותיו קצובים חוץ וכו'" היא מדרשת רבי אליעזר ברבי שמעון מקרא ד"חדות ה"ה".

ומצאתי מקור מפורשת לזה בילקוט נחמי' (תתרט"א) דלאחרי הבאת המאמר ד"לו עלי" ממשיך "דתני רב תחליפא כו' כל מזונותיו כו'".

וכן הוא מסתבר, דהרי הך קרא ד"ואכלו משמנים גו' כי חדות ה' גו'" לא נאמרה בתורת נבואה כ"א דהוא דברי עזרא להעם בראש השנה דהיא שעתא, והיינו דמוסר להם מסורה קדומה ולא ענין שנתחדש לו עתה ע"י נבואה, והיינו הך דמזונותיו קצובים כו' חוץ כו'.

אבל צ"ב איך להתאים שי' הר"ן עם פשטות לשון הש"ס דרק הוצאת שבת ויו"ט והוצאת בניו לת"ת נתמעטו מהא ד"מזונותיו קצובים"?

וי"ל בזה דהנה בש"ס שם "מאי קראה, תקעו בחודש שופר כו' כי חק לישראל כו'", ופרש"י "מאי קראה-שקוצבין מזונות בר"ה". והדבר מוזר שמביא מקור להך דקוצבין בר"ה, ולא הביא שום מקור לה"חוץ מהוצאת שבת וכו'".

והפשוט בזה, דהא גופא דהכתוב קובע שהמשפט הוא רק על "חק" דהיינו "לישנא דמזוני" משמע דעל יתר הדברים ליכא משפט, ובפשטות "מזונותיו" לאו דוקא, ור"ל כל צרכיו הגשמיים, וכמש"כ אדה"ז שם להדיא [כל מזונותיו והוצאותיו של אדם קצובין לו. . . שקוצבין לו כמה ישתכר בשנה זו לצורך מזונותיו ושאר צרכיו של כל ימות השנה כו'"], משא"כ צרכיו הרוחניים אינם מוגבלים, וא"כ הרי מוכח דהוצאות שבת ויו"ט וכן ת"ת לאו דוקא, ובפשטות נקט להני משום דהוצאות אלו מרובות וגם נמשכות, משא"כ שאר המצות (דרובם הרי אינו צריך משלו כלל דיכול לשאול תפילין, ולהשתמש בד' מינים של הקהל וכיו"ב וגם מצוה כמו מזוזה הוא רק חד פעמי וכו').

[ואולי גם הר"י אינו חולק על הר"ן בנוגע למעשה, דאע"פ דלדבריו הא ד"מזונותיו של אדם קצובין לו כו" נלמד מקרא ד"חדות ה" וקאי רק בהוצאת שבת ויו"ט והוצאת בניו לת"ת, היינו כנ"ל משום שהוצאות אלו מרובות, ולהכי נתפרשו בהדיא בקרא, אבל למעשה ההבטחה קיימת בכל מצוות].

שו"מ בשטמ"ק ביצה שם שהביא מהריטב"א: "דלאו דוקא הוצאת שבתות ויו"ט דה"ה לכל הוצאה של מצוה אלא נקט הני דרגילי ושכיחי", והן הן הדברים.²

ובדרך הדרוש נראה לבאר שתי שיטות הנ"ל אם הבטחת "לוו עלי כו" קאי דוקא על הוצאות שבתות ויו"ט ות"ת, או דקאי על כל מצוות.

דהנה בני"ה ה"ה בניים למקום, וכמו דאב בשר ודם מחויב לפרנס ב"ב וגם להמציאם צרכיהם הרוחניים, ק"ו ביחס לאבינו אב הרחמן שמשפיע לבניו כל צרכיהם, דהרי מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות "כדאי" במדרש (שמו"ר ל, ט). אלא שלענין צרכיהם הגשמיים הר"ז בהגבלה משום גזירת "כי לא יחדול אביון מקרב הארץ", שרצונו ית' שיהי' לבני"י אפשרות לקיים מצות צדקה, ולכן הוא מגביל השפעת ענינים גשמיים, משא"כ לענין צרכים רוחניים הרי אין שום סיבה להגבילם.

ובדעת הר"י דרק לענין מצות הקשורים לשמחה אמרינן "לוו עלי וכו'", י"ל עפ"י מש"כ בליקוטי תורה פ' תזריע (כ, ב) שהביא פי' האריז"ל עה"כ "תחת אשר לא עבדת את ה"א בשמחה", ומקשה "מפני מה יהי' העונש המר הזה מחמת חסרון השמחה לבד. אך הענין כמ"ש כי

¹ דפים בודדים מחי' הריטב"א לביצה י"ל לראשונה ע"י מוסד הר"ק בשנת תשל"ו עפ"י גניזת קהיר אבל הכת" נגמר בדף טו, א קודם סוגיא זו. בריטב"א הוצאת זכרון יעקב (תשס"ב), והוצאת אור החכמה (תשס"ב) הכניסו כל דברי הריטב"א המובאים בשטמ"ק כולל קטע המובא בפנים.

בשטמ"ק ש"ל עפ"י דפו"ר, קושטא תצ"א, ונכלל ב"קובץ ראשונים על ביצה" (ת"א, תשמ"ח) מעיר העורך (ר' חיים גדלי' דמבליסט) שלא מצא חבר לדברי הריטב"א. ונעלם ממנו הר"ן המובא בפנים.

² בכף החיים שם כ' בשם הרשב"א הוצאת שבתות ויו"ט ל"ד דה"ה לכל מצוות, וכנראה נתכוון להריטב"א הנ"ל (דאות יו"ד בסמיכות לאות ט' בקל יכול להחליף ל"שינ").

אדם אין צדיק בארץ כו' ומחת זה נמשך העונש, ואעפ"כ אילו הי' עובד את ה' בשמחה של מצוה הי' גדול כח שמחה זו שמעורר השמחה למעלה כביכול והיא מבטלת הדינים כו' משא"כ תחת אשר לא עבדת בשמחה כו' נמשך העונש על העוונות כו'". והצמח צדק מציין להזהר (ח"ב קפד, ב) "תא חזי עלמא תתאה קיימא לקבלא תדיר, והוא אקרי אבן טבא, ועלמא עלאה לא יהיב ליה אלא כגוונא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא, כדין הכי נהרין ליה מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו, יהבין ליה דינא בקבליה. כגוונא דא (תהלים ק, ב) עבדו את ה' בשמחה, חדוה דבר נש משיך לגביה חדוה אחרא עלאה, הכי נמי האי עלמא תתאה, כגוונא דאיהי אתערת הכי אמשיך מלעילא".

ועפ"ז י"ל דלהר"י באמת נכלל בהא ד"מזונותיו קצובים" - כל עניניו ואפי' צרכיו הרוחניים, וכולם נכלל ב"כי חק לישראל משפט לאלקי יעקב" אבל מצוות השייכים לשמחה כמו עונג שבת ושמחת יו"ט³ ות"ת מבטל הדין והמשפט הנ"ל, וכדברי אדה"ז הנ"ל דהשמחה של מטה מעורר השמחה למעלה ומבטלת הדינים.

סיכום להלכה: דעת הר"ן והריטב"א דיכול לסמוך על הבטחת הקב"ה "לוו עלי . . ואני פורע" ביחס להוצאות של כל המצוות. והם רבים וגם בתראי לעומת הר"י. [וגם בדעת הר"י אינו מוכרח שחולק ע"ז בנוגע למעשה]. ומה שהביא אדה"ז ענין זה רק בנוגע להוצאת שבתות ויום טוב, יתכן דהיינו משום דכן מפורש בש"ס, וגם הוא עסוק שם בהל' כבוד ועונג שבת (דהרי השמיט גם "הוצאת בניו לתלמוד תורה"). ולכן לענ"ד הרוצה לבטוח בהקב"ה וללוות כסף עבור איזה מצוה שהוא, אע"פ שאינו בטוח שיהי' לו במה לפרוע עפ"י טבע, הרשות בידו.



³ בפסיקתא המובא בפנים מוסיף גם ר"ח, ור"ה במדרש, ולהעיר דהקרא דנחמיי' לא קאי בשמחת יו"ט דהרי מצות ושמחת בחגך לא קאי על ר"ה (שו"ע הרב אקט"ו). אבל ר"ה הוא דין שמחה מיוחדת, ונלמד מהך קרא גופא כמובא בטור סתקצ"ז מהרא"ש והמרדכי וכו'.

בדין אין עושיין מצות חבילות

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער

מח"ס וש"ת, בארא פארק

בילקוט הגרשוני מביא ממגדול עוז (פכ"ט בהל' שבת הי"ג) על דין דאין עושיין מצות חבילות חבילות דבשני מצות שאחד דרבנן ואחד דאורייתא ליכא משום חבילות, דדוקא בב' מצות של תורה יש האיסור של אין עושיין מצות חבילות חבילות, משא"כ בא' דאורייתא וא' דרבנן.

ועפ"ז יש לבאר דהנה כתב המחבר (סי' רצט ס"ד) שיברך ויבדיל על כוס אחד, ואם יש לו שני כוסות מברך בהמ"ז על אחד ומבדיל על אחד עיי"ש. והנראה לומר דהמחבר ס"ל כשיטת הרמב"ם דהבדלה הוי דאורייתא, א"כ שייך בזה הדין של אין עושיין חבילות חבילות, וע"כ כשיש לו ב' כוסות צריך לחלק המצות על שניהם.

ונמצא לפי"ז דלדעת הפוסקים דהבדלה הוי דרבנן, נמצא דאפילו אי יש לו שני כוסות אינו צריך לחלק המצות בשני כוסות, ויכול לברך ולהבדיל על כוס אחד, מכיון דהבדלה הוי דרבנן, וברהמ"ז הוי דאורייתא, ובשני מצוות שאחד דרבנן ואחד דאורייתא לא שייך הסברא של אין עושיין המצוה חבילות חבילות וכו"ל.

ויש להוסיף דבס' ברכי יוסף להחיד"א (או"ח סי' ריג) מצאתי וז"ל: "ראיתי לרב לקט הקמח שכתב דבן א"י המתארח אצל בן חו"ל ויהי יום השמיני של פסח שחל להיות בשבת, דבן א"י מקדש בקידושו ומזכיר שבת לחוד, ובן חו"ל מזכיר שבת ויו"ט, דמצי בן חו"ל לקדש, ובן א"י האורח מצי לכוין ויוצא בקידוש שבת הנוגע לו, ואין הספר כעת אתי. ולא איירינן עתה בדין אין עושיין מצוות חבילות וכיוצא רק להנוגע למאי דקמן וכו' משם נלמוד לנ"ד דמצי השומע לכוין בברכה להנוגע לו ולא אכפת ליה במה שמוסיף המברך מילתא דליתא בדידיה", עכ"ל.

ולפי הפסק של הברכי יוסף א"ש הסברא הנ"ל דבשני מצוות שאחד דאורייתא ואחד דרבנן לא אמרינן אין עושיין מצוות חבילות חבילות, דהנה רוב פוסקים ס"ל דקידוש של שבת הוא דאורייתא, אבל כו"ע מודי דקידוש של אחרון של פסח הוא דרבנן, ממילא לא איכפת לן שהבן חו"ל מוסיף בקידוש דידיה גם של יו"ט, דבחד דאורייתא וחד דרבנן לא שייך אין עושיין מצוות חבילות חבילות.

אבל יש להוסיף עוד הערה מה שראיתי בספר חדשים גם ישנים מהרה"ג ר' יונתן שטייף זצ"ל (ברכות כא, ב) דדוקא אם עושה שתי מצוות ושתי פעולות בפעם אחת כגון להשקות שתי סוטות בב"א וכיו"ב שייך הכלל של אין עושין מצוות חבילות חבילות, משא"כ כשהוא עושה שני מצוות באמירה אחת, וע"י אותה אמירה נעשים שני מצוות בכגון זה לא הוי חבילות, עכ"ד. ויש להאריך בזה ועוד חזון למועד.



הערה בדברי אדה"ז "תחילת הסיבה"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות פסח סימן תעב (קרוב לסוף סעיף טו)
איתא:

"...ומכל מקום לכתחלה טוב שיהי' בדעתו בתחילת הסיבה קודם דמברך על כוס ראשון שיחזור וישתה בין כוס ראשון לשני על סמך ברכה זו..."

ולכאורה צריך עיון בהוספת תבות אלו - מהו כוונת רבינו במה שכתב "בתחילת הסיבה" (וכן הוא גם במגן אברהם). ולכאורה תחילת הסיבה הוא אחר שמברך על הכוס, שזהו הפעם הראשון שמיסב.

וראיתי בערוך השולחן שכתב בזה"ל: "ויש מי שכתב דבתחלת הסדר יהי' דעתו לחזור ולשתות בין הראשונות..."



באומר יעלה ויבוא שלא בר"ח ונזכר ב'שים שלום' [גליון]

הרב פנחס קארף
משפיע בישיבה

בגליון הקודם כתב הרב ג.א. בענין מ"ש המחבר בשו"ע (סי' קח סי"ב) "הטועה ומזכיר מאורע שאר הימים כתפלה שלא בזמנה לא הוי

הפסקה", ומביא שהט"ז חולק ע"ז, וסובר שאם הזכיר מאורע שאר הימים בתפלה כמו יעו"י וכדומה, צריך לחזור.

ובהמשך לזה מביא עוד כמה פוסקים שסוברים כן, ומזכיר שם גם קצה"ש וז"ל: ובקצות השלחן (סי' כא ס"ד) ובבדה"ש (אות ח) כתב: "וכן יש למשמע משו"ע אדמו"ר סי' קח סי"ח", וכנראה שהבין כן מהלשון שכתב "כ"מ שהדבר מוכרע יחזור ויתפלל".

ולא הבנתי ראייתו, ובשתיים:

א) הרי בקצות השלחן שם אינו מדובר איך שצריכים לחזור, כ"א אדרבה, שבאתה חוננתנו, זכרנו, מי כמוך, המלך הקדוש, המלך המשפט - א"צ לחזור, וע"ז כ' בקצה"ש "וכן יש למשמע משו"ע אדמו"ר סי' קח יח", והכוונה למה שמביא אדה"ז ב' דעות באם הזכיר מאורע שאר הימים בתפלה, אם צריכים לחזור. ומהדוגמאות שמביא שם אינו מביא הדוגמאות הנ"ל, שמזה משמע לכאורה שבאלו הדוגמאות אין צריכים לחזור לכל הדעות.

ב) הרי אדה"ז כ' שם "כ"מ שהדבר מוכרע יחזור ויתפלל בתורת נדבה".

וכן מ"ש בהמשך דבריו, בענין אם הזכיר מאורע שאר הימים בתפלה באופן שהוא שקר, "ובג' ברכות הראשונות ואחרונות חוזר להתחלת הג'".

הנה, לדעתי אי"ז נכון, כי מאחר שאדה"ז כותב ע"ז "אע"פ שספק ברכות להקל, יחזור ויתפלל בתורת נדבה" - א"כ אינו יכול לחזור לתחילת הג', מאחר שספק ברכות להקל, אלא צריך לגמור הש"ע, ואח"כ יתפלל עוד פעם בתורת נדבה.

וכן כ' מפורש בסי' תקפב, בא' שטעה ולא אמר המלך המשפט, "ולענין הלכה ספק ברכות להקל, ולפיכך אם נזכר קודם שסיים תפלתו א"צ לחזור לברכת השיבה כדי שלא יברך ספק ברכה לבטלה, אבל לאחר שעקר רגליו, טוב שיתפלל עוד פעם בתורת נדבה". ע"כ.



ברכת הלל בראש-חודש [גליון]*

הרב ברוך אבערלאנדער

רב ואב"ד קהילת חב"ד ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודאפעסט, הונגריה

לאחר עיון נוספת במה שכתבתי בגליונות תתקסח עמ' 75-71, תתקעב עמ' 85-74, יבואו להלן כמה תיקונים והוספות בס"ד. ועוד יש להאריך בזה ואכ"מ.

דעת אדה"ז בסידורו על ברכת ההלל בציבור בימים שאין גומרין אותה

בנוגע לברכת הלל כותב אדמו"ר הזקן בסידורו: "בימים שאין גומרין את ההלל, יש לנהוג שהש"ץ לבדו יברך בתחלה ובסוף, והקהל יענו אמן ויצאו בברכתו".

וצ"ב, דלכאורה פסק כאן אדה"ז דלא כמאן - לא כהרמב"ם ולא כהחולקים עליו, ועל יסוד מה חידש אדה"ז 'פשרה' כזו?

והנה בס' 'שירי טהרה' לרבי אברהם הכהן (סאלוניקי תרל"ט), מערכת ה סוף אות ז) מחדש: "הכלל הוא דתקנת ברכת הלל דר"ח לא נתקן אלא לש"ץ שהוא יברכנה, ואם איזה יחיד העומד שם רוצה להחמיר לברך הוא ולא לצאת מהש"ץ משום הכרח - אינו רשאי, משום דלא התקינו חז"ל לברך בהלל דר"ח אלא לש"ץ שיוציא את הצבור ולא לכל יחיד אע"ג דעומד שם עם הצבור. והרי זה דומה לחזרת תפילת י"ח דהתקנה היה להש"ץ דוקא ויחיד העומד שם אינו רשאי לחזור. ופשוט דבמידי דתקנות חז"ל אין להוסיף עליהם אם לא כשהדבר ברור". ודבריו מתאימים לדברי אדה"ז הנ"ל, שהורה "שהש"ץ לבדו יברך". אמנם לכאורה אין אלו אלא כדברי נביאות כי המחבר אינו מביא שום הוכחה לחידושו זה, והדמיון לחזרת הש"ץ אינו מוכיח כלום, כי מהיכי תיתי דברכת הלל אכן דומה לחזרת הש"ץ, וא"כ אין דברים אלו מספיקים לבאר את דברי אדה"ז.

וכדי לבאר דברי אדה"ז יש להקדים את דברי השל"ה בדבר ברכות שונות שמברכים בציבור באופן של "ברוב עם הדרת מלך".

* לזכות בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

כתב השל"ה במס' יומא שלו (סג, ג): "ונוהגין שהש"ץ אומר שהחיינו לאחר כל נדרי והקהל עונין אמן ויכוונו לצאת בברכת החזן. ומי שרוצה לנהוג לברך לעצמו קודם שיסיים ש"ץ הברכה וסובר שזהו עדיף שיעשה בעצמו ולא יוציא אותו אחר, לא ישר בעיני, אדרבה ברוב עם הדרת מלך מלכי המלכים הקב"ה. וכן נ"ל לנהוג בברכת הלל וברכת הלולב שהש"ץ יברך בקול רם והקהל יכוונו לצאת בברכתו ויענו אמן".

דברי השל"ה אלו נעתקו בקיצור ובשינוי לשון ב'מגן אברהם' או"ח (סי' תריט סק"ג): "ושל"ה כתב דמותר לסמוך על השליח ציבור. . . וה"ה בברכת הלל ולולב". וב'הגהות והערות' שבשו"ע מהדורת מכון ירושלים שם (אות י) כתב - כנראה כדי להתאים דברי המג"א עם מ"ש במקורו בשל"ה: "ואולי במקום תיבת 'דמותר' צ"ל 'דמוטב'".

אמנם בשו"ת 'פתחא זוטא' ח"א (או"ח סי' לו), עמד גם הוא על החילוק בין המג"א והשל"ה והוא מפרש: "אולי י"ל דהמגן אברהם סובר דכן הוא דעת השל"ה ג"כ, דאם ממתין על הש"ץ לית לן בזה שום חשש במברך לעצמו, ורק דמותר לסמוך על הש"ץ. . . דכוונת השל"ה הוא רק שלא לנהוג שכל אחד יברך לעצמו ולא יברך הש"ץ בקול רם כלל, דאז נתבטל של רוב עם כו'. . . אבל כפי מנהגנו שאף שמי שמברך לעצמו ג"כ ממתין על ברכת הש"ץ וממהר לסיים כדי שיענה אמן, שפיר הוי רוב עם... "ע"ש.

אבל ביאור זה אינו מתאים לדברי אדה"ז בשולחנו שם (ס"ח) שכתב: "ומן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו, לפי שברוב עם הדרת מלך כמ"ש בסימן רצ"ח. . . וכן הדין בברכת הלל... ", הרי שאדה"ז העתיק דברי השל"ה לפי מובנם הפשוט, שבשביל שיהיה "ברוב עם הדרת מלך" אינו מספיק שהקהל ישמע את ברכת הש"ץ ויענו אמן, אלא צריכים שיצאו ידי חובתם בברכת הש"ץ ועל כן "לא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו".

[את שיטתו בענין זה ביאר אדה"ז בפרטיות בסי' ריג ס"ו: "...בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו אף שכולן מצוה אחת כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין הרשות בידם, אם רצו אחד

מברך לכולם כדי לקיים ברב עם הדרת מלך, ואם רצו כל אחד מברך לעצמו כדי להרבות בברכות כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות. . . בברכות המצות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם בין התוקע או הקורא בין אחד מן השומעים וכן אם יושבים בסוכה אחת...", וראה שם בהערה עד (במהדורת קה"ת החדשה) שאדה"ז ציין גם את דברי המג"א אלו (שבסי' תריט - דביה עסקינן) כמקור לדבריו.

ולפי כ"ז מובן שרק לגבי ברכת המצות "שכל אחד מתעטף בציצית או לובש תפילין" אז הרשות בידם לברך כל אחד לבדו ולהרבות בברכות, כיון שבין כך הם נפרדים בעשיית המצוה, משא"כ בברכת שהחיינו בציבור שאין לך דבר המפריד אותם, מובן ש"מן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור", וע"ד מה שכתב אדה"ז בסי' ריג שם בנוגע לברכות הנהנין, "מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד". ועד"ז פסק אדה"ז בנוגע לאמירת ההגדה בליל פסח (סי' תעג סכ"ד), ש"בני הבית (ש)הן יוצאין בשמיעה מבעה"ב (שכן נכון לעשות משום ברוב עם הדרת מלך...)".²

ועל יסוד הלכה זו מבאר ב'שער הכולל' (פל"ז ס"ד) פסק אדה"ז בנדו"ד. לדבריו מ"ש בסידורו שבימים שאין גומרים את ההלל "הש"ן לבדו יברך" עולה בקנה אחד עם מה שכתב אדה"ז בשולחנו שם (סי' תריט), ש"מן הדין היה נכון שכל הקהל יצאו ידי חובתן בברכת השליח ציבור ולא יברך כל אחד ואחד בפני עצמו", ובפרט שלפי דעת הרמב"ם הרי אין מברכים כלל על ההלל בראש חודש.

¹ ב'ברכי יוסף' (או"ח סי' רצה) הביא דברי מהר"י זיין, דדעתו שכל ברכה "שיכול להפטר בברכת הש"ן אם אומר אותה הרי הוא מברך ברכה שאינה צריכה, דעונשה גדול", ושם ובשור"ת 'חבואות שמ"ש ח"א (או"ח סי' סח) דנו בדבריו באריכות, ובדבריהם דנים גם אודות ברכת ההלל בר"ח כשמתפלל עם הציבור.

² ולא הבנתי מש"כ בהוספות לקונטרס אחרון לספר 'קצה המטה' שעל ה'מטה אפרים' (סי' תריט סי"ב), שמביא לדחות דברי השל"ה להלכה, ומציין: "וכן משמע בשו"ע הרב התניא ז"ל סימן רי"ג סעיף ו'...", ולכאורה אדרבה הרי מדברי אדה"ז אלו בסי' ריג יוצא שבברכת שהחיינו בליל יוהכ"פ ודאי אין הרשות בידם לברך כל אחד לעצמו, כיון "שכולם מקיימים המצוה ביחד", וכפי שכתב אדה"ז בפירושו בסי' תריט. וכנראה שנעלמו ממנו (לפי שעה) דברי אדה"ז אלו.

אמנם לפי ביאור זה עדיין צריך להבין למה מברכים הקהל ברכת ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל, ואינם יוצאים ידי חובתם בברכת הש"ץ, "לפי שברוב עם הדרת מלך"?

והביאור בזה לפי השער הכולל' הוא, עפמ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' תריט שם) בהמשך דבריו (ומקורו מהמג"א שם): "...אלא שעכשיו על הרוב אין השליח ציבור מכוין כלל להוציא אחרים, לכן יברך כל אחד ואחד לעצמו בלחש, וכן הדין בברכת ההלל". ועפ"ז י"ל שאדה"ז בסידורו חילק בין ברכת ההלל בימים שגומרים בהם את ההלל - דכיון דהוי חיוב גמור עדיף שכל אחד יברך לעצמו שמא לא יתכווין שליח ציבור להוציא, לברכת ההלל בימים שאין גומרים בהם את ההלל - דכיון דאמירת הברכה בימים אלו תלויה במחלוקת הפוסקים, על כן עדיף שיצאו בברכת הש"ץ כדי למעט בחשש ברכה לבטלה.

מקבילות למנהג שרק הש"ץ מברך ברכת ההלל

יש לציין שמצינו עוד פוסקים, בדורו של אדה"ז ולאחריו, שנקטו כשיטתו, שבראש חודש רק הש"ץ יברך, מפני מחלוקת הפוסקים על דבר אמירת הברכה:

החיד"א בשו"ת 'חיים שאל' (ח"א סי' צט) כותב אודות "אחד מתושבי ארץ ישראל יצא לקרית חוצות ודעתו לחזור כי שם ביתו בארץ הצבי. ובא"י אין מברכין בר"ח על ההלל ובמקרה נעשה ש"ץ ביום ר"ח ובירך על ההלל כמנהג העיר. . הא גברא דבאתריה לא אמרי להו וכן נהגו מימים ימימה לדידיה יש מקום לומר כי הן זה מברך ברכה לבטלה ואינו מוציא הצבור שהם חייבים בברכה זו לפי מנהגם. . אמנם כי דייקנן פורתא יש להביא ראייה דלא היה ברכתו לבטלה ומצי לאפוקי רבים ידי חובתן...".

[אמנם החיד"א לא כתב בפירושו שזה שהש"ץ הוציא את הציבור היה מפני שחששו לשיטת הרמב"ם שאין לברך על ההלל בר"ח, אבל כיון שמאז תקופת הגאונים והראשונים, כשערכו את הסידור בכתב³, כבר אינו

³ אודות "היתר כתיבת סידורים" ראה 'שרשי מנהג אשכנז' ח"ג עמ' 250-229.

נפוץ שהש"ץ יוציא את הרבים ידי חובתם בכל התפילה⁴, ובנוגע להלל כתבו התוספות בפירושו⁵: "והיו כולם קוראים את ההלל עם השליח צבור כמו שאנו קוראים עכשיו", על כן היה אפשר לומר שכאן חששו לשיטת הרמב"ם, ועל כן הנהיגו שהש"ץ יוציא את הרבים בברכת ההלל. אבל אין זה מוכרח כלל, כיון שלא כתב החיד"א שנהגו כן דוקא בימים שאין גומרים בהם את ההלל, ואולי היה מנהגם כן תמיד שהש"ץ היה מוציא הקהל בברכת ההלל משום ברוב עם הדרת מלך].

בס' 'תוספת מעשה רב' מנהגי הגר"א (הערה מ): "שמעתי בשם הגר"ח שכך נהג אדמו"ר [= הגר"א], כשאומרים חצי הלל לא היה מברך לא לפניו ולא לאחוריו, אלא הש"ץ מברך וכיון להוציא, וענה אמן וקרא בלא ברכה".

ב'ערוך השולחן' או"ח (סי' תכב ס"ח): "ויראה לי דבראש חודש וחול המועד וכו' המתפללין עם הציבור לא ידעתי למה יברכו בפני עצמן, הלא יכולים לענות אמן על ברכת הש"ץ בתחלה וסוף והעונה אמן כמברך, ולמה לנו להרבות בברכות במקום שלגדולי רבותינו הוי ברכה לבטלה, וכן אני נוהג".

ב'תשובות והנהגות' (ח"ב סי' רט): "בהרבה קהלות נהגו בר"ח שש"ץ לבד מברך ומוציא כולם", ראה שם.

[ובדומה להנ"ל שיחידיים בתוך הקהל אינם מברכים את הברכה בעצמם מפני חשש ברכה לבטלה ויוצאים ידי חובתם בברכת הש"ץ, מצינו בכ"מ בספרי האחרונים, ולדוגמא בעלמא: בשו"ת ריב"ם שנייטוך (יו"ד סו"ס לח) כתב: "ונהירנא כשהיינו מקדשין את החמה בשנת תקמ"ה צוה אדמו"ר הגאון מו"ה צבי הירש יאנב ז"ל שרק הש"ץ לבדו יאמר הברכה וכל העם יענו אמן. . רצה למעט שלא יהא ח"ו ברכה לבטלה. אמנם לבטלה לגמרי לא הוי, שלא לעקר מנהג ישראל. וכן אני עשיתי בקידוש החכמה זה איזה שנים...". והובאו דבריו גם בשו"ת 'מנחת יצחק' ח"ח סי' טו. ועד"ז בכ"מ. ואכמ"ל].

⁴ ראה 'תשובות הרמב"ם' (מהדורת בלאו) ח"ב סי' רכא, רצא.

⁵ סוכה לח, ב ד"ה הלכתא.

דעת רבותינו נשיאינו על ברכת ההלל ביחיד

ב'היום יום' (א טבת) נתפרסמה ההוראה הברורה: "נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל". ועפ"ז נתפשט המנהג בחב"ד שהמתפלל (או האומר הלל) ביחידות מברך תחלה וסוף.

והנה ב'מקורות' לפתגמים שב'היום יום' (נתפרסמו במהדורת תשנ"ד) רשם הרבי את המקור להוראה זו: "רשימותי". והמהדיר שם ציין: "ראה בשוה"ג לאג"ק [אדמו"ר מוהרי"צ] ח"ג ע' תקכה", אמנם אין שם שום רמז לעניננו.

ואולי י"ל שהדברים מיוסדים על הרשימה של הרבי שב'תורת מנחם - רשימת היום' (עמ' רי)⁶, שם הביא מה ששמע מחותנו אדמו"ר מוהרי"צ בשנת תרצ"א: "כן תמיד אמר [אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע] הלל בברכה. על אמרו [הלל] בברכה גם בהתפללו בציבור בימים שאין גומרים את ההלל, ולא יצא בברכת הש"ץ. . . ציוה לי שלא לספר עד"ז...". הרי מבוארים כן שני מנהגים שנהג בהם אדמו"ר מוהרש"ב: (א) בירך על ההלל ביחידות בימים שאין גומרים בהם את ההלל. (ב) בימים אלו בירך על ההלל גם כשהתפלל עם הציבור. על המנהג השני הנ"ל היתה הוראה מפורשת ממנו "שלא לספר" עד"ז, ומכלל לאו אתה שומע הן, שעל הברכה על ההלל ביחיד אפשר לספר, ועל כן הכניסה הרבי ל'היום יום' כיון שהיא הוראה לרבים⁸.

[והנהגת אדמו"ר מוהרש"ב מיוסדת כנראה על הנהגת אביו, וכפי שנמצא ב'רשימת דברים' של הרבי בכת"ק, מדברי חותנו אדמו"ר

⁶ נעתק ב'ספר השיחות' תרצ"א עמ' 241.

⁷ ובאם אכן דברים אלו שב'היום יום' מיוסדים על רשימה זו, הרי זה שולל לגמרי מה שצייד הרב שפירא ב'הערות וביאורים' (גליון תתקסט עמ' 76) לפרש "שכוונת הדברים ב'היום יום' היא ליחיד המתפלל בציבור, שגם הוא מברך לעצמו", וא"א להיות כדבריו, שהרי אדמו"ר מוהרש"ב "ציוה לי שלא לספר עד"ז" ואין זו הוראה לרבים.

⁸ וב'אגרות קודש' (ח"ב עמ' קמו) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "כל ההנהגות שהדפסתי ב'היום יום' הכנסתים ע"פ הוראת כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, וקודם ההדפסה היו עוה"פ נגד עיניו (ויש מהם שציווה להשמיט באמרו שאינם הוראה לרבים)".

מוהריי"צ ש"פ נח ה'תש"ו בסעודת הלילה, ונתפרסם ב'ספר השיחות תש"ו' (עמ' 11 אות יד): "כ"ק אאזמו"ר מהר"ש נ"ע אמר: דער טאטע [ה'צמח צדק] האט מורא געהאט פאר דער ברכה (ברכת הלל בימים שאין גומרים), איך נעם דאס אף זיך [אני מקבל זאת על עצמי]".

* * *

האם ה'צמח צדק' חולק על פסקי זקנו אדמו"ר הזקן

בענין זה הארכתי בגליון תתקעב עמ' 89-85. ובהיותי בזה, אעתיק בזה דברי הרה"ג יקותיאל פרקש ב'התקשרות' (גליון תסז עמ' 18, חילקתי את דבריו למספרים כדי להקל על המעיין): "ובמה שהבאת סברא אודות דברי הצמח-צדק במקומות שאינו מביא כלל את דברי אדה"ז, כאשר דבריו אינם תואמים את דברי אדה"ז - גם אני השתמשתי בסברא זו בספריי, לפי [1] שכידוע נדפסו כתבי הצמח-צדק אחר הסתלקותו מתוך כת"י שונים שלא הכינם כלל לדפוס וכו', [2] וכידוע גם שהתחיל לכתוב חידושי-תורה עוד בילדותו, כמסופר בכמה מקומות בדברי רבותינו נשיאינו, [3] ובפרט שרוב חלקי שו"ע רבינו הזקן נדפסו כאשר הצמח-צדק היה כבר בגיל מבוגר. ולכן ייתכן בהחלט ואף סביר מאד, שחלק מחידושו נכתבו בטרם היו למראה עיניו דברי אדה"ז באותו נושא. ובה ניתן ליישב את סתירת פסקיו, שבמקום אחד פוסק שלא כשו"ע רבינו ובמקום אחר פוסק כדעת אדה"ז (ראה לדוגמא בספרי 'טהרה כהלכה' פ"א הע' 1 ובביאורים אות א, וכן פ"ב הערה 39 ועוד)".

והנה מה שכתב אודות הכת"י שונים שמהם נדפסו ספרי הצ"צ ואין כולם מעורר אחד, ודאי שכן הוא וצריכים לשים לב לזה⁹ באם מוצאים דברים בספר שלפי עניות דעתינו נראים כסתומים ואינם מובנים¹¹.

⁹ גם הרה"ת נחום גרינוואלד העלה את השאלה (הערות וביאורים' גלי' תשנ"ד עמ' 71): האם אפשר להגיד שהצ"צ כתב תשובות להלכה לפני שהגיע אליו (כת"י?) שו"ע אדה"ז? ¹⁰ ולהעיר מהספר 'מכירת חמץ בערב קבלן' (עמ' קט), שם מעיר הרה"ת יוסף יצחק בלינוב על ה'פסקי דינים' (סי' תמח סק"ד - לב, א), בו לא מביא הצ"צ את דברי ה'שארית יהודה' (או"ח סי' י), ואת דבריו הוא כותב מעצמו ("והטעם נראה לענ"ד"), וכותב: "אלא אם כן נאמר שהפסקי דינים כתב מקודם שהיה לו הספר של המהרי"ל". ובקשר לזה מצטט

אמנם בהמשך דבריו ישנם דברים תמוהים. מה שקובע "שרוב חלקי שו"ע רבינו הזקן נדפסו כאשר הצמח-צדק היה כבר בגיל מבוגר" אינו אלא תמוה, שהרי הצ"צ נולד כ"ט אלול תקמ"ט, ושו"ע אדה"ז הופיע כבר בשנים תקע"ד-תקע"ו, כשהיה כבן 25, וההסתלקות היתה בשנת תרכ"ו כשהיה כבר בן 75, וא"כ ודאי שרוב רובם של כתביו נכתבו אחרי שהופיע שו"ע אדה"ז בדפוס¹². גם אין לנו שום הוכחה לומר שהצ"צ לא השתמש כלל בשו"ע בהיותו בכתב-יד לפני הדפסתו¹³.

ומה שמסתמך הרב פרקש על העובדה שהצ"צ "התחיל לכתוב חידושי-תורה עוד בילדותו" אינו נוגע כלל לענינו, וכפי שכתב לאחרונה הרשד"ב לויך ('אור ישראל' גליון נג עמ' ז): "כמעט כל מה שהגיע לידינו נכתב אחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן, בכ"ד טבת תקע"ג, כאשר כ"ק אדמו"ר הזקן היה כבן 23. לכן נדיר ביותר לפגוש ענין בהלכה בכת"ק, שכתב בימי חרפו, בתקופת ימי כ"ק אדה"ז...". "התשובה המתוארכת הכי קדום, שהגיעה לידינו, היא משנת תקע"ט, שנדפסה בחי"ד סי' ח" (מבוא לספר 'המפתחות' לשו"ת ה'צמח צדק' עמ' 6).

ולסיום יש להעיר, שבכל הנ"ל ראינו שמה שהכריח לרבנים שונים לומר שדברי הצ"צ נאמרו רק לפלפולא, הרי זה כדי שלא יסתרו דבריו את דברי זקנו אדה"ז. אמנם הלום ראיתי דבר תמוה אצל הר"ש גינזבורג ב'התקשרות' (גליון תר עמ' 16-17) שמביא דברי הצ"צ (שו"ת או"ח סי'

הערות הרבי שהעיר לו ע"ז: "או כיוצ"ב, ובפרט שלא נכתבו בכת אחת, כ"א במשך זמן (רב) - כמוכן מהסגנון, משינוי הכת"י מהם נעתקו (ראה הרשימה שבסופם) ועוד".

¹¹ המעיין בתוכנה ובסגנונה יווכח שה'תשובה' שנדפסה בשו"ת הצ"צ יו"ד סי' פג בענין רבית לגויים והמסתעף, בה 'פסק' שהגויים בזה"ז דינם כגירי תושב ואנו מצווין להחיותם ע"ש, לא נכתבה לשואל מבני ישראל כי אם (ע"מ לתרגמה לרוסית?) לדחות בקש את הבאים בתואנה מבין האומות, וכפי שהעיר הרשד"ב לויך ב'הערות' שבסוף הספר: "מהסגנון נראה שנכתבה כעין התנצלות לפני הממשלה מדוע היהודים נבדלים מהגויים". ועד"ז שם סי' עז. (הערות הרה"ת חיים רפפורט).

¹² ויש להעיר על ביטוי מעניין בשו"ת (או"ח סי' ג אות ה), שקורא לשו"ע אדה"ז בשם 'חידושים': "...הביאו אאזמו"ר הגאון ז"ל (בחידושי סי' ע)..." (הערות הרה"ת חיים רפפורט).

¹³ וראה שו"ת צ"צ ח"מ (סי' ע ס"ט) על גודל עבודתו בהשגת כתבי הדא"ח, ובשו"ת יו"ד (סי' סג ס"ז) מצטט: "תשו" (כ"י) מאזמו"ר הגאון נ"ע זי"ע".

עו) אודות טעות בס"ת בשעת הקריאה, ושוב מעיר ע"ז: "יש מקום לומר שהדברים נכתבו כביאור על השו"ע ולא כפסיקה הלכה למעשה"¹⁴, וכל ההכרח לזה הוא כיון שתשובה זו נתפרסמה רק "בדורנו . . . [ו]למעשה בקהילות חב"ד בעולם . . . ממשיכים לנהוג מאז ועד היום כמו בדורות הקודמים". והרי זה תמוה, שהרי בכגון דא, אדרבה, צריכים להתאים את מנהג קהילות חב"ד לפסקי הצ"צ בתשובותיו, ולא לדחות את דבריו מפני מנהג הקהילות. ויש להמליץ ע"ז מה שאמרו חז"ל¹⁵: "דברי הרב ודברי התלמיד - דברי מי שומעין?".



איסור של חבלה בעצמו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון הקודם דן הרב מ. פ. בהענין של חבלה בגופו לצורך פרנסה, והביא דברי רבינו בקו"א (שמירת גו"נ סק"ב) שרבינו מציין שם לגמרא בב"ק (צא, ב), ומציין לדברי הים של שלמה (שם): שאסור לחבל ולבייש בעצמו אפילו לצורך פרנסה. והוא ממשיך להביא הקושיא של רבינו על היש"ש. ומביא שם דברי רבינו ע"ד משרת שאם התנה עמו מתחילה כששכרו שיהי' רשאי להכותו כשלא ישמע בקולו, מועלת נתנת רשותו הואיל והוא לטובתו - כדי שישכרוהו. ועיין שם שרב הנ"ל דן בטוב טעם ודעת בדברי רבינו והוא נשאר בצ"ב בקושיות אדה"ז על המהרש"ל.

ורציתי להעיר, שדברי רבינו כאן מוסבים לענין מי שרוצה לצער גופו או לבייש עצמו לצורך פרנסה, ובזה י"ל שיש סברא להתיר לצער עצמו, כיון שהצער של עניות נחשב לצער פחות יותר מצער גוף וכו' ולכן מותר. אבל מתאגרף מקצועי, הרי אין כאן רק של שאלה של 'צער' 'ביוש' וכו',

¹⁴ עוד שני נימוקים הוא מציין: "א) כמפורט בהערות שבסוף הספר, כתב-היד של תשובה זו הוא כתב-יד מעתיק, שיש בו תשובות מכמה וכמה משיבים; ב) כרך כתב-יד זה שייך לכתב-יד של ה'פסקי דינים' להצמח-צדק, שכידוע יש בתוכו ואף נדפסו בו הרבה דברים שאינם שלו...". גם זו שיטה תמוהה - לערער על כל הנמצא בספר ללא כל יסוד, רק משום שנרפס מכת"י מעתיק.

¹⁵ קידושין מב, ב.

אלא מדובר בהזיק וקלקול לגופו איסור חבלה והכאה, והוא שאלה של 'בל תשחית'.

והנה לענין צער וכיוש שאסור לאדם לבייש עצמו ולבייש גופו בזה הניח רבינו דברי המהרש"ל בצע"ג במה שהוא אוסר לצער הגוף אפילו במקום פרנסה. אבל לענין הדין שאסור לקלקל או להזיק הגוף בהזק שאין מעלה ארוכה הנמצא בשוע"ר הל' שמירת הגוף (סי"ד), בזה הוא גדר אחר - מצד בל תשחית. ומקורו הוא מב"ק (צא, ב) ע"ש, שרק במקום שמעלה ארוכה לא אסרינן משום בל תשחית, אבל כאשר יש הזק מצוי שאינה מעלה ארוכה לא מצינו היתר זה.

ולכן בנדון של מתאגרף יש הרבה מומחים שאומרים שיש כאן היזק מצוי ושכיח למתאגרפים שמכים בחוזק בראשו של חברו, וא"כ אין שום היתר של פרנסה לפי עדותם שיש כאן היזק מצוי שאינו מעלה ארוכה.

ואין זה דומה גם למה שהביא הב"י (חו"מ סי' קפח) בשם הרמב"ן שמותר אף לסכן עצמו בעבור פרנסה, כי דווקא שם התירו כאשר העסק עצמו הוא בענין מסוים, אלא שיש בזה גם סיכון, וכמש"כ שם ש"לפעמים שיפול וימות", משא"כ בנדו"ד שכל העבודה הוא להזיק בכוח בראשו וגופו של חברו ויש כאן היזק מצוי (כנ"ל) לא מצינו מעולם שיתירו לעשותו לצורך פרנסה. וכמו כן הדבר פשוט שמה שהתיר הנודע ביהודה להתעסק בדבר שיכול לבוא לידי סכנה אינו מדובר במקום דשכיחא הזיקא, ולכן במתאגרף, אם כן הוא הדבר ששכיח ומצוי הזיקא ברור ופשוט לענ"ד שאין שום היתר של פרנסה, והרי זה דומה להא שאסרו כמה פוסקים עישון סיגריות משום שהוא היזק מצוי לגוף.



בענין הוצאת ותרומת דם לבתי רפואה בחו"ל [המשך]

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי

א. בגליון האחרון עמדתי על מ"ש בשו"ת אגרות משה, חו"מ, ח"א, סימן קג, דלכאורה יש לאסור תרומת דם לבתי רפואה בחו"ל, משום ד"מי יודע אם יבא הדם הזה שיוציאו ממנו לחולה שדוחים איסורים בשבילו", אם לא, ואם כן יש לאסור התרומה מדין חובל בעצמו, ע"ש.

[ואכן בשו"ת משנה הלכות, (חלק ד, סי' רמה) נקט להלכה כסברא זו: "ודאי אסור לישראל ליתן מדמו לבלאט באנ"ק, דהרי כשנותן דם לבלאט הרי חובל בעצמו הוא, והעיקר חבלה הוא כל שהוציא דם, וכיון דקיי"ל אין אדם רשאי לחבול בעצמו אם כן אסור ליתן דם מעצמו שהרי בזה הוא חובל בעצמו, ואע"פ שרוצה אינו רשאי, והוא באיסור תורה"¹].

ויש להוסיף על דברי האגרות משה, דלכאורה, בנוסף להלאו דחובל בעצמו שעובר עליו התורם דם, עוד עובר על ל"ת דלפני עור ל"ת מכשול, שמכשיל את הרופא או האומן המוציא את דמו באיסור חובל בחבירו, ואפילו אם הרופא וכיו"ב אינו יהודי הרי קיי"ל (רמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ו) ד"גוי שהכה ישראל . . חבל בו . . חייב מיתה" (ביד"ש), ולא יועיל לזה מה שהתורם נתן לו רשות לחבול בו כדי להוציא את דמו, כי "אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו . . ולא לצערו בשום צער"², [וכמ"ש גם בשו"ת אגרות משה במקום אחר (או"ח ח"ג, סי' עח), ד"מכיון שאסור לאדם לחבול בעצמו . . ודאי אין רשותו כלום לסלק איסור כל יוסיף מעליו, ואף באופן שיהי' פטור לשלם . . לא תועיל נתינת הרשות לסלק האיסור מעליו מאחר שאף הוא עצמו אסור לחבול בעצמו"].

ב. אבל בסוף התשובה מצדד האגרות משה להתיר הדבר, וז"ל: "אבל בחבלה זו להוציא דם על פי השגחת הרופאים יש טעם גדול שלא לאסור,

¹ ולפי המשנה הלכות שם עוד עובר בתרומת דמו "בלאו דלא תחנם (פ' ואתחנן ז, ב), לא תתן להם מתנת חנם (ע"ז כ, רע"א. רמב"ם הל' ע"ז פ"י ה"ד. הל' זכ"י ומתנה פ"ג הי"א. טושו"ע יו"ד סקנ"א סי"א), וגם עובר באיסור דאסור לרפאותם בחנם (ראה רמב"ם הל' ע"ז פ"ט הט"ז ופ"י ה"ב; טושו"ע יו"ד סקנ"ח ס"א ונו"כ), והכי ודאי מרפאהו . . לבד כי אין מן הראוי ליתן מדם ישראל שיש בו נפש נשמת רוח ה', כדכתיב (פ' ראה יב, כג) כי הדם הוא הנפש, ובישראל שנתקדש דמו וחלבו בקדושת ישראל, ולהעבירו בגוף טמא בעכו"ם ר"ל, וקול דמיו צועקים מן העכו"ם שמסרו במקום טמא ומטומא".

² שו"ע אדה"ז הל' נזקי גוף ונפש ודיניהם ס"ד. וכמ"ש בשו"ת הריב"ש סימן תפד "אע"ג דמסקינן . . דכל שאמר לו בפירוש ע"מ לפטור . . פטור . . מ"מ זה אינו אלא לענין פטור הממון וחיובו . . אבל שיוכל להכותו, ולפצעו לכתחלה; ולעבור בלאו של מכה חברו דאזהרת', מקרא דארבעים יכנו ולא יוסיף מפני הרשות שנתן לו, זה הא ודאי לא אפשר . . ודאי, בין בראשי אברים, בין בצערו לא אמרו שאדם מוחל עליהם, אלא לענין הממון, המתחייב עליהן החובל, אבל שיוכל אדם להתנות שיצערוהו בגופו ומפני זה יכפוהו בית דין בצער ההוא זה אינו", ע"ש.

דהא מצינו שבדורות הקודמים היו נוהגין להקזיז דם . . ולכן אף שנשתנה אחר כך . . ועתה נשתנה עוד יותר³ שאין מניחין להקזיז כלל, מכל מקום ודאי גם עתה איכא גם רפואה בזה, דלא יהי' שינוי גדול כל כך, וגם היום מוציאיין הרופאים כמעט בלא צער⁴, ולכן אפשר אין לאסור בחבלה זו דהקזת דם⁵. והרוצה להקל אין למחות בו כיון שהיא סכרא גדולה". עד כאן לשונו.

וכוונתו דכל שעושה לצורך רפואה אין בו משום חובל, [לא בעצמו ולא בחבירו], וכמ"ש בשו"ת אגרות משה במקום אחר (יו"ד ח"ג, סי' לו) לענין ניתוח שאין בו סכנה ד"מאחר דהוא לכוונת רפואה ליכא איסור, דהא ברמב"ם (הל' חובל ומזיק רפ"ה) . . כתב 'כל המכה אדם כשר מישראל דרך נציון הרי זה עובר בל"ת', ואיכא גירסא 'דרך בזיון', ומשמע שתנאי זה ד'דרך נציון' או 'דרך בזיון' קאי גם ארישא, על הא דאסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחברו, וכיון שהוא בשביל רפואה הרי אינו ענין נציון ובזיון, [ו]מותר"; "ואם במכה חבירו הוא רק דרך נציון ובזיון גם במכה בעצמו אין לאסור כ... שאינו דרך נציון ובזיון" (שו"ת אגרות משה, חו"מ ח"ב, סי' סו).

בגליון האחרון הארכתי בשקו"ט במ"ש האג"מ דלא יתכן שיהי' שינוי גדול כ"כ בטבע מזמן הש"ס ועד עתה, ע"ש בארוכה.

בתוך הדברים עמדתי ג"כ על זה שבסוף דבריו הוסיף הגרמ"פ "וגם היום מוציאיין הרופאים כמעט בלא צער", דלכאורה צ"ב מאי בעי בהוספה זו, שהרי לכאורה איסור חובל הוא אפילו בכה"ג שאינו גורם צער, ואפילו את"ל דאין איסור חובל אא"כ החבלה גורמת צער, הלא

³ ראה גם הגהות יעב"ץ עמ"ס שבת שם לענין "פורסא דדמא", ש"אין טבע מקומות הללו דומה לשל מקומותם של חכמי הגמרא, לבד שאין דמיון לטבען של בני אדם עכשיו עם הקדמונים".

⁴ התורם סובל צער קצת ע"י תחיבת המחט בבשר החי וגם חלישות בגופו במשך כמה שעות לאחר הוצאת הדם.

⁵ ועל פי דבריו נראה דמי שתורם דם יש לו לקיים את הדין (טושו"ע או"ח סר"ל ס"ד ע"פ ברכות ס, ע"א ורמב"ם הל' ברכות פ"י הכ"א) ש"הנכנס להקזיז דם, אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקי שיהא עסק זה לי לרפואה כי רופא חנם אתה; ולאחר שהקזיז, יאמר ברוך רופא חולים".

בנדרו"ד (תרומת דם) יש צער אלא שאין צער רב, וא"כ ממנ"פ: אם מאיזו סיבה שתהי' אין איסור חבלה בהוצאת דם לתרומה ע"י הרופאים), מה איכפת לן אם החבלה גורמת צער רב, ואם יש איסור חבלה בכה"ג, מה מועיל זה ש"היום מוציאים הרופאים כמעט בלא צער"?

ושוב נמלכתי בזה ונראה לי שכוונתו פשוטה, והיא, דהלא זה שהוצאת דם מותרת לצורך רפואה ה"ה משום שבכה"ג אין זה ב"דרך נציון" או ב"דרך בזיון" וכמשנ"ת, וא"כ נראה דיש מקום לומר דאם החבלה מועלת רק מעט ולאידך גיסא גורמת לצער רב ה"ה עדיין בגדר של חובל בדרך נציון ובזיון, וע"כ בנדרו"ד שאם אמנם ישנה תועלת (לדעת הגרמ"פ) בהוצאת דם [ומשום דאף שנשתנו הטבעים עדיין "איכא גם רפואה בזה"], מ"מ אין הכרח שיש תועלת רב בהוצאת הדם, ובאמת, אם הוצאת הדם היתה גורמת לצער רב הי' מקום לאסור משום איסור חובל, וע"כ הוסיף הגרמ"פ ש"היום מוציאים הרופאים כמעט בלא צער", ובזה יונח לנו למה כדאי התועלת המועט שישנו בהוצאת הדם להכריע ולהוציא החבלה מכלל איסור חובל בדרך נציון ובזיון.

ג. והנה מדברי הגרמ"פ מבואר לכאורה חידוש גדול, והוא: דאע"פ שבנידון תשובתו, כוונת ה'חובל בעצמו' איננה לרפואה כלל [וכמעט שאי אפשר בימינו שתהי' כוונת הרופא (המוציא את הדם) והתורם (שממנו מוציאים את הדם) לרפואה, שהרי רובא דעלמא אינם יודעים ומכירים כלל סברת הגרמ"פ שגם בימינו איכא רפואה בהוצאת דם, מאחר שע"פ דעת חכמי הרפואה בזמנינו אין בזה שום תועלת], מכל מקום כיון שבפועל מועלת החבלה, עדיין יש לומר דנפקע מגדר חבלה בדרך נציון ובזיון, ועל כן אין למחות בידי הנוהגים היתר בדבר. [ודוחק לומר שלא התיר הגרמ"פ שלא למחות בידי הנוהגים היתר בדבר אא"כ עושים כן גם לכוונת רפואת עצמם ובתורת הקזת דם].

ולכאורה יש מקום לבע"ד לחלוק ולומר דמה שמפקיע החבלה מגדר דרך נציון ובזיון הוא הכוונה לרפואה, וכיון שבנדרו"ד אין כוונתו לרפואה כי אם להרוויח ממון וכמשנ"ת, איך יועיל זה שכלפי שמיא גליא דאיכא בזה גם רפואה להנחבל, להוציא את החבלה מכלל דרך נציון ובזיון.

והנראה לומר בזה, בהקדים הא דאיתא במסכת סנהדרין פד, סע"ב [ובפירוש רש"י שם]: "איבעיא להו, בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנא

אמר ואהבת לרעך כמוך [לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו]; רב דימי בר חנינא אמר, מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור. רב לא שביק לברי' למישקל ל' סילוא [קוץ ישב לו בבשרו], מר ברי' דרבינא לא שביק לברי' למיפתח ל' כוותא [כוו', להוציא ליחה ממנה] דילמא חביל, והוה ל' שגנת איסור. אי הכי אחר נמי [לא ליפתח, שהרי כל ישראל הוזהרו על חבלת חבירו דכתיב לא יוסיף פן יוסיף], אחר שיגנת לאו [כשאין מתכוין הוי שגגה באיסור שזדונו לאו בעלמא, דקיל], בנו שגנת חנק".

והקשו האחרונים⁶, דלפי מ"ש הרמב"ם דאין איסור חובל בחבירו כי אם בדרך נציון או בזיון מה מקשה הגמרא "אי הכי אחר נמי", הלא כיון שכוונתו להסיר את הקוץ או להוציא את הליחה הרי אין זה בדרך נציון ובזיון. גם בספר דברות משה עמ"ס בבא קמא (ח"א סימן יח ענף ד) הקשה הגרמ"פ מדברי הגמרא על הרמב"ם ונשאר בצע"ג.

ואולי י"ל ביישוב דברי הרמב"ם, דמ"ש שאין איסור בחובל כי אם ב"דרך נציון" אין פירושו שחובל בכוונת נציון אלא פירושו שחובל באופן של נציון, דהיינו באופן שאין החבלה מועלת ומטיבה לגוף הנחבל⁷, ולפי זה מובנת שפיר קושיית הגמרא "אי הכי אחר נמי", דאע"פ שכוונתו לטובה ולתועלת הנחבל, מ"מ כיון שאולי יחבול בו יותר מכדי צורך רפואתו, ונמצא שיעבור בשוגג על לאו דלא יוסיף להכותו.

ועפ"ז י"ל שהוא הדין בנידון האג"מ דס"ל דכיון שבאמת יש תועלת להתורם את דמו, "דאיכא בזה גם רפואה" עבורו, שוב אין החבלה באופן של נציון ולא איכפת לן במה שאין כוונתו לכך, ועל כן אין למחות בידי הנהוג היתר בדבר⁸.

אמנם בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן לו תירץ את הקושיא מסוגיא דסנהדרין שם באו"א, וז"ל: "והא דבסנהדרין דף פ"ד

⁶ ראה אמרי בינה הל' שבת סימן ל סוף ד"ה והנה בדעת הרמב"ם. ועוד.

⁷ בסגנון אחר: דרך נציון לא קאי על כוונת הגברא כי אם על החפצא דהחבלה.

⁸ ולכאורה אין בזה משום נתכווין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה (נזיר כג, ע"א. קידושין פא, ע"ב), כיון ששוגג הוא במעשיו.

בהא דרב לא שביק לברי' למישקל לי' סילוא, ומקשה אי הכי אחר נמי, ומתרץ אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק, אף שהכוונה הוא למישקל הסילוא ולא לנציון ובזיון, הוא משום דהחשש הוא שמא יעשה יותר מן הצורך משום שלא יזהר כראוי, והיתרון הוא כמו נציון ובזיון, דאי הזהירות כראוי בחבלת חברו הוא כמו דלא איכפת לו כל כך דזהו בזיון".

וכ"כ בשו"ת אגרות משה חו"מ ח"ב שם: "וצריך לומר דהחשש דדילמא חביל בו טפי ממה שהוא בדרך הרפואה כדאיתא בנימוקי יוסף בשם רמב"ן (דף י"ט ע"א מדפי הרי"ף) והכוונה שיהי' זה באופן שהי' יכול להזהר שלא יחבול יותר אך לא יזהר כראוי מפני הטירדא, וחבלה זו היתירה הרי היא דרך נציון ובזיון כיון שלא הוצרך זה להרפואה, והאי זהירות שאדם מועד לעולם הוא כלא נתחשב בהלאו מצד עצלותו להזהר שלכן הי' נמצא שעבר על איסור חובל בשוגג, והקשה שפיר שהי' לן לאסור אם חוששין לזה בכן לאביו".

וע"פ דבריו שוב אין לנו יסוד מדברי הגמרא לומר דדרך נציון מוגדר לפי אופן החבלה ולא לפי כוונת החובל, שהרי מפרש דזה שגם "אחר" יכול להכשל בשגגת לאו הוא משום "אי הזהירות כראוי", כי על פי ביאורו שפיר אפשר לומר דכיון שהעדר הזהירות מצד המוציא את הקוץ והליחה הוא שגרם לחבלה בלתי רצויה, הרי זה כאילו חבל בו בכוונת נציון, כי התרשלותו מתייחסת לכוונתו. ועדיין צ"ע בכ"ז.



פשוטו של מקרא

דיוק רש"י בסדר הכתובים

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שרש"י מקפיד על סדר הדברים והתיבות הנאמרים בפסוק, ולדוגמא:

בד"ה ובאש (בשלח טז, כ): "הרי זה מקרא הפוך וכו'". בד"ה ומלק והקטיר ונמצא (ויקרא א, טו): "...ופשוטו של מקרא מסורס הוא...".

בד"ה וינזרו (אמור כב, ב): "אלא סרס המקרא ודרשהו". בד"ה ממך מפניך (ואתחנן ד, לח): "סרסהו ודרשהו".

ועפ"ז, יש להעיר:

בפרשת בא (יב, טו) כתיב: "...כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי". ולכאורה סדר הפסוק הי' צריך להיות באו"א: כי כל אכל חמץ מיום הראשון עד יום השביעי ונכרתה הנפשי ההיא מישראל-ל.

וכן בפרשת משפטים (כד, ה) כתיב: "...ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים". ולכאורה הי' צריך להיות סדר הפסוק... ויזבחו זבחים שלמים פרים לה'.

וכן בנוגע לדיבור בני אדם הנזכרים בפסוק מצינו שרש"י מקפיד על הסדר, ולדוגמא:

בד"ה בת תוא-ל (חיי שרה כד, כד): "השיבתו על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון". בד"ה ואמרת לעבדך ליעקב (וישלח לב, יט): "על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון...". בד"ה כי יראתי (ויצא לא, לא): "השיבו על ראשון ראשון...".

ועפ"ז, יש להעיר:

בפרשת מקץ כתיב (מג, כא): "...והנה כסף איש בפי אמתחתו כספנו במשקלו לא ידענו מי שם כספנו באמתחתינו". דלכאורה מה שכתוב בסוף פסוק זה (לא ידענו וגו') הוא המשך ישיר למה שכתוב בפסוק (כא) שלפני זה: "...והנה כסף איש בפי אמתחתו".

דהיינו שבודאי אמרו תחלה שהם לא גנבו הכסף ואינם יודעים מי שם הכסף באמתחתיים. ואחר זה אמרו שהשיבו אותו הכסף וגם כסף אחר לקנות עוד תבואה.

ותמוה קצת שבכל הנ"ל אין רש"י מפרש כלום כמו שהוא רגיל לפרש בכמה מקומות, כנ"ל.



כיון שניתן רשות למשחית [גליון]

הרב אברהם אלאשילי

לוד, אה"ק

בגיליון תתקעד הקשה הרב מ.מ. שי' מדברי רש"י עה"פ בפרשת בא (יב, כג) "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר", "שמאחר שניתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע", על דברי רש"י (שם, יג) על המילים "ולא יהיה בכם נגף", "הרי שהיה מצרי בביתו של ישראל יכול ימלט, ת"ל ולא יהיה בכם נגף, אבל הווה הוא במצרי שבבתיכם, הרי שהיה ישראל בביתו של מצרי שומע אני ילקה כמותו, ת"ל ולא יהיה בכם נגף". שלכאורה איך זה מתאים עם דברי רש"י שהמשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע?

והנה מדברי השואל משמע שעיקר שאלתו היא מהקטע השני של הרש"י מישראל שנמצא בביתו של מצרי, שאינו לוקה כמו המצרי למרות שהמשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע, אבל האמת שהשאלה היא גם מהקטע הראשון, ממצרי שנמצא בבית הישראל דאמר שהמצרי לוקה והישראל ניצל, שכיון שהמשחית נכנס לביתו של הישראל להמית את המצרי איך ניצל הישראל, הרי אינו מבחין בין צדיק לרשע?

ובהכרח לומר, שבמקרה זה לא המשחית הוא שהכה את המצרי, שהרי אם המשחית היה נכנס לביתו של הישראל הוא לא היה מבחין בין צדיק לרשע, ואם לא היה נותן למשחית להכנס לבית הישראל אזי המצרי היה ניצל, לכן לא היתה ברירה כביכול אלא שהקב"ה בכבודו ובעצמו הוא שיכה את המצרי. ומזה מובן שגם במקרה השני שהישראל נמצא בביתו של המצרי, לא המשחית הוא שהכה את המצרי, כי אז לא היה מבחין בין הישראל למצרי, אלא הקב"ה הכה את המצרי כדי להציל את הישראל. כלומר בדרך כלל המלאך המשחית הוא שעשה את הנגף, ולכן לא ניתן רשות לבני ישראל לצאת מביתיהם, כיון שהמשחית אינו מבחין בין צדיק לרשע, אבל בשני מקרים מיוחדים אלו, הקב"ה בכבודו ובעצמו הוא שהכה את הבכורים המצריים.

וזהו מה שכתב רש"י "ולא יהיה בכם נגף - אבל הווה הוא במצרים", שכוונתו לשני המקרים שמביא בהמשך, שהרי בסוף המקרה הראשון אומר "אבל הווה הוא במצרי שבבתיכם", וכאן הוא אומר "אבל הווה

הוא במצרים", שכולל בזה גם את המקרה שהישראל נמצא בתוך בית המצרי, ולכן מוסיף רש"י "שומע אני ילקה כמותו", דהיינו שהחידוש בשני המקרים הוא, שהקב"ה בעצמו מלקה את המצרים, ובכך מציל את הישראל.

ויש לומר, שדבר זה עצמו אומר הכתוב במה שאמר "ולא יהיה בכם נגף" לאחר שכבר אמר "ופסחתי עליכם", שיש שני אופנים בהכאת בכורי מצרים והצלת בכורי ישראל: א) ע"י המשחית, שאז הצלת ישראל תהיה ע"י "ופסחתי עליכם", היינו שלא יתן למשחית רשות להכנס לבתי ישראל, ב) ע"י הקב"ה בעצמו, במקרים מיוחדים, כדי ש"לא יהיה בכם נגף", אלא במצרים לבדם.



כי גאה גאה [גליון]

הנ"ל

בגליון תתקעה (עמ' 69) הקשה הרב מ.מ. שי' בפירושו רש"י ישן עה"פ (בשלח טו, ב) "כי גאה גאה", "בא הכפל לומר דבר שאי אפשר לבשר ודם לעשות", ובהמשך שם "וכל שאי אפשר לעשות ע"י זולתו נופל בו לשון גאות", שלכאורה לא מובן שבתחילה כותב שדבר זה לומדים מהכפל "גאה גאה", ואח"כ אומר שדבר זה לומדים מהלשון "גאה" עצמו.

ויש לומר הביאור בזה, תחילה מפרש רש"י שכפל הלשון בכל השירה מלמד אותנו שהקב"ה עשה דברים שאי אפשר לבשר ודם לעשות, ומשום כך נכפל גם כאן "גאה גאה", בכך ש"סוס ורוכבו רמה בים", שזהו דבר שאין ביכולת בשר ודם לעשות. אלא שהוקשה לרש"י מה שייך לשון עשיה ב"גאה", הרי "גאה" הוא ענין שבנפש ולא נופל בו לכאורה לשון עשיה. לכן הוצרך להוסיף "וכל שאי אפשר לעשות ע"י זולתו נופל בו לשון גאות, כמו כי גאות עשה", שמצינו לשון עשיה בגאות, היינו שכשעושים דבר גדול שאי אפשר לעשות ע"י זולתו נופל לשון גאות בעשיה זו, מפני שכביכול בעשיית מעשה גדול כזה הרי הוא מתגאה על זולתו, ולכן שפיר שייך לומר גם כאן לשון "גאה", משום שגם כאן עשה

מעשה גדול, כפי שמוכן מכפל הלשון "גאה גאה". אבל לולי הכפל היה ניתן לפרש "גאה" כפשוטו, וכתרגום אונקלוס.



שזנרת

הלשון "מסתמא זיכער"

הרב משה רבינאוויטש
ברוקלין, ניו יורק

מרגלא בפומא דכ"ק אדמו"ר בסיום כל התועדות: "די וואס דארפן מאכן א ברכה אחרונה וועלען מסתמא זיכער מאכן א ברכה אחרונה".

ורבים תמהו על הלשון מסתמא זיכער, כי אם זה "מסתמא" אז זה לא "זיכער", ואם זה "זיכער" אז זה לא "מסתמא".

בל באמת אין מקום לתמיהתם כלל. אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא:

ברא: מלת מסתמא (מלה בארמית שמוזכרת בבש"ס) היא מורכבת משתי מילים: מן הסתם. ותרגומו הוא "בפשטות". והכוונה בהכרזה היא "שבפשטות בודאי" יעשו ברכה אחרונה. ודייק בהשתמשו בשתי הלשונות.

כי לאמר רק "וועלען זיכער מאכן א ברכה אחרונה" אי אפשר, כי אולי ישכח מאן דהוא...

ולאידך, לאמר רק "וועלען מסתמא מאכן א ברכה אחרונה" הרי אין בזה שום תוקף. לכן נקט שתי הלשונות.

קרא: מפורש בב"ח ביו"ד הל' בשר וחלב סי' צ"ו, ד"ה ומ"ש. "דמן הסתם ודאי אין לנו לומר דבלוע הוא מבשר וחלב..." , "עי"ש שהכוונה דבפשטות ודאי אין לנו לומר..."



ברכת שהחיינו בהתוועדות דיום הולדת [גליון]

הרב מנחם מענדל ביטון
תושב השכונה

בהמשך למה שכתבתי בענין ברכת שהחיינו בהתוועדות דיום הולדת בגליון תקע"ד, והסתפקתי שם מתי להגיד ברכת שהחיינו במקרה שהתוועדות מתקיימת בימים שלאחרי יום ההולדת, וכתבתי שלכאורה אם כבר עבר יום ההולדת ועוד לא בירך, אולי טוב שיחכה לברך בהתוועדות. ע"כ.

וכעת לא נ"ל נכון לברך בימים הסמוכים, כי לפי זה, אם חל יום הולדתו בא' מימי השבוע דימי הספירה (שאסור לברך ברכת שהחיינו) ועורך התוועדות בשבת שלאח"ז, הרי לפי הנ"ל נמצא שיברך אז בשבת (דאז יכולים לברך (אפי' בימי הספירה)), והרי דוחק גדול הוא, וכפשוט.

גם העירני ח"א ע"ז, שבנוגע להוראה דחזרת דא"ח ביום ההולדת, כותב כ"ק אדמו"ר במנהגים שם "ולחזור אותו בחבורה (ברבים) ביום ההולדת עצמו או בהזדמנות הקרובה, ובפרט ביום הש"ק שלאחריו (בזמן סעודה שלישית)". ולאידך, בנוגע להוראה לעריכת התוועדות אינו מתייחס על אי אפשרות קיום ההתוועדות ביום הולדת עצמו, וקיומו בהזדמנות קרובה - הגם שמצינו בכ"מ - ביומי דפגרא וכינוסים אחרים כסיום הרמב"ם וכיו"ב - שכ"ק אדמו"ר מורה שאם אין אפשרות לעשות ההתוועדות בו ביום, אז יש לקיים אותו בהזדמנות קרובה!¹ (והעיקר שיהי' ברוב עם וכיו"ב).

ואולי יש לבאר א"ז, ובדוחק עכ"פ, ע"פ המבואר בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ח (סי"ד) בקשר לעריכת התוועדויות של שמחה ביום ההולדת: "וואס דערביי האט מען א גאלדענע געלעגנהייט אויף מעורר זיין אידן צו מוסיף זיין אין תורה ומצוות, ווארום יעדערער האט א יום הולדת און דאן איז ביי אים מזלו גובר, א ספעציעלער טאג וכו' קען מען אויף אים

¹ ראה לדוגמא: שיחת ש"פ בשלח תשמ"ו ס"ה (בנוגע לסיומי הרמב"ם). שיחת ש"פ בא תשמ"ח ס"ז (בנוגע להתוועדויות דיו"ד שבט), שיחת ש"פ צו תשמ"ח ס"י (בנוגע ל"כינוסי הקהל" בערב פסח יום הולדת דהרמב"ם), שיחת ש"פ אחרי תשמ"ט ס"י (בנוגע לכינוס תורה דחגה"פ), ובכ"מ.

דעמאלט לייכטער פועל'ן צו מוסיף זיין אין עניני טוב וקדושה, תורה ומצוות". עכלה"ק. הרי, שבנוגע להתוועדות דיום הולדת יש לנצל את הענין ד"מזלו גובר" להשפעה על יהודים אחרים בקיום התומ"צ, משום שדוקא אז הענין נעשה בקלות יותר (משא"כ לאחרי יום ההולדת שאין הענין ד"מזלו גובר"). ואולי ענין ההשפעה על אחרים מודגש יותר בהתוועדות מבחזרת דא"ח, ועצ"ע.



לזכות
הילד רפאל שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ
ביום שלישי ז' שבט ה'תשס"ט

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריו
הרה"ת ר' ברוך חנן אשר וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו
פעלדמאן



לזכות
הילדה חנה שתחי'

לרגל הולדתה
ביום שני כ"ט שבט ה'תשס"ט

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריה
הרה"ת ר' איסר וזוגתו מרת חיה מושקא שיחיו
ניו

לזכות
הילדה חנה שתחי'

לרגל הולדתה
ביום שלישי כ"ג שבט ה'תשס"ט

ולזכות הוריה
הרה"ת ר' שמואל זאנוויל וזוגתו מרת לאה שיחיו
קליין

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות זקניה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת מנוחה קריינדל שיחיו
קליין



לזכות
החתן התמים
הרב נפתלי שמואל שיחי' שילדקרויט
והכלה מרת ציפורה שתחי' אשכנזי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום חמישי ט' אדר ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הורי החתן
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת חיה מושקא שיחיו
שילדקרויט

לזכות
החתן התמים
הרב לוי יצחק שיחי' שפירא
והכלה מרת לאה שתחי' זילבערשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי ז' אדר ה'תשס"ט

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם ומשפחתם
הרה"ת ר' גבריאל וזוגתו מרת מאליא רחל שיחיו
שפירא

מרת אלטא פעסיא שתחי'
זילבערשטיין

לעילוי נשמת
הרה"ת הרה"ח ר' שניאור זלמן
ב"ר דובער מנחם מענדל הלוי ז"ל
דוכמאן
מיקירי זקני חסידי חב"ד

נפטר ביום ח' אדר ראשון ה'תש"ל
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י נכדו
הרה"ת ר' שלום הלוי
וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו
דוכמאן



לעילוי נשמת
האשה החשובה מרת חנה מרים
בת ר' משה ע"ה

נפטרה תענית אסתר ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' אהרן וזוגתו מרת מינא שיחיו
שפוטץ

לעילוי נשמת
האשה החשובה והצנועה מרת **בלומא ע"ה**
בת הרה"ח ר' **אלכסנדר זושא ע"ה**

נפטרה ביום י"א אדר ה'תשס"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה
הרב **ברוך אלכסנדר זושא** וזוגתו מרת **אסתר** שיחיו
ווינער



לעילוי נשמת
איש בעל מסירת נפש מייסד ומנהל מוסד **חינוך**
על טהרת הקודש אהלי תורה-אהלי מנחם

הרה"ח הרה"ת ר' **מיכאל**
ב"ר חיים משה ע"ה
טייטלבוים

נפטר ביום ה' לפ' "אדם כי יקריב מכם וגו"
ו' אדר שני ה'תשס"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הור"ח אי"א נו"נ
הרה"ח הרה"ת ר' משה פנחס ע"ה
ב"ר אברהם מרדכי הכהן ע"ה
כ"ץ
גבאי בביהכנ"ס וביהמ"ד ליובאוויטש שבליובאוויטש

נפטר ביום ד', בדל"ח אדר שני ה'תשמ"ו
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' צבי הירש הלוי ע"ה
גורעוויטש

נפטר ביום ט' אדר ראשון ה'תשנ"ז
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' ישראל דובער הלוי
וזוגתו מרת הינדא ומשפחתם שיחיו
גורעוויטש
דור השביעי להחווה מלובלין
זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' יחיאל מיכל שו"ב ע"ה
בן הרה"ח ר' אפרים ע"ה
פיקארסקי

נפטר שושן פורים קטן ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו הרה"ת ר' אפרים
וזוגתו מרת חנה צבי שיחיו
פיקארסקי



לעילוי נשמת
אמי מורת הרבנית חנה ע"ה
אשת - יבלחט"א - מזקני החסידים המפורסם לשם ולתהלה
הרה"ג הרה"ח מוה"ר ר' ליפמאן שפירא שליט"א

בת הרה"ח ר' שניאור זלמן ע"ה ווילענקין
שזכה אשר כ"ק אדמו"ר זי"ע למד אצלו

נפטרה יו"ד אדר ב' ה'תשס"ח



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת הרב נחום וזוגתו מרת שיינדל
ומשפחתם שיחיו
שפירא

לעילוי נשמת
הרה"ח הדגול המיוחד שבחבורה
השקדן בלימוד התורה
עושה צדקה וחסד בכל עת
משכיל על כל דבר טוב, נהנו ממנו תמיד בעצה ותושיה
קיבל כל אדם בסבר פנים יפות
בעל מדות תרומיות
איש ירא אלקים צנוע בכל אורחותיו

ר' גדליה ירחמיאל ע"ה
ב"ר מיכל ע"ה
שייפר

נקטף בדמי ימיו ביום י"ז אדר ה'תשס"ז
ת.נ.צ.ב.ה.

סא♦ס

נדפס ע"י משפחתו שיחיו