

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

שלושים שנה

גליון יג [תתקצו]

ש"פ תזו"מ"ב/ אייר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

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

וששים שנה לנשיאותו

כוס תנחומין

בשם חברי המערכת
משגרים אנו בזה את תנחומינו הכנים
לראש המערכת דקובצינו מאז הווסדו
ור"מ בישיבת 'אהלי תורה'

הגאון החסיד
מוהר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א
גערליצקי

על פטירת אביו
איש החסד
נואם בחסד עליון
מתלמידי ישיבת תו"ת בווארשא
ור"מ בישיבת תו"ת בלאדז
משלוחי כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע
וממייסדי ישיבת תות"ל וקהילת אנ"ש
מונטריאל

הגאון החסיד
הרב משה אליהו ע"ה
נלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה
יום ד' דחול המועד פסח
כ' ניסן 'הוד שבחסד' ה'תש"ע

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
וישלח לקץ הימין משיחנו לגאולת עולמים
"ובלע המות לנצח" ו"הקיצו ורננו שכני עפר" והוא בתוכם
בעגלא דידן ממש

המערכת

ב"ה
ש"פ תזו"מ - ב' אייר
ה'תש"ע
גליון יג [תתקצז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח
מתנות לאביונים לע"ל 4
תשובה בימות המשיח והמסתעף [גליון] 8

לקוטי שיחות
בענין החיוב דכיבוד אב ואם 17
אכל מצה בלא הסיבה [גליון] 24
עונשו של חטא בלי התראה - בפש"מ [גליון] 25

הגדת רבינו
תרח אבי אברהם ואבי נחור 27
כעפרא דארעא 28
חרוסת . . זכר לתפוח 29

שיחות
המנהג לקרוא שמו"ת ביו"ט שחל בשבת 34
האם סיפור יצי"מ נחשב כת"ת? 35

נגלה
גדר שמירה 37

חסידות
תניא פרק מא 46
ולבי חלל בקרבי 50

רמב"ם
זכירת ומחיית עמלק בנשים 53

הלכה ומנהג

- 60..... חופה בימי הספירה
62..... ביאור בציון מ"מ בשוע"ר
64..... טבילת כלים וריבית בבנק
66..... בענין חולדה, כרכושתא וחולדת הסנאים
75..... ביסוד מצות "הגדה"
76..... פסוקי השם בסוף תפלת העמידה [גליון]
77..... שלא חיסר בעולמו כלום [גליון]
78..... אכילת עוגות שיש עליהם אותיות [גליון]
78..... בענין הנ"ל
79..... הברכה על טבילת כלים בזמן הזה [גליון]
80..... מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון]
82..... פסק דין אדה"ז בשכח יעלה ויבוא [גליון]
83..... סדר הלכות בהלכות הסדר [גליון]

שינוי

- 84..... "כי עני ואביון אנכי ולבי חלל בקרבי"
90..... זמן תחילתה וסופה של תענית
90..... קריאת פ' זכור בפ' כי תצא
91..... תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]



הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ אמור-ל"ג בעומר
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ג', י"ג אייר**

"זיישר 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: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

מתנות לאביונים לע"ל*

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

ידוע מש"כ במדרש משלי פ"ט ובכ"מ שכל המועדים עתידין ליבטל, וימי הפורים אינם בטלים לעולם, וכ"כ הרמב"ם בסוף הל' מגילה: דימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם.

ולפי"ז יל"ע בנוגע למצות מתנות לאביונים לעת"ל שלא יהיו עניים ואביונים, וכן מוכח מפשטות דברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים דבאותו הזמן לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה וכל המעדנים מצויין כעפר. דמזה משמע שלא יהיו אביונים כלל באותו זמן,

ולפי"ז יל"ע איך נקיים מצות מתנות לאביונים כיון שלא יהיו עניים כלל - [ומפשטות דברי המדרש משמע שכל מצות היום ינהגו לע"ל, ולא רק שתתקיים ע"י עשיית איזה זכר, או ע"י שאר מצות היום, אלא כל מצוות היום ינהגו].

ולכאורה י"ל עפ"ד הרמב"ם בפיהמ"ש בהקדמה לפרק חלק (עמ' קל' בהוצאת רמב"ם לעם) וז"ל: וזהו לשון חכמים אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, ויהיו בימיו עשירים ואביונים גבורים וחלשים כנגד זולתם, אבל באותן הימים יהי' נקל מאד על בני האדם למצא מחיתם עד שבעמל מעט שיעמול אדם יגיע לתועלת גדולה, עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דכוונת הרמב"ם בסוף הל' מלכים אינו שלא תהיה עניות כלל; רק כמ"ש בפיה"מ שיהי' נקל מאד על בני"א למצא מחיתם, וזש"כ "וכל המעדנים מצויין כעפר".

* ראה גם בגליון תקעו בענין זה. המערכת

ולפ"ז שפיר יקיימו מצות מתנות לאביונים לעת"ל כיון דלדברי הרמב"ם שפיר יהיו אז עניים.

אמנם עי' בספר הנפלא ימות המשיח בהלכה (סי' לג) דשקו"ט בדברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים הנ"ל ומביא מספר הדרנים על הרמב"ם ומכ"מ דהרמב"ם בהלכה אחרונה מרמז להתקופה שישתנה מצב העולם באופן שגם מצ"ע לא יהיו בו עניים בלתי רצויים כי אם ריבוי מופלג של טובה ותענוג, ומה שכתב דלא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה זה יהי' מצד עצמו - מצד ביטול מנהגו של עולם שיבטלו כלי זיין ויבטל מצב דעני ואביון.

ולפ"ז דברי הרמב"ם בסוף הל' מלכים ודבריו בפיהמ"ש מיירי בשני תקופות שונות, דבתקופה א' יהי' מצב של עוני, רק שלא יהיו צריכים לעמול כ"כ על מחיתם, ומש"כ בסוף הל' מלכים, כוונתו לתקופה הב' - שיתבטל לגמרי המצב של עניות.

אכן לפי"ז עדיין צ"ע בתקופה הב' עכ"פ, דאז הרי תבטל המצב דעני ואביון, וא"כ האיך תתקיים מצות מתנות לאביונים לעת"ל כיון שלא יהיו אז עניים כלל וכנ"ל.

והנה בספר יפה ללב ח"ו סי' תרצד (ומובא בספר ימוה"מ בהלכה שם) כתב בענין צדקה ומתנות לאביונים, דאף לנכרים נותנין, וזאת התעודה לגאולה העתידה כי יתנו בגוים דלא ימצא עני בישראל וערבה לד' מנחת יהודה וירושלים הצדקה שיעשו עם ערלים כימי עולם וכשנים קדמוניות בימי אברהם אבינו ע"ה. כן הוא לעת"ל כי כל בית ישראל יהיו עשירים מופלגים. הרי מבואר, דסובר, שבנתינה לנכרים עניים מקיימים ג"כ מצות מתנות לאביונים, ובאופן זה תתקיים מצות מתנות לאביונים לע"ל.

והנראה לבאר בזה: דהנה בשו"ע סי' תרצד סעיף ג' כתוב, דאין מדקדקין במעות פורים, ובמקום שנהגו ליתן אף לנכרים נותנים. ובכ"י מביא מהגהות מיימון שקרא תגר על המנהג דהא גוזל את עניי ישראל וצוה לבטלו עיי"ש - ובחתן סופר (לחנוכה ופורים עמ' קיג) מבאר בזה דיסודו של מצות מתנות לאביונים לאו משום מצות צדקה היא אלא משום שמחת פורים, וכן מבואר בגמ' (ב"מ עא) דלגבי מצות צדקה כתוב לאחיק, אבל משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפוחת יד ואפי' לגוים. ועי"ז ידעו שכל אדם מחויב במצוה זו אפי' עניי בישראל, דאי משום מצות צדקה אין עני חייב ליתן רק פעם אחת בשנה - לקיים מצות

צדקה מדאורייתא, אבל להראות שמחת היום והרחבת הלב, שלבו בטוח בהשי"ת שהשגחתו עלינו בכל עת; ולכן גם עני חייב, ומזה נצמח המנהג ליתן אפי' לגוים ולזה די אפי' בפחות משו"פ, וא"ש קושיית הגמ'; דגוזל את העניים, דכל פחות משו"פ לגבי ישראל אינו ממון, ומכש"כ לגבי עניים הוי ממון שאין לו תובעים.

עכ"פ הרי מבואר בזה דמצות מתנות לאביונים חלוק בעיקרו ממצות צדקה, שהיא: משום שמחת היום והרחבת הלב (ואולי י"ל לפי"ז, דאפי' אם העני אינו רוצה לקבל ג"כ יוצא ידי חיוב מתנות לאביונים, כיון דיסוד המצוה אינו מחמת המקבל, אלא מחמת הנותן להראות שמחה ולגרום הרחבת הלב, אך י"ל דאם העני אינו מקבל, חסר בשמחת הנותן ג"כ, וצ"ע).

ולפ"ז מובן דגם בנתינה לנכרי מקיימים ג"כ המצוה, כיון דיסודו מחמת שמחה, ולע"ל יקיימו המצוה ע"י נתינה לגוים.

ונראה להביא סימוכין לדברי החתן סופר מדברי הרמב"ם בסוף הל' מגילה דטוב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מתנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנא' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.

ומשמעות דברי הרמב"ם היא, דהיא משום שמחת עניים לשמח לב אומללים ולא מחמת מצות צדקה. ובלקו"ש חט"ז (עמ' 367 ואילך) מבאר דאם מתנות לאביונים הוי גדר של צדקה לחוד, הו"ל להרמב"ם להביא זה "דהמשמח לב עניים דומה לשכינה" לא בהל' מגילה, כ"א במקומו - בהל' מתנות עניים, וכן לאידך המעלות של צדקה שהרמב"ם כותב בהל' מתנ"ע לא נזכר בהל' מגילה, ומזה מוכיח שם דישנם שני גדרים במתנות לאביונים (א) מצות צדקה, (ב) ועיקר, דתוכנה וענינה הוא לא רק למלאות צרכי העני אלא משום קיום השמחה של העני לשמח לב עניים. עיי"ש.

והנה הגם דלשני הביאורים יוצא שהגדר של מתנות לאביונים שונה ממצות צדקה, ועיקרו מטעם שמחה ולכן גם העני חייב בזה, מ"מ מחולקים הם בטעמים. דלפי"ד החת"ס החיוב הוא משום לתא "דהנותן" להראות שמחת היום והרחבת הלב, ולכן גם כשנותן לגוי מקיים ג"כ

המצוה שמראה בזה שמחה והרחבת הלב, משא"כ לפי הביאור שבהשיחה, היא משום לתא "דהמקבל העני" לשמח העני, (וכן מדוייק ברמב"ם, שכו' לשמח לב אומללים וכו'). ולפי"ז י"ל דכשנותן לעני גוי, אין בזה קיום מצוה, דכשם דליכא מצוה ליתן צדקה לגוי ורק משום דרכי שלום חייב ליתן, כמו"כ י"ל דליכא חיוב לשמח לב עניים גוים, דבשלמא א"א דהחיוב הוא משום לתא "דהנותן" להראות שמחתו, בזה אין חילוק בין עניי עכו"ם לעניי ישראל כיון שהעני הוא רק היכי תמצי לגלות שמחתו של הנותן, משא"כ א"א דהיא מחמת שמחתו של העני, י"ל דבעניי עכו"ם דליכא חיוב לשמחם - אין בזה שום קיום מצוה ועדיין יל"ע בזה.

עוד י"ל (והעירני ח"א בזה) דקושיא מעיקרא ליתא האיך נקיים מצות מתנות לאביונים לע"ל. דהנה מצינו בהפסוקים (במג"א ט' פסוק י"ט - כ"ב) דבתחילה כתיב ע"כ היהודים הפרזים היושבים בערי הפרזות עושים את יום יד וגו' שמחה ומשתה ויו"ט ומשלוח מנות איש לרעהו ותו לא - ואילו בפסוק כ"ב מוסיף גם מתנות לאביונים וצ"כ בטעם השינוי - וכתב בזה החת"ס דרשות (ח"א עמ' 488) "דאיתא בשו"ע שנותנים אפי' לנכרי ומבאר בזה החת"ס דמתחילה כלל מרדכי בתקנתו אביונים. אבל אח"כ כשאמר וזכרם לא יסוף מזרעם, והרי כתיב אפס כי לא יהי' בך אביון ע"כ התנה תיכף על אביוני גוים. והנה בגמ' מבואר דמרדכי גזר עליהם יו"ט לאסור מלאכה בפורים ולא קיבלו עלייהו (מגילה ה ע"ב) והם הכניסו מתנות לאביונים במקום איסור מלאכה. כי מרדכי חשב שאחרי שבעים שנה יעלו כולם כחומה ואז יהי' עולם התיקון ולא יהיו אביונים ומה לו לעשות תחילה תקנתו רק בשביל עניי עכו"מ, ע"כ לא תיקן מתנות לאביונים. אבל הם ידעו שלא יעלו כחומה ויהיו עניי ישראל ע"כ תקנו מתנות לאביונים יעו"ש עוד.

עכ"פ הרי יוצא מדברי החת"ס דתקנת מתנות לאביונים מעיקרא לא תקנו רק במצב שיהיו אביוני ישראל ולכן לא רצה מרדכי לתקן מתנות לאביונים שחשב שיהי' עולם התיקון, ולפי"ז ל"ק כלל האיך יקיימו מתנות לאביונים לע"ל די"ל דבאמת ליכא מצות מתנות לאביונים במצב שלא יהי' בך אביון ומעיקרא הכי תקון.

רק דיל"ע אם יהי' איסור מלאכה בפורים לע"ל דלס"ד החת"ס הרי מתנות לאביונים ואיסור מלאכה תלויים זה בזה, ועי"ש עוד בהמשך

דבריו "דמרדכי אסר להם מלאכה כמו בכל יו"ט, והם אמרו כיון שלא יעלו כחומה ולא יהי' גאולה שלימה טוב לעשות מלאכת עבודה לרמז מ"ש עזרא (ט) כי עבדים אנחנו ובעבדתינו לא עזבנו אלקינו".

ולפ"ז לע"ל דשפיר תהא גאולה שלימה; הדרן למעיקרא לאסור במלאכה כמו בכל יו"ט, ויל"ע בזה דהוא דבר חדש.



תשובה בימות המשיח והמסתתף [גליון]

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, ארה"ק

א. בהערות וביאורים גליונות תתק"ב-תתק"ו דן הרב א.מ. אודות מקורות למה שכתב אדה"ז בלקו"ת פ' צו (יב, ד) שלעתיד לבוא אינו מועיל לעשות תשובה, וז"ל שם: "בחינת היום לעשותם שאז הוא דשייך בחינת הבחירה. . ולהיות ובחרת בחיים כו' וזה אינו שייך רק עכשיו אבל לעתיד לבא הוא אומר בלע המות לנצח שלא יהיה הגשמיות מעלים ומסתיר כו' [יג, א] . . אין מועיל בחינת תשובה וכמ"ש בגמרא פכ"ג דשבת דקנ"א ע"ב ע"פ אשר תאמר אין לי בהם חפץ שאין בהם לא זכות ולא חובה כו'".

והביא שם את דברי המהרי"ל בהלכות עשרת ימי תשובה שכתב "משום דלימות המשיח אין מקבלין בתשובה. ודוגמת זה אין מקבלין גרים אז דהמתגייר אז אין עושה מאהבת ה' יתברך רק לשמוח בשמחת ישראל. ומאחר דאנו מצפין לישועה בכל יום מי שאינו שב ויבא משיח במהרה בימינו שוב לא מצי שב". עיי"ש. כמו"כ הביא את דברי הרמב"ן בפירוש עה"ת (דברים ל, ו) אודות ביטול יצר הרע בימות המשיח עיי"ש.

ובעזהשי"ת מצאתי מקורות נוספים בענין זה:

בספר אלימה לרמ"ק (עין כל תמר ה' פרק כה, עיי"ש עוד. והתוכן הובא גם בחסד לאברהם מעין ראשון נהר יח) כתב וז"ל: "זמן גאולתם של ישראל יהיה ההנהגה באור החכמה המאיר בבינה מאור הכתר. . אמנם אור זה אור חכמה מהכתר ולזה יגברו הנסים וכבר התחילו ישראל והתחיל העולם ליתקן מחרפתו אבל לא תיקון גמור ויתעכב עיכוב זמן מה עד שיבטלו החיצונים וכבר בזמן הזה אין תשובה מועלת כלל

מפני שהתשובה היא מהבינה וכיון שאור הבינה אינה מנהגת אלא אור החכמה ימי משיח אין בהם תשובה כלל . .

בנצח ישראל להמהר"ל פרק מו, הסביר כוונת חז"ל במאמרם (שבת קנא, ב) "שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ אלו ימי המשיח", וז"ל: אין לומר שלא יהיו ישראל קונים עוד שלימות ומעלה לימות המשיח, רק שלא יוכל הרשע לשנות מעשיו שיהיה צדיק. ודבר זה נקרא יציאה לפעל, אחר שהיה רשע כבר, שיהיה מעתה צדיק. ולכך הכתוב מזהיר האדם, שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי, שישנה עצמו מרע לטוב שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע. אבל אם כבר הוא צדיק, אז בודאי אפשר שיקנה שלימות ומעלה יותר. והדעת נותן כך, כי אין ימי המשיח שיהיה העולם שכלי לגמרי, ויהיו כמו מלאכים נבדלים, שהרי יהיו אוכלים ושותים, ואינו עולם המשיח כמו עולם הבא. ולפיכך בודאי שייך בו קנין מעלה, רק שלא יהיה דבר זה שיהיה האדם משנה מעשיו מן הרע אל הטוב, או מן הטוב אל הרע. כי בודאי אם הוא רשע כל ימיו, אם יראה בימות המשיח, הטוב שיעשה השם יתברך לישראל, בודאי יחזור בתשובה כדי לקבל הטוב, ודבר זה אין נקרא תשובה כלל. ולכך אמר הכתוב שיעשה תשובה קודם זמן המשיח, שזה נקרא בודאי תשובה שלימה. אבל התשובה שהיא כאשר יתגלה המשיח, אין זה תשובה.

ולהעיר שכן כתב גם אדמו"ר הרי"ף (תרגום משיחת פורים תש"ב סעיף כב) וז"ל: יבוא זמן שהבושה על העדר העבודה תהיה גדולה מאד. ישנם שני זמנים שלא שייך בהם תשובה: א) בעלות הנשמה מהגוף. ב) בביאת המשיח. בספרים המסבירים עונשי הגיהנום כתוב שהעונש הגדול ביותר הוא הבושה. כך גם כשיבוא משיח תשרור אז בושה מהעדר העבודה כעת. למרות שגם אחרי ביאת המשיח יהיה הענין של "עבודה" אך הענין של תיקון על העבר לא יהיה שייך. עכ"ל. ובהערת כ"ק אדמו"ר שם כתב: עיין שבת קנא, ב: אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה ופליגי דשמואל וכו' ואכמ"ל. עכ"ל.

ב. והנה הרמב"ן (בפירושו לדברים ל, ו) דן אודות משמעות דברי חז"ל שבימות המשיח אין בהם חפץ וז"ל: "זמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם

זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע. אבל לימות המשיח, תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאווה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יתפוך בו כלל. והיא ה'מילה' הנזכרת כאן [ומל ה' אלקיך את לבבך - דברים ל, ו]. כי החמדה והתאווה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאווה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו. . ובידוע כי יצר לב האדם רע מנעוריו וצריכים ללמד אותם, אלא שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי. . וזהו שאמרו רבותינו והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ". עיין שם באורך.

ובאגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ב עמ' סט מביא רבינו דימות המשיח הוא הזמן דהיום לעשותם, ובהערה שם: "ראה כל הראיות שהובאו ע"ז באגרת הקדש לרבנו הזקן סי' כו. ודברי הרמב"ן בפירוש על התורה (דברים ל, ו) לא זכיתי להבין. גם לדבריו לא היה לאדה"ר שכר על שש מצות שנצטווה קודם החטא. ומה שהביא ממרז"ל (שבת קנא, ב) יש לפרשו כפירוש רש"י שם [לא זכות - לא דבר לזכות בו שכולם עשירים. ולא חובה - לאמץ לב ולקפוץ יד]. כו'. ואולי י"ל בדברי הרמב"ן, דלפעמים גם משך זמן דתחיית המתים נקרא בשם ימות המשיח, ובזה מדבר, ודוחק". עכ"ל.

ובפשטות הדוחק הוא משום דזה הלשון בגמרא (שבת שם): "רבי שמעון בן אלעזר אומר: עשה עד שאתה מוצא ומצוי לך ועודך בידך, ואף שלמה אמר בחכמתו וזכר את בוראך בימי בחורותיך עד שלא יבאו ימי הרעה - אלו ימי הזקנה. והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ - אלו ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. ופליגא דשמואל, דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכיות בלבד, שנאמר "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ". ע"כ. הרי מבואר דרבי שמעון בן אלעזר החולק על שמואל מדבר בימות המשיח ממש, ולא בתקופה מאוחרת יותר, ואכן כך הוא משמעות דברי הרמב"ן. [וראה באחרונים שנדחקו לבאר את שיטת הרמב"ן: מכתב מאליהו כרך ב, ח"ב - בראשית, וס' שפתי חיים - אמונה ובחירה עמ' קכט ואילך].

ויש להוסיף, שהדברים מפורשים עוד יותר בספר הגאולה לרמב"ן (שער שני פ"ג): "אנחנו אין תכלית גמולנו ימות המשיח . . . רק גמולנו ומבטנו העולם הבא . . . אבל אנחנו עם זה מחזיקים דבר הגאולה מפני שהיא אמת מפורסם אצל בעלי התורה והנבואה . . . ומשתעשעים בדבריה מפני שאנחנו מצפים לה מתקותנו שנשיג מן הקרבה אל האלקים בהיותנו במקדשו עם כהניו ונביאיו ועם מה שיהיה בנו מן הטהרה והקדושה והיותנו בארץ הנבחרת ושכינתו שורה אצלנו יותר ממה שאנחנו יכולים להשיג היום בגלות עם העמים המחטיאים אותנו ועם מה שאנחנו בו מן הטומאה והשקוץ, כי אז בימי המשיח יבטל יצר הרע להשיגנו האמת כאשר הוא, או לענין אחר אשר סודו עמוק ממה שאמרתי . . . "עיי"ש. הרי לפנינו ראייה חזקה שדעת הרמב"ן היא שבימות המשיח לפני עולם הבא כבר יבטל יצר הרע.

ונפלא הדבר, שדוקא הרמב"ן שסובר שבימות המשיח יבטל יצר הרע והבחירה בו הוא בטבע ואין בו לא זכות ולא חובה, דוקא הוא מאריך מאוד אודות מעלת המצוות בארץ ישראל דוקא כשנחזור מהגלות, וז"ל (בפירושו לויקרא יח, כה) "ומן הענין הזה אמרו בספרי ואבדתם מהרה, אע"פ שאני מגלה אתכם מן הארץ לחו"ל היו מצויינין במצות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים . . . והנה הכתוב שאמר ואבדתם מהרה ושמתם את דברי אלה . . . אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'". עכ"ל. ועכ"פ מוכרח שלדעת הרמב"ן אף שיבטל היצר הרע כבר אז, ואין בו זכות וחובה, מ"מ "קרבה אל האלקים" נוכל להשיג, ונזכה לקיים את המצות בשלימותם. וכמו שנתבאר.

גם מבואר שהרמב"ן לא נקט כשמואל שאין בין עולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. אלא ס"ל כרבי שמעון בן אלעזר, דכבר בימי המשיח אין בהם לא זכות ולא חובה. ולדבריו ודאי שא"א לעשות תשובה שלימה אחרי ביאת המשיח, שהרי אז כבר יתבטל היצר.

ג. ועכשיו נבוא לבאר את דעת הרמב"ם. דהנה ידוע שלדעת הרמב"ם בתקופה הראשונה של ימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ואין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, כמבואר בשיחות הק' בכמה מקומות. ומובן שלדעתו יש זכות וחובה בימות המשיח.

וכן מפורש בהל' מלכים פרק יב ה"ז, "נתאוו הנביאים והחכמים לימות המשיח . . כדי שיהיו פנויין בתורה וחכמתה ולא יהיה להם נוגש ומבטל כדי שיזכו לחיי העולם הבא", הרי דיש זכות גם אז, וכמו שדייקו בזה כמה אחרונים. אך ראייה גמורה איננה, שהרי בלקו"ש חל"ג עמ' 89 מסביר בזה דע"כ אין כוונת החכמים הנביאים כדי לקבל השכר דעולם הבא, אלא כדי להגיע להמשך עסק התומ"צ באופן שהוא בעולם הבא, וא"כ אפשר דס"ל כשיטת המהר"ל לעיל, דאף שאין זכות וחובה מ"מ אפשר לקנות "עוד שלימות ומעלה לימות המשיח, רק שלא יוכל הרשע לשנות מעשיו שיהיה צדיק".

וראה גם את סדר תפלות כל השנה של הרמב"ם שבשונה מהנוסח שלנו ב"ובא לציון", הנוסח שם הוא "שנחיה לשמור חקיך בעולם הזה ולימות המשיח כדי שנזכה ונירש טוב לחיי העולם הבא". הרי שהשווה את קיום המצוות בימות המשיח לקיום המצוות בעולם הזה (וכמו שהעיר בזה ביוסף דעת סנהדרין צא, ב).

לאידך גיסא, כותב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ט ה"ב: "שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' ונאמר ולא ילמדו איש את אחיו ואיש את רעהו ונאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה ונביא גדול הוא קרוב למשה רבינו ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' כו' והטובה האחרונה שאין לה הפסק וגרעון הוא חיי העולם הבא. אבל ימות המשיח הוא העולם הזה ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל וכבר אמרו חכמים הראשונים אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד מלכות בלבד".

הרי שכבר בימות המשיח לפני זמן עוה"ב יסיר הקב"ה את לב האבן. וכ"כ הרמב"ם בפ"י המשניות פרק חלק. והנה הפסוק דוהסירותי את לב האבן מבשרכם קאי על היצר הרע כמבואר בסוכה נב, א. ועל כרחך שמפרש את הפסוק ע"ד פ"י הרד"ק שם וז"ל: לב האבן, חזק כאבן מלקבל תוכחות מוסר. לב בשר, כי הבשר הוא רך ויהיה לכם רך לקבל המסור. ותרגם יונתן ואתבר לבא דרשיעיא דהוה תקיף כאבנא (רד"ק יחזקאל יא, יט). שיהיה להם לב שומע ורוח נכונה לקבל דברי האל-יתברך באהבה (רד"ק יחזקאל לו, כו).

ועי' בהמשך וככה תרל"ז פי"ז, "פירוש לב האבן הוא היצר הרע שבלבו של אדם שפועל בו להיות לבו אטום כאבן וקשה כאבן שזה ענין בחינת טמטום הלב עד שאטום מלקבל דבר חכמה, וקשה לשמוע כאבן שאינו ניזון מהכאה קטנה כו'. ובחינת הקשיות הלזה יוסר לעתיד לבוא ובמקומו יהיה לב בשר שהוא דבר רך. . אין הכוונה שיוטל זה ויותן אחר במקומו, אלא שישתנה טבעו ורגילותו להיות קשה כאבן כי אם יהיה תבנית רך להמשך אחר הנפש האלקית". וכן מובא בס' דרך שיחה - תשובות הגרח"ק עמ' רב בשיטת הרמב"ם, דגם אז יהיה בחירה רק שיהיה יותר קל.

ובפרק י"ח "ועיקר שלימות העובדה במצות יהיה אז דוקא. וכמובן גם ממה שארז"ל שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד כו' ולא יותר. והיינו שנעלה לארץ ישראל ויהיה אז במעלה העליונה ויושלם עבודת הקרבנו תוכל המצות התלויות בארץ. . וגם משמע שגם אותם המצות שאנו מקיימים עכשיו יהיה לעתיד לבוא בשלימות היותר נעלה וכמשי"ת, ומ"ש היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם הכוונה לעשותם בימות המשיח שאז הוא שלימות המעשה ולא לקבל שכרם ולמחר הוא עוה"ב דוקא אז הוא קיבול השכר. כו' עיי"ש. הרי שהיצר הרע לא יתבטל כ"א ישתנה אז למעליותא עיי"ש, שדוקא אז נוכל לקיים את המצוות כמצות רצונך. וזה מתאים עם שיטת הרמב"ם. [ולהעיר משיחות קודש אחש"פ תשי"ג סי"ח, שדוקא ע"פ הביאור במאמר זה מתבארים דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שמצות דזמן הזה הם ציונים בלבד, עיי"ש].

אולם גם הרמב"ם יסכים לכאורה שא"א לשוב בתשובה גמורה לימות המשיח, וע"ד המבואר בהלכות תשובה רפ"ב: אי זו היא תשובה גמורה זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה לא מיראה ולא מכשלון כח כיצד הרי שבא על אשה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה הוא ששלמה אמר וזכור את בוראיך בימי בחורותיך ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה מועלת היא לו ובעל תשובה הוא כו'.

וא"כ הוא הדין שהתשובה בימות המשיח אינה תשובה גמורה. ואכן בשיחת וילך תשי"ט ס"ו הביא רבינו את דברי המהרי"ל דכשיבוא משיח

שוב לא מצי שוב, והוסיף על כך "בתשובה שלימה", וכמו שהעירו בזה בהערות וביאורים שם.

ומכיון הרמב"ם נקט כשמואל שאין בין כו' על כרחך יפרש שהפסוק והגיעו שנים אשר תאמר אין בהם חפץ אין הכוונה לימות המשיח, אלא או שהכוונה לעולם הבא שאין בו זכות וחובה, או באופן אחר.

ד. וכן הסכימו המקובלים, שביטול היצר הרע תהיה דוקא בזמן של תחיית המתים. עיין בספר מאה שערים (מיוחס לריקאנטי, נדפס שאלוניקי ה'שג) סוף שער ע"ה וז"ל, לעתיד לבא בזמן ביטול יצר הרע והוא זמן תחיית המתים שם יבינו הכל מעיקרו כו'. וכן מגיד מישרים פ' ויקהל (צויין בס' ימות המשיח בהלכה) ד"ה שנת ש"ו, וז"ל: דבזמן תחיית המתים דהוא בתר ימות המשיח יהא חרב עלמא מתאוות וכיסופין דהאי עלמא, והא בההוא זימנא יתבטל יצר הרע מעלמא¹.

ובאגרות קודש ח"ז עמ' שנו ביאר רבינו דבתקופה הראשונה כתיב וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם הוא טהרת האדם (היחיד או הרבים או גם כללות בני ישראל) ובכל זאת מציאות הרע בעולם קיימת (וגם בפועל באומות העולם, בחיות וגם בערב רב) ובמילא גם אפשריות של פועל רע (גם בכל בני ישראל). ולכן לענין שכר ועונש ישנו עדיין באופן ותקופה הא', אף על פי שהקב"ה עזרו וטהרו, וכמו שתמיד הקב"ה עוזרו דאלמלא זה אינו יכול לו. ובתקופה הב' נאמר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ שהוא טהרת העולם ובלשון רז"ל מביאו הקב"ה ליצר הרע ושוחטו (סוכה נב, א) והם שנים שאין בהם לא זכות ולא חובה (שבת קנא, ב). עכת"ד.

וכתב עוד שם, "ומתורצת על פי זה קושית הכסף משנה ולחם משנה ברמב"ם הלכות תשובה פ"ח ה"ד". דהכסף משנה תמה על הרמב"ם איך

¹ להעיר שכן כתב הבן איש חי בשו"ת רב פעלים (חלק א - סוד ישרים סימן יז) וז"ל: אחר ביאת המשיח עדיין המצות נוהגין כמשפטם בלתי מחסור, וכן יש ג"כ הקרבת קרבנות הכתובים בתורה, ומוכרח שלצורך התיקון של הנשמות הם נעשים, וגם מוכרח שישאר היצה"ר עדיין בעולם, ויש שכר ועונש, ורק מכח תגבורת הקדושה יהיו כל ישראל צדיקים ונוצחים את היצה"ר, ולא יבואו לידי חטא של מזיד אבל מן השוגג א"א שיהיו נמלטים כולם, וגם בודאי יהיה טומאה וטהרה, וישארו האומות בעולם, וכל זה יהיה עד זמן תחיית המתים.

כתב "כל הנביאים כולן לא ניבאו אלא לימות המשיח כו" שהוא מימרא דרבי חייא בר אבא, ובסנהדרין צט, א איתא על זה, ופליגא דשמואל דאמר אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכות בלבד. ולפי המבואר די ש ב' תקופות אתי שפיר, דהרמב"ם ס"ל כדברי שניהם. עי' לקו"ש חל"ז בחוקות-א, ס"ח באורך. ושם בשולי הגליון להע' 65 מובא משל"ה (כג, ב) ו"אף שאמר ופליגא דשמואל, י"ל דפליגא ר"ל יש חילוק כי כל אחד מדבר ענין אחר". ע"כ. ולהעיר שכן כתב הגר"א שבאמת לא פליגי ואלו ואלו דברי אלקים חיים (עי' אמרי נועם ברכות לד, א).

וא"כ אפשר ללמוד מדברי רבינו באג"ק שם, שגם במחלוקת זה אודות שנים שאין להם זכות, נקטינן דבאמת לא פליגי. ועל פי זה יובן איך שמצד אחד מביא בלקו"ת (שהובא בראשית ההערה) את דברי רבי שמעון בן אלעזר על שנים שאין בהם חפץ, ובכד בכד מביא את דעת שמואל בתורה אור (ויחי מו, א ד"ה אוסרי לגפן) כיון דאלו ואלו דברי אלוקים חיים, וע"ד מש"כ לעיל סוף אות ג. ואכן בלקו"ת שם מבואר ששליטת האפשרות דתשובה הוא בתקופה שבה בלע המות לנצח ואין בו בחירה, והיינו בתקופה הב', שאז אין בו לא זכות ולא חובה. וראה שיחת פרשת שמיני תשי"ג ס"ו, "כי לעתיד לבא בזמן כשלא תהיה בחירה חפשית, אי אפשר לפעול מאומה וכל הגילויים שיהיו לעתיד לבוא תלויים הם במעשינו ועבודתינו בזמן הזה דוקא". וכוונתו ג"כ כנ"ל².

ה. והנה באגרות קודש כ"ק אדמו"ר חלק יג עמ' תמד כתב, ברגעים האחרונים דימי הגלות... כל רגע ורגע מתגדל ערכו יותר ויותר, שכן עוד מעט ויגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, ולכן ההכרח לנצל כל רגע ורגע באופן היותר מועיל, עכ"ל.

² ועפ"ז יומתק דבאגרות קודש ח"ב עמ' סט (שהובא לעיל אות ב') אחרי שהקשה על הרמב"ן בהערה והביא את הגמ' דשנים אשר אין בהם חפץ שהזכיר הרמב"ן, מביא בהערה בהערה מ"מ בדא"ח לכך שדוקא בימות המשיח הוא עיקר היום לעשותם ותכלית שלימותו. ומוסיף: וכן משמע גם ברמב"ם כו' אבל הרמב"ם לשיטתו דאין בין עוה"ז כו' דפליגא על מרז"ל דשבת שהובא בהערה שלפני זו [אודות שנים שאין בהם חפץ, שהוזכר בדברי הרמב"ן]. ואכמ"ל. ע"כ. ובהשקפה ראשונה אינו מובן מה מפריע לנו דפליגא על מרז"ל דשבת? וע"פ האמור, י"ל בדא"פ דכוונתו לרמזו דבדא"ח הובא גם הגמ' דשבת, ואם כן - עכ"פ לדידן - צריך לתווך בין הדברים.

והוא ע"ד האמור בספר השיחות תש"ב שהובא לעיל סוף ס"א, שבביאת המשיח כבר א"א לתקן את העבר. והבאנו את הערת כ"ק אדמו"ר שם "עיינן שבת קנא, ב: אלו ימי המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה ופליגי דשמואל וכו' ואכמ"ל". ולכאורה אינו מובן למה מביא גם את המילים "ופליגי דשמואל", ומאי כוונתו ואכמ"ל? ולמה אינו מביא שם בעל המאמר אלו ימי המשיח וכו' ה"ה רבי שמעון בן אלעזר שהוא המקור לנאמר בפנים, ודוקא שמואל החולק מזכירו בשמו? ! וע"פ הנ"ל, מובן שכוונתו לשאול הרי אנן נקטינן כשמואל דבימות המשיח הוא היום לעשותם, וא"כ איך אפשר להביא בסתם את הדיעה הנוגדת דבימות המשיח אין בהם לא זכות ולא חובה? אבל לא נתבאר מהו הביאור בזה.

וי"ל דמקור דברי אדמו"ר הריי"ץ הוא ע"פ מש"כ במהרי"ל, ובס' אלימה (ובמהר"ל) שהובא לעיל שדיברו במפורש על שלילת התשובה בתחילת ימות המשיח. וזהו מש"כ "הענין של תיקון על העבר לא יהיה שייך", ולכן צריכים לעשות תשובה עכשיו, "וזכר את בוראך בימי בחורותיך עד שלא יבאו כו' ימי המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה", אבל אין הכוונה כפי שכוון רבי שמעון בן אלעזר, כי רשב"א התכוון לומר דאין בחירה חפשית כלל (אם נאמר דחולק על שמואל ממש - גם בתחילת ימות המשיח, ואם אין כאן פלוגתא - בתקופה הב' וכנ"ל), ולכן אינו מביאו בשם אמרו. ואכן אדמו"ר הריי"ץ עוד הקדים לומר בתוך כדי דיבור "שגם אחרי ביאת המשיח יהיה הענין של עבודה", כדעת שמואל, ולכן הזכיר רבינו רק "ופליגא דשמואל" בהערה. וכנראה שזהו כוונת כ"ק אדמו"ר באגרת שהובא בתחילת אות זה, שבימות המשיח לא נוכל להשלים את מה שהחסרנו בזמן הזה.

ו. בנצח ישראל שם כ' וז"ל "ואפילו לשמואל דסבירא ליה דיהיה יצר הרע בעולם, אין ספק דגם שמואל סבירא ליה כי יהיה העולם בשלימות, והכתוב אומר (דברים ל, ו) "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו'". רק דסבירא ליה דמכל מקום עדיין נמצא היצר הרע, רק שאינו אלא בפרטים, כי ימצא פרטים שלא יהיו צדיקים. אבל הכלל לימות המשיח יהיו צדיקים ולא רשעים ויקוים (דברים טו, ד) "אפס לא יהיה בך אביון". וזה החילוק שיש בין הברייתא ובין שמואל; כי הברייתא סוברת דבין יחיד בין רבים לא יהיה בהם זכות וחובה. אבל לשמואל בודאי יהיה

החטא נמצא ביחידים. ומכל מקום אי אפשר שיהיו חוטאים הרוב, שכבר אמרנו לך כי ימי המשיח הוא שלימות כלל העולם. עכ"ל.

והוא ע"ד מש"כ רבינו באגרות קודש (המובא לעיל אות ב') מדברי הזוהר שבערב רב עדיין יהיה מציאות רע בפועל, וכמובא באגרת הקודש סי' כו שיהיו אז חוטאים מערב רב.

ומסיימים בטוב שפעם שאל א' את הח"ח מה יעשה אם המשיח יבוא תיכף ויצטרך להתבייש מלפניו, השיבו: בעת שעם ישראל נתון בצרה ובשביה, על היחיד להשתתף בצערם ולוותר על ההנאות והפניות שלו, ואפילו אם הדבר נוגע לרוחניות (חפץ חיים על התורה, מעשה למלך, פ' בהר).



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

בענין החיוב דכיבוד אב ואם

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לעילוי נשמת אאמו"ר הרה"ת הרה"ח ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק זצ"ל הכ"מ, נלב"ע ביום ערב שש"פ כ' ניסן, ויה"ר שיקיים היעוד ד"הקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם תומ"י ממש.

חיוב בין אדם למקום ובין אדם לחבירו

בלקו"ש חל"ו פ' יתרו ב' הביא דברי הרמב"ן (שם כ"ג) בענין מצות כיבוד אב ואם וז"ל: והנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבוד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא צוה לכבוד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו עכ"ל, ומבאר דבריו דכיבוד אב ואם הוא גם בכלל דברים שבין אדם למקום שלכן מקומו בעשה"ד הוא בחמשה דברות הראשונות שכולם ענינים שבין אדם למקום לפי שזהו "כבוד הא-ל" והוא העיקר, ומביא אח"כ לשון החינוך (מצוה לג) וז"ל: שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה

ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל לבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאלולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא עכ"ל. ומבאר בהשיחה שלפי החינוך יוצא רק שיש שייכות בין כיבוד או"א לכבוד הא - ל דע"י קביעת הכרת הטובה של אביו שהולידו יעלה ממנה להכיר טובות הא-ל ברוך הוא, משא"כ לפי הרמב"ן משמע שכיבוד או"א עצמו הוא בעיקר כבוד הא-ל.

ובסעי' ב' מבאר דזה שכיבוד או"א הוא כבוד הא-ל הוא רק מפני שמשתתף עם הקב"ה ביצירתו, כי גם חלק האב והאם (הגוף) תלוי באופן גלוי בהקב"ה, וכידוע שכח ההולדה שבנבראים אינו בהם מצד עצמם, אלא הוא כח הא"ס והבלי גבול של הקב"ה, כי נבראים מצ"ע הרי הם מצד גדרם במדה וגבול, ואין שייך שיהי' בהם מצ"ע כח ההולדה שהוא כח בלי גבול להוליד עד א"ס, וגם עצם ההולדה הוא ענין של חידוש כעין יש מאין, ואינו אלא מצד כח הא"ס של הקב"ה שקבע בגוף האדם בכח המפליא לעשות, ובסעי' ה' שם ביאר כוונת דברי הרמב"ן ד"כבד את אביך כבוד הא-ל" כי לכבוד הבורא צוה לכבוד האב המשתתף ביצירה, כי יצירת הוולד (ע"י כח ההולדה) הרי היא רק בכח הא"ס שבהורים שכח זה נמצא בהם רק מפני שהקב"ה קבע כח של א"ס בטבע האדם, וא"כ אין זה כבוד האב והאם מצד עצמם, אלא רק כח הא"ס שבהם.

ומסיים שם (בסעי' ו') דמכל הנ"ל יוצא, שבכבוד אב ואם יש שני גדרים וענינים: א) מצוה שכלית, והוא ענין שבין אדם לחבירו, אם מצד הענין ד"הכרת הטוב" על כל מה שהשפיעו אביו ואמו אליו וגידולו

¹ ועיי"ש עוד שמבאר דכח הא"ס שבשראל הוא בעצם מציאותם שמתייחד עמהם, כיון שמצד מעלת נשמתם יש בהם הארת א"ס, משא"כ בשאר נבראים ובאוה"ע, ה"ז דבר נוסף על מציאותם, ולכן רק בישראל שייך כיבוד זה שצריך לכבוד או"א מצד כח הא"ס שבהם עצמם משא"כ בב"נ וכו' עיי"ש.

וחינוכו, או גדר של "פריעת חוב" כדאיתא בירושלמי (פאה פ"א ה"א ב) גדר של בין אדם למקום דכיון שהאב "משתתף ביצירתו" הרי כיבוד או"א הוא "כבוד הא-ל"², ובישראל ישנם ב' הדברים, ועיקר החידוש בישראל הוא החלק דבין אדם למקום - שהוא כבוד הא-ל, משא"כ בב"נ שייך רק הענין דבין אדם לחבירו.

הגדרת הגרע"א באופן החיוב לאחרי פטירתם

והנה בתשובת הגרע"א (ח"א סי' סח)³ הביא הברייתא דקידושין: "ת"ר: מכבדו בחייו ומכבדו במותו; בחייו כיצד וכו' במותו כיצד? היה אומר דבר שמועה מפיו, לא יאמר: כך אמר אבא, אלא כך אמר אבא מרי, הריני כפרת משכבו וכו'" והקשה ע"ז מהא דאיתא בכתובות (קג,א) דאינו מחוייב בכיבוד אחיו הגדול אחר מיתת אביו⁴, אף דכיבוד אחיו הגדול הוא מדין כיבוד אב כמ"ש הרמב"ן (ספר המצוות שורש ב' הובא בדרכי משה יו"ד סי' ר"מ אות ז') לפי שגנאי להם שיתבזו תולדותם והם מצטערים בזה הרבה, ומנהג כל האנשים ליסר את בניהם לנהוג כבוד באחיהם הגדולים עיי"ש, הרי משמע מזה דאינו מחוייב בכיבוד אב לאחר מותו?

וכתב לתרץ בזה וז"ל: ולזה צ"ל לחלק דענין שהוא כבוד וגדולה בעצמותו כמו לומר אבא מארי, דבזה מגביה כבוד אביו זהו שייך גם לאחר מיתה, אבל כיבוד לעשות נחת רוח לאביו כעין מאכילו ומשקהו למנוע צערות אביו, ומכלל הזה לכבד אשת אביו ואחיו הגדול שהוא ענין

² וראה מנ"ח שם שנסתפק במצות כבוד או"א אם הוא מצוה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו, ונפק"מ לגבי יוהכ"פ שאינו מכפר עד שירצה את חבירו עיי"ש (צויין בהערה 8) ולפי השיחה יוצא דתרווייהו איתנהו ביה.

³ הובא גם בחידושי רע"א קידושין לא, ב, ובס' "מדרושי וחידושי רע"א על התורה" פ' יתרו.

⁴ ראה שו"ת ציץ אליעזר ח"ב סי' נ"ט שהקשה על דבריו, בדגמ' כתובות שם איירי אודות כבוד אשת אביו שאחר מיתת אביו פקע החיוב ולא הוזכר שם אודות כבוד אחיו, ובסברא יש לחלק דאחר מיתת אביו פקע האישות ולכן אינו מחוייב לכבדה, משא"כ באחיו הרי זה לא נפקע אחר מיתה ואולי שם חייב לעולם? ומביא שבמנ"ח מצוה ל"ג אכן חילק בסברא זו ומסיק דבאחיו חייב לכבדו גם אחר מיתת האב ואכמ"ל, ועי' בפתחי תשובה יו"ד סי' ר"מ ס"ק י"ח שהביא מהכנסת יחזקאל שכתב דזהו פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן, וראה רשימות חוברת ק"מ בנוגע הלימוד והדין דכיבוד אחיו הגדול.

נחת רוח לאביו ומניעת צערו ממנו, בזה י"ל דל"ש לאחר מיתה דלא איכפת להו בזה⁵ עכ"ל, ועד"ז כתב במהר"ם שיק על המצות מצוה ל"ג, וראה שו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' קל"ז, וראה בשו"ת חקרי לב יו"ד ח"ג סי' צ"ז דשקו"ט בדברי הרמב"ן, ונקט גם לדבריו דכיבוד אח הגדול אינו אלא בחיי האב.

ועי' קידושין לא, ב: "רב אסי הוה ליה ההיא אמא זקינה.. שבקה ואזל לארעא דישראל. שמע דקא אזלה אבתריה, אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה: מהו לצאת מארץ לחוצה לארץ? א"ל.. המקום יחזירך לשלום.. אדהכי והכי שמע לארונא דקאתי, [שכבר מתה] אמר: אי ידעי לא נפקי", [דאם הי' יודע שכבר מתה לא היו יוצא לחו"ל] וכבר שקו"ט המפרשים שהרי יש חיוב כיבוד או"א גם אחר מיתה וא"כ מאי שנא? (ראה תפארת ישראל קידושין פ"א אות נד ועוד).

ובתוס' ר"י הזקן שם כתב וז"ל: "שאינן זה מכבוד שאחר המיתה", ויש לפרש כוונתו כהגדרת הגרע"א, דרק מחיים שייך כבוד זה לקבל פני או"א שיש להם עי"ז נח"ר וכו', משא"כ לאחר מיתה לא איכפת להם, ומדוייק לשונו "שאינן זה מכבוד שאחר מיתה", ולכן קאמר דאי ידע לא הי' יוצא לחו"ל, ועי' גם מהרש"א בחדא"ג שם דמשמע כן, ובפנ"י שם כתב: "אדהכי שמע לארונא דקאתי אמר אי ידעי לא נפקי. נראה דאתא לאשמעינן דאע"ג דתנינן בסמוך מכבדן בחייו ומכבדן במותו היינו דבר שיש בו תועלת למת כגון לומר דבר שמועה מפיו או הריני כפרת משכבו, משא"כ לצאת לקראת ארונו לא", ועד"ז כתב בהגהות הרד"ל שם.

ביאור דבריו ע"פ המבואר בהשיחה

ויש לבאר הגדרה זו ע"פ המבואר בהשיחה, דהחיוב לגרום להם נח"ר ולשמם וכו' ושלא לצערם זה נובע מצד פריעת בבעל חוב וכו', והוא דין ש"בין אדם לחבירו" וחיוב זה נפקע אחר מיתה כמ"ש הגרע"א, אבל יש עוד סוג חיוב בכיבוד או"א, שהוא לכבדם ולגדלם בכלל, והוא חיוב ש"בין אדם למקום" להגביה כבוד אביו וכו' וע"ד דאיתא בקידושין ל, ב: "ת"ר נאמר: (שמות כ) כבוד את אביך ואת אמך, ונאמר: (משלי ג) כבוד

⁵ ראה ברכות יט, א.

את ה' מהונך, השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום; נאמר: (ויקרא יט) איש אמו ואביו תיראו, ונאמר: (דברים ו) את ה' אלהיך תירא ואתו תעבוד, השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום.. וכן בדין, ששלשתן שותפין בו וכו', [ומשמע גם מהגמ' דכבוד זה הוא מצד השתתפותם עם הקב"ה ביצירתו וכנ"ל] וכ"כ הרמב"ם בהל' ממרים פ"ו ה"א עיי"ש, וי"ל דדין זה הוא מצד "כבוד הא - ל" דהיינו שמכבד הכח אין סוף שיש בהם שנעשה בעצם מציאותם וכפי שנת' לעיל בהשיחה, וענין זה הוא ענין נצחי שאינו מתבטל לעולם, וראה בס' ימות המשיח בהלכה' (סי' עא).

ואולי אפ"ל עוד, דלאחרי פטירתם דליכא ההעלם וההסתר של הגוף על נשמתם ע"ד המבואר באגה"ק פכ"ז, הרי הכח דאין סוף שבהם הוא בגלוי ממש, ולכן י"ל שניתוסף חיוב בסוג דכבוד זה.⁶

ועפ"ז יש לבאר מ"ש בזהר ח"ג (פ' בחוקותי קטו, ב, הובא גם בקיצור שו"ע סי' כ"ו סעי' כ"ב): "פתח ואמר (מלאכי א) בן יכבד אב ועבד אדניו, בן יכבד אב כמה דאת אמר (שמות כ) כבד את אביך ואת אמך ואוקמוה במיכלא ומשתייא ובכלא, האי בחייו דאתחייב ביה, בתר דמית אי תימא הא פטור מניה הוא לאו הכי, דאף על גב דמית אתחייב ביקריה יתיר דכתיב כבד את אביך וכו'". דלכאורה מהו הטעם דאתחייב ביקריה יתיר וכו'? ולהנ"ל ניחא דאז כח האין סוף שבהם בגלוי.

אלא דבס' 'שיחות קודש' תשל"ז פ' בהו"ב (סעי' כב)⁸ הביא זוהר זה, וביאר הדברים באופן אחר וז"ל: בנוגע למצות כיבוד אב, מצינו שקו"ט בנגלה דתורה, האם חיוב זה נשאר בכל התוקף גם לאחר מיתת האב⁹ או

⁶ ובס' תניא רבתי (אות ק) איתא: "ושנו חכמים (ראה מס' שמחות פ"ט הכ"א) גדול המכבד את אור"א במיתתן מאילו כבדן בחייהן שהמכבדן בחייהן אינו מכבדן אלא מיראה והמכבדן בנמיתתן אינו מכבדן אלא מפני כבוד המקום" ויש מקום לפרש ע"פ המבואר בפנים דבמיתתן כל הכיבוד הוא רק "כבוד המקום".

⁷ פירוש: כתיב בן יכבד אב וכו' כבד את אביך ואת אמך ובכל זה הוא חייב בחייו, שמה תאמר דלאחר מותו הוא פטור ממצוה זו אין הדבר כן כי אעפ"י שמת נתחייב בכבודו יותר דכתיב כבד את אביך וכו'.

⁸ הובא בס' 'תורת מנחם תפארת לוי יצחק' ח"ג ע' רמ"ו.

⁹ ראה בס' ימות המשיח בהלכה סי' עא וש"נ

שעיקרו בחיי האב, ולכמה דעות החיוב דכיבוד אב לאחר מיתה אינו אלא מדרבנן, ואילו בזהר כאן מפורש שמצות כיבוד אב היא לא רק בחיי האב אלא גם לאחר מיתה ולא עוד אלא ש"בתר דמית אתחייב ביקרי' יתיר"? ויש לומר התיווך בזה ע"פ הכלל ד"אפושי מחלוקת לא מפשינן" ע"פ מארז"ל שדברי סופרים חמורים חביבין וערבין יותר מדברי תורה, וכמבואר בדרושי חסידות העילוי שבמצוות מדרבנן לגבי מצוות מדאורייתא, כולל גם שבמצוות דרבנן ממשיכים ע"י עשי' ופעולה גם האורות היותר נעלים, שבמצוות מדאורייתא אי אפשר להמשיכם ע"י עשי' ופעולה (מצוות עשה) אלא ע"י העדר העשי' (מצוות לא תעשה), ועפ"ז י"ל גם בנדר"ד שהחיוב דכיבוד אב לאחר מיתה שהוא מדרבנן יש בו עילוי לגבי החיוב דכיבוד אב מחיים שהוא מדאורייתא עכ"ל.

ועי' בגליוני הש"ס (להגר"י ענגל) ירושלמי מועד קטן (אות צג) שהביא דברי הירושלמי שם (פ"ג ה"ח) דאיתא דמש"ה על אביו קורע עד שיגלה לבו, מפני שבטל ממנו מצוות כיבוד, והקשה שהרי יש כיבוד או"א גם לאחר מיתה עיי"ש, ויש שהוכיחו מכאן דלאחר מיתה אינו אלא מדרבנן וראה בס' פרדס יוסף פ' יתרו (כ,יב) סוף אות קא, ובשו"ת יביע אומר ח"ב חיו"ד סי' ט"ו אות ט', וח"ג יו"ד סוף סי' כ"ו, אלא דרוב הפוסקים נקטו שהוא מדאורייתא וכמבואר בס' ימות המשיח בהלכה' שם.

ולפי דברי הגרע"א יש לפרש כוונת הירושלמי דבטל ממנו חלק אחד של כיבוד או"א, והוא לעשות נח"ר ולשמשם ושלא לצערם וכו', אבל הכיבוד לכבדם בעצמותם וכו', ודאי הוא גם אחר מיתה ומדאורייתא.

דעת הגר"ח פאלאג'י שלא בהגרע"א

אמנם הגר"ח פאלאג'י בספר 'ברכת מועדיך לחיים' (דרוש טו, קמב,א) לא סבירא ליה כן וז"ל: אני לעצמי נראה לומר דאפילו לשיטת הרמב"ן דמצוה לכבד לאחיו הגדול משום כיבוד אב ואם נראה כטעמיה, ואחר המחילה דלא כוותיה, כי ישנו חיוב זה גם לאחר מיתה יען אמרו רבותינו במדרש רבה (במדבר פיט,טו) "שכל זמן שישראל בצרה אף הן בצרה" והביאו רש"י על הפסוק (במדבר כ,טו) וירעו לנו וגו' ולאבותינו: "מכאן שהאבות מצטערים בקבר" עיי"ש. וא"כ כל שהוא משום צער אביו ואמו שמצטערים כשאינן חולקים כבוד בין הבנים ויש להם

מחלוקת, אין חילוק בין בחיים בין לאחר מיתה, וכדקיי"ל (קדושין לא, ב) מכבדו בחייו ומכבדו במותו וזה ברור וכו' עכ"ל עיי"ש עוד.

והגרע"א אולי יפרש דהא דאמרינן שהאבות מצטערים בקבר וכו' דזה קאי רק על האבות העולם אברהם יצחק ויעקב, או אפשר שהוא רק בענין כללי לכל ישראל, וכסיום לשון רש"י שם כשפורעניות באה על ישראל ויל"ע, וראה שו"ת אבני נזר חחו"מ סי' מ"א דנקט בפשיטות דקאי גם על שאר אבות.

ועי' עוד בספרו 'נפש חיים' (מערכת האלף אות י"ח) שהביא מהכללי יקר (שמואל ב' ז, כט) עה"פ "ומברכתך יבורך בית עבדך לעולם" שכתב מכאן שהאבות שמחים בשמחת הבנים בקבר, על דרך מה שאמרו רז"ל מכאן שהאבות מצטערים בקבר עיי"ש.

וראה גם זהר ח"ג (פ' פינחס ריט, ב) וז"ל: ישמח ישראל בעושו בעושו מבעי ליה, אלא אלין קוב"ה ושכינתיה ואביו ואמו, דאע"ג דמיתו, קוב"ה אעקר לון מג"ע ואייתי לון עמי' לההוא חדוה לנטלא חולקא דחדוה עם קוב"ה ושכינתיה .. ואף על גב דאבא ואמא אתפרשו מהאי עלמא, חדוה בכל שותפותא הוה, דתנינן בשעתא דבר נש שתיף לקודשא בריך הוא לחדוה דיליה קודשא בריך הוא אתי לגנתא דעדן ואעקר מתמן לאבוהי ואמיה דאינון שותפין בהדיה, ואייתי לון עמיה לההוא חדוה וכלהו זמינין תמן ובני נשא לא ידעין וכו' עכ"ל¹⁰.

ועי' עוד בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' כ"ב אות ז' שהביא משו"ת יד אליהו (פסקים סי' סז) דאמירת קדיש אחר אביו הוה חיוב מדין כיבוד אב ואב והוא מדאורייתא, ובגליוני הש"ס קידושין שם כתב הגר"י ענגל וז"ל: ומכבדו במותו, נ"ב עניין אמירת קדיש על אב ואם נוחי נפש, הוא משום שחייב הבן לכבד אביו ואמו במותם ובחייהם כדאמרינן בקידושין, ואין לך כבוד גדול מזה שיזכה אותו, ועדיף ממה שיאמר הריני כפרת

¹⁰ פירוש: ואע"ג שאביו ואמו נפטרו מעולם, זה השמחה של האדם הוא בכל השותפים כי למדנו בשעה שאדם משתף את הקב"ה בשמחתו בא הקב"ה לגן העדן ולוקח משם את אביו ואמו שהם שותפים עמו ומביאים עמו לאותה השמחה וכולם נמצאים שם ובני אדם אינם יודעים וכו'.

משכבו ל' שו"ת הרד"ך בית י"א חדר א'. ולפי"ז חיוב אמירת הקדיש הוא דאורייתא משום כיבוד וכו' עכ"ל, ונראה דגם הגרע"א מודה לזה, כי כל מה שכתב הוא דדברים של צער והנאה לא איכפת להו ואין להם תועלת מזה ולכן ליכא ע"ז חיוב, אבל באמירת קדיש שענינו הוא לתועלת הנשמה, גם הוא סב"ל שיש בזה חיוב דכיבוד אב ואם ומדאורייתא.



אכל מצה בלא הסיבה [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון הקודם מביא הר' י.מ.וו הערה 11 בלקו"ש חי"א וארא (א) בענין מי שאכל כזית מצה בלא הסיבה, "שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עזה"פ מצה זכר לגאולה וחירות בהסיבה". והוא מפלפל בזה, ומביא ע"ז דוגמא מהז' עיי"ש.

ואולי יש להביא דוגמא לענין כזה מתקיעת שופר, דאיתא בשו"ע אדה"ז סי' תקצב סעי' ז': "שהתורה חייבה אותנו לשמוע תשע תקיעות בראש השנה ותקנו חכמים לשמוע אותן על סדר ברכות מלכיות זכרונות ושופרות,

אלא כדי לערבב את השטן (פירוש כדי שיתערבב מיד בתקיעות שלפני התפלה ולא יקטרג בתפלה) על כן נהגו כל ישראל לחלק את התקיעות של תורה ושל דברי סופרים לשתי פעמים ותוקעין מיושב כדי לקיים מצוה מן התורה ומברכין עליהן וגומרין את המצוה של דברי סופרים בתקיעות מעומד שעל סדר הברכות כמו שתקנו חכמים".

הרי רואים כאן שאף שחכמים תקנו שיתקעו את התקיעות של תורה על סדר הברכות, ו"נהגו כל ישראל לחלק אותן", שלפי"ז יצא שהתקיעות על סדר הברכות אינן של תורה כי מן התורה יצא כבר במה שתקע קודם מוסף. אעפ"כ עדיין יכולים לקיים המצוה דרבנן לתקוע על סדר הברכות.



עונשו של חטא בלי התראה – בפש"מ [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון הקודם הביא הרב מ.מ.ר הביאור בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' קדושים (ח"ז ב) על דברי רש"י ס"פ קדושים, בביאור החילוק שבין ב' הפסוקים בחיוב עונש אוב וידעוני, שבא' נאמר (שם) עונש סקילה, ובא' נאמר (ויקרא כו) עונש כרת "והכרתי אתו מקרב עמו". ומסביר רש"י את ההבדל: "עדים והתראה - בסקילה, מזיד בלא התראה - בכרת". ומק' בהשיחה מנין לרש"י שמי שעבר עבירה בלי התראה ראוי לעונש כרת, אולי עונש כרת נועד למי שעבר בהתראה אך לא העידו עליו כבי"ד שאין בי"ד יכולים להענישו - שאז משמים נפרעים ממנו בעונש כרת. וכן הוא גם משמעות לשון הכתוב במעביר בנו למולך (ויקרא כד) שנאמר בו "איש איש גו' אשר יתן מזרעו למלך גו' עם הארץ ירגמוהו באבן גו' ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם גו' ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו והכרתי אתו גו'", שמשמעות הכתוב הוא, שהעלימו עיניהם ולא העידו עליו כבי"ד. אבל כשעבר בלא התראה, אולי אינו חייב גם כרת. ובהשיחה מיישב שרש"י למד כן מדיוק לשונות הכתובים וכו', כמבואר שם בארוכה.

והק' הנ"ל, דגם בפ' תשא נאמר (לא, יד) "ושמרתם את השבת כי קודש היא לכם מחלליה מות יומת כי כל העושה בה מלאכה ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". ופרש"י: "מות יומת - אם יש עדים והתראה; ונכרתה - בלא התראה". ולפי שיטת השיחה הנ"ל יש להקשות מנין לרש"י (בפ' תשא) ש"ונכרתה" היינו בלא התראה אולי מדובר בהתראה רק לא העידו עליו כבי"ד? ! והקושי' חזקה לכאורה.

ואולי י"ל בזה דהחילוק בין לשון המקרא בפ' קדושים ללשון המקרא שבפ' תשא הוא בכמה דברים: מתחיל מהלשון המובא בהשיחה עצמה שמשווה הנאמר באוב וידעוני להנאמר במעביר בנו למולך, אשר בשניהם הלשון "והכרתי אותו", משא"כ בפ' תשא שנאמר בו "ונכרתה". ועוד בפ' תשא נאמר "ונכרתה הנפש ההיא" משא"כ בכל חיובי כריתות שבפ' קדושים שלא נאמר בהם נפש (אלא ונכרתה - האיש עצמו). ועוד חילוק: אוב וידעוני ומעביר בנו למלך שבפ' קדושים - שניהם עונשם בסקילה, משא"כ חילול שבת הנאמר בפ' תשא - שאז עדיין לא ידענו אם עונשו

בסקילה עד שפורש להם ב'פ' מקושש (במדבר טו לב), והרי כל מיתה האמורה בתורה סתם אינו אלא חנק (רש"י שמות כא טז, ויקרא כ י) אשר זה עצמו מוכיח שעונשו קל מסקילה (וכמ"ש גם בהשיחה שם הערה 5).

ולפ"ז י"ל דרש"י ב'פ' תשא בא לבאר המציאות מתי נענש במיתה ומתי בכרת, וגם בא לבאר שינו לשון המקרא שם שאומר "מות יומת" בלשון יופעל, ולאידך אומר "ונכרתה" (ולא יכרת כמו בויקרא יז יד) בלשון נפעל שמשמעו שנכרת מעצמו. ששני קושיות האלו מתורץ רש"י במ"ש שמיתה היינו כשעבר בעדים והתראה, ולאידך "ונכרתה" היינו בלא התראה - שלא היה יד בני אדם אחרים מעורבים למונעו מחטאו, שלכן עונשו במדה כנגד מדה - בכרת מן השמים בלא יד בני אדם מעורבים במיתתו. אך מזה עדיין לא ידענו שגם הלשון "והכרתי אותו" הנאמר ב'פ' קדושים היינו בלא התראה.

אבל רש"י לא בא לבאר (ב'פ' תשא) הסיבה הגורמת להחילוק בחומר העונש של מיתה או כרת, דלא מוכרח שיש חילוק בין מיתה סתם (חנק) לכרת.

ולהוסיף עוד, דלכאורה עד לפ' קדושים לא נתפרשה בתורה החומר שבחיובי המיתות רק הזכירה התורה החטא וגם ענשו. כמו ב'פ' תשא שכתבה התורה העונש אגב הציווי על מצות השבת, וכן ב'פ' משפטים (שמות כא יב ואילך). אבל ב'פ' קדושים האריך התורה בחומר החטאים וגם בחומר העונשים שעליהם. ובנוגע לעונש כרת יש להוסיף, דלכאורה ע"פ פשוטם לא מוכרח שעונשו שוה בכל מקום, דהרי בבראשית (יז יד) כותב רש"י "ונכרתה הנפש. הולך ערירי ומת קודם זמנו" וברש"י ב'פ' בא (שמות יב טו) כותב "מישראל. שומע אני תכרת מישראל ותלך לה לעם אחר ת"ל במקום אחר מלפני בכל מקום שהוא ברשותי". שעפ"ז מקום לומר ד"והכרתי אותו" חמור יותר מ"ונכרתה הנפש". ועי' רש"י שמות לב כ ושם לה, ויקרא יז ט, ושם כג ל.

וע"פ כל הנ"ל י"ל שלכן לא מציין בהשיחה כלל לרש"י שב'פ' תשא.



הגדת רבינו

תרח אבי אברהם ואבי נחור

הת' יוסף יהודה שטראקס
קראון הייטס

בספר 'שערי שלום' על הגדה של פסח אם לקוטי טעמים ומנהגים עמ' פד מביא מ'הגדה מבית לוי' בשם הגרי"ז (אינו תח"י) על מ"ש בהגדה מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו כו' דאין לומר דאבותינו קאי על תרח אלא ע"כ צ"ל דקאי על אברהם אבינו, שלפני שהכיר את בוראו עבד אברהם ע"ז כמ"ש הרמב"ם פ"א מהל' עכו"ם ה"ג "וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת".

ולא הבנתי הרי לכאורה דבריו היפך המפורש בהפסוק עצמו המובא שם בהגדה "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם גו' ויעבדו אלקים אחרים" הרי מפורש דתרח נקרא בקרא בתואר אבותיכם. וכמו"כ כאן נקרא אבותינו.

[ועי' בהגדת כ"ק אדמו"ר שם: "אבותינו. בימי תרח ומלפניו (רמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ד)". וכן הוא עד"ז בפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י מ"ד. ועי' במ"ש בספר שערי שלום (להר' שלום שפלטר שי') שם ליישב דברי הגרי"ז.]

גם יש לעיין במה שהביא הגרי"ז מהרמב"ם שאברהם אבינו עבד ע"ז. דהנה הרמב"ם כותב "וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט", די"ל הפירוש בזה דאף שעשה כמעשיהם לבו היה משוטט כו' ומעולם לא קבלו עליו באלקות. ולפי שיטת הרמב"ם בהל' עכו"ם פ"ג הל' ו' אם לא קבלו עליו באלקות לא עבד ע"ז.

ועי' בבראשית רבה פי"ט ט' "שהיה אברהם מתפחד ואומר תאמר שיש בידי עון שהייתי עובד ע"ז כל השנים הללו". ואוי"ל דהכוונה ע"ד מ"ש לעיל בפירוש דברי הרמב"ם שעבד עמהם אבל לא קבלה עליו לאלוקה (עי' לקו"ש חכ"ח עמ' 96. ועי' בכ"ז בלקו"ש חל"ה עמ' 68 אות ז' ובהע' 51 שם).



כעפרא דארעא

הת' מנחם מענדל מראזאוו

תות"ל 770

בספר 'הגדה כהלכה' שי"ל לקראת חג הפסח דן המחבר בנוסח הביטול שאומרים "לבטל ולהוי הפקר כעפרא דארעא", דלכאורה תיבת ארעא מיותר, והח"י בסת"ד ס"ק י' כתב דמצינו שעפר נק' ג"כ זהב כמ"ש ועפרות זהב לו, וא"כ "אולי יהי' כוונתו ומחשבתו על העפר החשוב שאינו מבטלו". ותמה בזה טובא, דהרי (בדק בשביל החמץ והולך לבערו ו)אומר לבטל (ובפרט אם אומרים גם ולהוי הפקר) ואיך נגיד שאין כוונתו לבטלו, וחידש בזה כמה גדרים בביטול והפקר, עיי"ש.

אמנם לענ"ד נראה דלא קשה כלל, ובהקדם לשונו הזהב של אדה"ז בהביאו את דברי הח"י, וז"ל (סת"ד ס"ז): "ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא כמו שנתבאר לעיל בסי' תלא. ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא (פי' לפי שהזהב נקרא גם כן עפר שנאמר ועפרות זהב לו כמ"ש ביו"ד סי' כ"ח לכך צריך לפרש עפרא דארעא)".

והיינו שזה שמפרט כעפרא דארעא אינו כי באמת חוששים שלא יבטלו, אלא שכיון ש"תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו" צריך הביטול להיות מובן ממה שאומר, ולכן צריך הנוסח להיות באופן ברור. וזהו שכתב אדה"ז לבאר למה אומרים תיבת דארעא "פי'", היינו שזהו פי' הנוסח שאומרים ו"לכך צריך לפרש". וק"ל.

ועפ"ז יומתק גם מה שבהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר "כעפרא דארעא, ממעט זהב שנקרא ג"כ עפר, כמו שנאמר (איוב כח, ו) ועפרות זהב לו (ח"י, שו"ע אדה"ז סת"ד ס"ז)". והביא ב' מקורות לדין זה ולא הסתפק בציונו לח"י, וידוע שאין דרך כ"ק אדמו"ר לציין בהגש"פ לשו"ע כ"ק אדה"ז אא"כ יש חידוש בדבריו, ונראה לומר

שצייזן ב' מ"מ, כז מקור הסב' הוא מהח"י, אמנם כפי שמבוארים דבריו בדברי אדה"ז.



חרוסת . זכר לתפוח

הנ"ל

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "החרוסת. זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכיין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג). - וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי). "עכלה"ק.

וכמה דברים צ"ב בפסקא זו ומהם (בגליון תתקנט האריך הגרעב"ש והקשה עוד, ומוכן שבטלים כל דברי כאן אם נזכה להמשך דבריו, אמנם כיון שלא זכינו לביאורו בדברים אלו, אנסה לעורר קצת בדברים אלו):

א) (בפסחים קטז, א) פליגי ר' לוי ור' יוחנן מאי מצוה של חרוסת, רבי לוי אומר זכר לתפוח ורבי יוחנן אומר זכר לטיט. וראה ב"י ס'תעג דס"ל דהלכה כשניהם, והב"ח ס"ל דאין הלכה כר"ל. ובשו"ע אדה"ז ס"כ כותב: "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנתבאר לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים", וא"כ למה לא הביא כ"ק אדמו"ר שחרוסת הוי גם זכר לתפוח?

והאמת היא, שבשו"ע אדה"ז צ"ב, דבס"כ כותב על זכר לתפוח "כמו שנתבאר", והעירו שם על הגליון שלכאורה אין מקום שנתבאר כבר וצ"ל כמו שיתבאר, והוא בסל"ב בדיני עשיית החרוסת שכותב "החרוסת צריך להיות עב לפי שהוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו, ואח"כ צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם, ויש לרככו במשקה אדום, כגון חומץ או יין אדומים, ויש לעשות החרוסת מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל, כגון תאנים, שנאמר התאנה חנטה פגיה, ואגוזים, שנאמר אל גינת אגוז, ותמרים, שנאמר אעלה בתמר, ורמונים, שנאמר כפלח הרמון, ותפוחים,

זכר לתחת התפוח עוררתך שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב, ושקדים, על שם ששקד הקב"ה על הקץ לעשות,

ומעיקר הדין יכול לעשותו אפילו מירקות, ולרככו אפילו במים ושאר משקין, אבל על כל פנים צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שנייהם קיהות", ויש לדייק דבכל הפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל לא כתב הלשון זָכַר, ורק בתפוח כתב הלשון זכרו, וראה בלקו"ש חל"ב עמ' 51, ובהערה 57 כותב על מש"כ בפנים שהזכר לתפוח הובא להלכה בשו"ע אדה"ז סתע"ג שם ס"כ. וראה שם סל"ב", ולכאורה זוהי כוונתו הק' בציונו לסל"ב.

אמנם צ"ב, דבס"כ משמע שתפוח הוא מעצם גדר תקנת החרוסת, ובסל"ב הבליעו בין כל הפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל, ורק בגדר של דין של "ויש לעשות", ולא מעיקר הדין, וקשה, דאם הוא מתקנת חרוסת וכמ"ש בס"כ, למה לא הוי לעיכובא?²

(ב) למה השמיט כ"ק אדמו"ר הדין הראשון שמביא אדה"ז: שהחרוסת צריך להיות עב; שדין זה מובא בגמ' ומוסכם על כל הפוסקים - לעיכובא (ועד"ז יש להקשות על זה שהשמיט מש"כ כ"ק אדה"ז בסל"ג שם: שצריך לתת לתוך החרוסת תבלין זכר לתבן)?

1 אמנם ראה בב"ח סתע"ג ד"ה ומה שכתב: שהטור כתב ג"כ רק בתפוח הלשון זכר, והב"ח לומד שאינו קשור עם זכר לתפוח שבגמ'.

2 אמנם זה שבסתע"ה ס"א כתב רק זכר לטיט, כבר כתבו בזה ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ב עמ' 45 דאיכא ב' דינים בחרוסת, (א) הבאתו על השולחן, (ב) מצות הטיבול, ולכאורה ברור שלא שייך הזכר לתפוח בדין הטיבול ששם מצות חרוסת טפלה למצות מרור, והיינו כמש"כ כ"ק אדמו"ר בהגדה שם "והא דאין מברכין על מצותה הוא מפני שהיא טפלה למרור ונפטרת בברכתה (אבודרהם) - ועל כרחך כונתו שמצותה טפלה למצות מרור. ויש לבאר עפמ"ש מהר"ל, וז"ל: חרוסת מצוה, מפני שלא נזכר במרור רק שמררו את חייהם בעבודה קשה, ויש מרירות לאדם בעבודה קשה, אבל אינו מרירות גמור. לכן עושין זכר לטיט ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט שכן אמרו"ל שמ"ר (פ"א, כז), "וא"כ כל החרוסת הוא רק זכר לטיט שהוא המשך של המרירות להראות עד כמה היתה המרירות, אבל אין שייך בטיבול במרור שהוא זכר לשעבוד ענין חדש של זכר לתפוח שהו"ע של חרות.

ג) בטור, רמ"א, ושו"ע אדה"ז כתבו תחלה - דאחרי עשייתה מרככין אותה, ורק אח"כ כתבו שעושין אותה מפירות - שנמשלו בהם כנסת ישראל, וצ"ל למה שינה כ"ק אדמו"ר הסדר וכתב קודם "שעושין אותה מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל", ורק אח"כ כתב "ואח"כ מרככין אותה". [ויש להוסיף בזה, דבין כל הדינים בפיסקא זו איכא "נקודה", ורק בין ב' דינים אלו אין "נקודה", וא"כ בולט יותר השינוי? וא"א לתרץ שכ"ק אדמו"ר כותב ע"פ סדר עשיית החרוסת, דהרי הקדים הא שנותנין בה דבר של קיוהא ?

ואולי יש לומר בזה, ובהקדים :

בשו"ע כותב הרמ"א "ועושין החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל", ובביאור הגר"א כותב 'ועושין. כמ"ש שם [גמ' קטז, א] [זכר לתפוח ופי' הגאונים ע"ש שנמשלו ישראל לתפוח וה"ה לשאר כו", והיינו שלומד שדין זה של עשיית החרוסת מפירות שנמשלו בהם ישראל, הוא ביאור הגירסא "זכר לתפוח"; והגאונים פי' שאין הכוונה לתפוח דוקא, וכוונת רבי לוי הוא לענינים שנמשלו בהם ישראל. ולכאורה הוא מדוייק גם בתוד"ה צריך שם, שכותב "ובתשובות הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל", וראה בב"ח סתע"ג ד"ה ומה שכתב שאין לדין זה קשר עם דין של רבי לוי בגמ', אמנם לפ"ז צ"ב מה שכתבו התוס' "מפרש", דהרי הוא דין חדש ולא רק פירוש, ולכן נראה שהתוס' סוברים שהגאונים למדו כן בר' לוי בגמ'.

והנה כל דיני הסדר מורכבים מב' חלקים, ענינים שהם זכר לשעבוד, וענינים שהם זכר לחירות. ופלוגתת רבי לוי ורבי יוחנן בגמ' הוא, בהא דתקנו להביא חרוסת על הקערה; האם תקנו אותו כחלק מהשעבוד של לילה זה, או כחלק החירות שבלילה זה. ולכן אפשר ללמוד הכוונה בדבריו שאין הכוונה רק בתפוח, אלא במובן רחב יותר - ענינים שהם שבת וחירות לישראל.

ועפ"ז י"ל, דהא איפלגו בירושלמי אם חרוסת הוא זכר לטיט או זכר לדם, וי"ל דפלוגתא זו הוא ביסודו אותו פלוגתא שבבלי. דבקה"ע פי' זכר לדם: "שהיה שוקעין בטיט על הילדים הקטנים", ולכאו' מה שהביאו לפרש כן, הוא דאיך שייך בחרוסת שהוא זכר לטיט, היינו לשעבוד ענין של זכר לחירות - דם מכה הראשונה, ולכן מפרש שהוא גם ענין של

שעבוד, כמו כל שאר העניינים שנותנים בחרוסת (קיוהא ותבלין). ובפ"מ כותב: "זכר לדם מכה הראשונה שבאה עליהם במידה כנגד מידה", ולכאור' צ"ב מה נוגע בביאור הירושלמי זה שהדם הוא מדה כנגד מדה, וע"כ שהוקשה לו כנ"ל, ולכן אף שלא רצה לנטות מפשטות משמעות המלים זכר לדם שהוא דם מכה הראשונה, מ"מ צריך לקשר זה באיזה שהוא דרך עם חרוסת שהוא זכר לשעבוד, ולכן הוסיף שהוא מדה כנגד מדה.

אמנם כ"ק אדמו"ר כותב "זכר לדם מכה הראשונה" ואינו מוסיף שום דבר, ומפשטות לשונו (וכן מזה שכותבו בהמשך לפרות שנמשלו בהם כנסת ישראל) משמע שהוא זכר לחירות. וא"כ נמצא שהפלוגתא בירושלמי הוא ביסודו אותו פלוגתא, אם החרוסת הוי זכר לשעבוד או זכר לחירות.

ולפ"ז אולי אפשר לומר בדרך אפשר עכ"פ בדוחק לתרץ קושיות הנ"ל, שלרבי לוי בדיעבד יוצאים הזכר לתפוח גם בשאר עניני חירות. ועפ"ז יצא לנו ביאור בשו"ע אדה"ז, שבהגדרת התקנה למה שנתקנה חרוסת, כותב זכר לטיט וזכר לתפוח, שזהו לשונם בגמ', ופוסק לשיטות שניהם, ומוסיף אחרי זכר לתפוח כמו ש(נ)תבאר, ובסל"ב מכיון שהירושלמי פוסק שצריך לרכך זכר לדם, וגם לפי רבי לוי יוצא בזה בדיעבד זכר לתפוח, לכן הריכוך הוי לעיכובא, אמנם לכתחילה יש לשים גם פרות שנמשלו בהם כנסת ישראל. וא"כ הגדרתו של חרוסת הוא שנתקן זכר לטיט וזכר לתפוח, וזה מובן מזה שמוסיף כמו שיתבאר, והיינו מש"כ בסל"ב, שממש מובן הגדרה זו ופרטי דין זה.

ועפ"ז יומתקו מאד דברי כ"ק אדמו"ר, דהנה ביאור כ"ק אדמו"ר הוא הרי לקוטי "טעמים ומנהגים", וא"כ מובן שכולל הטעמים, היינו הגדרות עיקריות של הדין, וגם ההנהגות בנוגע לפועל, ולכן בקיצורו הביא ד' דינים אלו שמהם מובן ההגדרות וגם איך לנהוג לפועל.

דתחלה מביא ענין הראשון בחרוסת, שהוא זכר לטיט. ואינו כותב 'עב' זכר לטיט, כיון שזה אינו לא 'הגדרה' בחרוסת, וגם בפועל לא יחסר ענין אם נעשהו כמ"ש בקטע זו.

ואח"כ מוסיף עוד דבר, שהזכר לטיט הוא באופן חמור ביותר, שהיו שיני ישראל קיהות, והשייכות לחרוסת הוא ע"י שנותנין בה דבר של

קיוהא. ואינו כותב אודות תבלין זכר לתבן, כיון שזהו רק 'פרט' נוסף בהטיט, אמנם אין כאן הוספת דין חדש, משא"כ קיוהא - שאינו סתם זכר לטיט, אלא באופן זהו שיני ישראל קיהות.

ואח"כ כותב הענין השני בחרוסת, זכר לחירות - עושין אותה מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל, ומציין לתוס' שמזה מובן שזהו הפי' בגמ' זכר לתפוח, ואינו כותבו בפירוש - אף שזהו לכאורה עיקר הדין (היינו ההגדרה) - כיון שבמועט זה כולל הן ה'טעמים' והן ה'מנהגים' (משא"כ בשו"ע אדה"ז שהכל הוא באריכות כתב בנפרד עיקר ההגדרה וגם המנהג לפועל).

ודוקא אחר שאנחנו יודעים שיש גם זכר לחירות בחרוסת, אז אפשר לפרש הדם שבירושלמי שהוא זכר לדם מכה הראשונה. משא"כ לפני שאנו יודעים שיש גם זכר לחירות בחרוסת, ע"כ צריך לפרש כפי' הקה"ע או עכ"פ כפי' הפ"מ שפירשו באופן ששייך לזכר לטיט, אמנם דוקא אחר שאנו יודעים שיש גם זכר לחירות, אז לומדים הירושלמי כפשוטו, שזהו שכותב בשם הירושלמי שמרכיבין החרוסת במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה. ולכן גם אינו מוסיף נקודה לפני דין זה, כיון שדין זה נלמד מהקודמו. ופרט זה נוגע לכתוב - שהוא הן מהטעמים, דין חדש, שהחירות צ"ל קשור עם התחלת החירות שהתחיל לישראל - היינו מכה הראשונה שהמצריים סבלו, והוא הן מה'מנהגים' וכפשוט.

אמנם צע"ג, האם פירוש זה הולם פשטות משמעות שו"ע אדה"ז והגדת כ"ק אדמו"ר.

והנה בקובץ הערות התמימים דישיבת תות"ל מאריסטאון כתבו "קבוצת לומדי הגדה" לבאר שמ"ש בסתע"ג סל"ב בגדר החרוסת הוא בתור מצות טיבול מרור בחרוסת, ולכן לא כתב שם הדין דזכר לתפוח, וע"ד מה שנתבאר לעיל בהערה 2, ובס"כ הוא תקנת חכמים להביא חרוסת על השולחן. אמנם לפ"ז צ"ב מש"כ כ"ק אדה"ז "זכר לתפוח כמו ש(נ)[יתבאר], והרי א"א לפרשו לשום מקום חוץ מסעיף זה, וגם הבאתי לעיל שבלקו"ש לומד דבסל"ב יש הענין דזכר לתפוח, וא"כ מוכרחים אנו לומר שגם כאן קאי בהא דתיקנו להביא חרוסת על השולחן. וע"פ מש"כ כאן יתורצו רוב שאלותיהם שם על קטע זו בהגדת כ"ק אדמו"ר.

ושם הקשו גם למה כ"ק אדמו"ר כותב אחרי עוד קטע עוד טעם למה נק' חרוסת, וז"ל: "נקרא שמו חרוסת - זכר ללבינה שהיא מעשה חרסית (מרדכי לפסחים סדר הגדה הקצר - בשם הירושלמי). ולמה לא צירף ב' טעמים אלו יחד - ויש להעיר שקטע זה נוסף במהדורות הבאות של הגש"פ ולא הי' במהדורת שנת תש"ו.



שיחות

המנהג לקרוא שמו"ת ביו"ט שחל בשבת

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

בהתוועדויות תשמ"ו ח"ג עמ' 494 (לחיזוק הקשר עם פרשת 'נשא' דאז), הזכיר כ"ק אדמו"ר "אלה הנוהגים להעביר את הסדרה גם בשבת שחל ביום-טוב - לומדים בחג השבועות עצמו [יו"ט שני שחל בשבת] את פרשת נשא כולה, שנים מקרא ואחד תרגום".

אף שהנהגה זו מתאימה לסדר אמירת חת"ת שלנו, שאומרים וחוזרים ואומרים את הפרשה גם ביו"ט וחוה"מ עד שקוראים אותה בפועל - פשיטא שלא נאמרו הדברים למנהגנו (וכמו בקשר לאמירת "אל תירא עבדי יעקב", לקוטי שיחות ח"ג עמ' 799), אך צריך חיפוש מי הם הנוהגים כך, כי לא מצאתי זאת בשו"ע אדמו"ר הזקן (עיי"ש סי' רפה ס"ט) ובמלקטים שם, ולא ב'שמירת שבת כהלכתה' במקומו (פמ"ב סעיף ס), ולא בלקוטי מהרי"ח (ח"ב בעניני שמו"ת) וגם לא בנטעי גבריאל (הל' יו"ט ח"ב). וכל הדיון בשו"ת מהר"ם מיניץ סי' לד והמענה בתרומת הדשן ח"א סי' כג וח"ב סי' קע (וראה בארוכה בס' בירור הלכה מהדו"ק או"ח סי' רפה עמ' עו) אינו אלא לקריאת פרשת יו"ט עצמו, ולא לקריאת השבת שהיתה נקראת אילו לא חל בה יו"ט.



האם סיפור יצי"מ נחשב כת"ת?

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת, אה"ק

בשיחת ליל ב' דחג הפסח ה'תש"כ (סי"א) נתבאר בנוגע לגודל הענין דסיפור ביציאת מצרים שמזה שר"ע ישב כל הלילה וסיפר ביצי"מ בהמעשה דרבי אליעזר וכו' ורבי עקיבא וכו', אף שמבואר בתוס' (כתובות יז, א) שר"ע נענש על שהתעסק במת מצוה ונתבטל מתלמוד תורה, שמזה רואים גודל מעלת תורתו של ר"ע שהי' בזה מעלה אפי' לגבי מצוות שא"א לעשותם ע"י אחרים, שבכלל הדין הוא שבשביל זה יש להפסיק מת"ת, אבל אצל ר"ע (שתורתו הוא ע"ד המבואר לגבי רשב"י בהיותו במערה שלא יכל לקיים מצוות מעשיות, ואין בזה חסרון כמבואר בכ"מ בדא"ח) הי' עליו תביעה על שהפסיק מתורתו בשביל מת מצוה ו"לאחרי כל העילוי שבלימוד תורה - הנה מעלת הסיפור ביצי"מ גדולה עוד יותר" ומבאר שם טעם הדבר "לפי שמעלת הנשמה היא בעילוי יותר גם ממעלת התורה וגילוי הנשמה נעשה ע"י הסיפור ביצי"מ ע"ש.

דהיינו שמזה שר"ע הפסיק מלמוד התורה כדי לעסוק בסיפור ביצי"מ כל אותו הלילה, וע"ז לא הי' טענה עליו איך הפסיק מתורתו בשביל זה (כמו בשעה שהפסיק מתורתו בשביל לעסוק במת מצוה) ואדרכא הובא בחז"ל בתור הנהגה שיש ללמוד ממנה הרי מוכח מזה שסיפור יצי"מ גדול יותר מתלמוד תורה (וכנ"ל הטעם לזה המבואר בשיחה).

ולכאורה צ"ב הפי' בזה דהרי בפשטות גם לספר ביצי"מ הוא ענין של לימוד שהרי עוסקים בלימוד הדרשות הכתובים ביצי"מ, וכל פרשת ארמי אוכד אבי וכו'. ובין אם עוסקים בפירוש הפשוט או באופנים נעלים יותר, ועד לאופן שבו היו עוסקים באותה המסיבה בבני ברק, הרי לכאור' יש בזה ענין של לימוד תורה לכל דבר?

וראה גם בשיחת ליל ב' דחה"פ ה'תשכ"ה בנוגע למה הוצרכו התלמידים לומר להם הגיע זמן ק"ש של שחרית שמזה משמע שאם התלמידים לא היו אומרים להם לא היו מפסיקים ולכאור' איך זה מתאים ע"פ נגלה דתורה? ומבאר שם שזהו מצד שמי שתורתו אומנותו כמו רשב"י וחבריו פטור גם מק"ש ולכן לא היו צריכים להפסיק, וכמבואר

בירושלמי "וסיפור יצי"מ זה ג"כ נכלל במצות ת"ת ולכן הם היו תורתם אומנתם ולכן לא היו צריכים להפסיק" ע"ש.

ומדוע בשיחה הנ"ל מבאר שזה נחשב שר"ע הפסיק מתורתו בשביל לספר ביצי"מ?!

[ולהעיר מהביאור הידוע בנוגע להלשון "מבטלין ת"ת לקריאת המגילה" אף שגם זה ענין של תורה, אבל שם הביאור הוא מצד הענין דמקרא מגילה שזה לא ענין של דרשות וכיו"ב שהרי אסור להפסיק וכו' ועפ"י דין יוצאים י"ח ג"כ מי שאינו מבין לה"ק ולכן שייך לומר בזה הלשון מבטלין ת"ת, אבל אינו שייך לנדו"ד, ופשוט.]

ואוי"ל ע"פ מה שכתב הרמ"א (דרכי משה סי' תע"ג סקי"ב) על דברי הטור שם בנוגע לברכת ענט"י לפני הנטילה הראשונה שיש בזה ספק "והרוצה לצאת ידי ספיקא יביא עצמו לידי חיוב נטילה מצד אחר כגון שיסך רגליו" וכתב ע"ז הב"י שם ש"זה עפ"י הסברות שכתב רבינו בסי' ד' שאחר עשיית צרכיו מברך ענט"י, אבל לפי דעת הרא"ש שכתב רבינו שם דאינו מברך ענט"י אחר עשיית צרכיו אא"כ רוצה הוא להתפלל אין תיקון זה כלום" והעיר ע"ז הרמ"א "מיהו אפשר לומר דסיפור ההגדה הוי כמו תפילה אנו מספרים כבוד הא-ל ושבחיו יתעלה לכן צריך כאן נטילה"

הרי מבואר כאן דיש בזה גדר של תפילה עם הדינים המיוחדים לתפילה דוקא ולא לת"ת, ולהעיר גם מדברי השל"ה שאין להסב בשעת אמירת ההגדה (ודלא כהסוברים שגם סיפור יצי"מ צ"ל בהסיבה) משום שזה צריך להיות באימה ובריאה וכו', ולכאור' בשעת הלימוד אין מניעה מלהסב (כמובן לאחרי שנתבטל הסדר שלומדים בעמידה דוקא, וכבר נהגו לישב, הרי מותר גם להסב) ודוקא מצד שיש כאן גדר של תפילה וכיו"ב יש מקום לשלול ענין ההסיבה (כנלענ"ד).

וא"כ אפשר שמצד זה נתכוון בשיחה הנ"ל שמבחינה מסוימת ה"י כאן ענין של הפסקה מתלמוד תורה ע"ד הרגיל, לענין של סיפור בשבחי הא-ל שיש בזה גדר של תפילה וכו' וכנ"ל ועצ"ע.



נגלה

גדר שמירה*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בבבא קמא (י, א) "מסר שורו לחמשה בנ"א ופשע בו א' מהם והזיק חייב". ומק' בגמ' "היכי דמי אי לימא דבלאו איהו לא הוי מינטר פשיטא דאיהו קעביד. אלא דבלאו איהו נמי מינטר, מאי קעביד". ופרש"י (שם ע"ב ד"ה מאי) וז"ל: "ואינו חייב כלום". אמנם התוס' שם (ד"ה מאי) נחלקו וס"ל דפי' "מאי קעביד", הוא: "מאי קעביד טפי מאחרוני וישלם כל אחד חלקו. דתניא פרק הפרה (לקמן נא, א) אחד החוקק בור לי', ובא אחר והשלימו לעשרים, ובא אחר והשלימו לשלשים, כולם חייבין, אע"ג דבלאו איהו הוה מתה".

והרא"ש שם כתב וז"ל: מאי קעביד כלומר ופטור לגמרי, וכגון שאחרים לא סלקו עצמם משמירת השור כשפשע הא' ולא רצו לשמור יותר, וכיון שנשארו בשמירת השור, ויכולים לשומרו בלא הא', הן חייבין והוא פטור, שהרי מסר לכולן שורו, לכל מי שיכול לשומרו, ונתרצו לשומרו אפי' בלא חבירם, אבל אם אמרו לו אם אינך רוצה לשמור גם אנו מסלקים עצמינו משמירתו, כולן חייבים. עכ"ל. (וכ"ה בטוחו"מ סי' שצ"ו).

אמנם הרמב"ם ס"ל כהתוס' וז"ל (בהל' נזקי ממונן פ"ד ה"ז): מסר שורו לחמש בנ"א ופשע בו א' מהם ויצא והזיק, אם אינו משתמר אלא בחמשתן זה שפשע בשמירתן חייב, ואם משתמר בשארן, אף אלו הנשארים חייבים. עכ"ל.

וצלה"ב: במה תלוי מחלוקתם? וגם: איך יתרון רש"י וסייעתו ראיית התוס' לשיטתם מהמבואר לקמן החופר בור י' ובא אחר והשלימו לעשרים ובא אחר והשלימו לשלשים כולם חייבים?

* לע"נ אאמו"ר הרב ליפמאן הכ"מ בן הרב נחום ע"ה לרגל סיום השלשים ביום כ"ח ניסן ה'תש"ע.

וי"ל בזה: דהנה כמה אתרוניס הסבירו סברת התוס' והרמב"ם דאף הוא חייב, כי לא הי' לו רשות לסלק א"ע מהשמירה מאחר שקיבל ע"ע לשמור. (ואף שאפשר להשמר ע"י השאר, מ"מ יש עליו חיוב שמירה להבעלים), ובלא רשות הבעלים אין לו להסתלק מהשמירה. ולכא' סברא נכונה היא, ומה סברת החולקים?

אמנם אין זה פשוט כ"כ שאין לו רשות להסתלק, כדלקמן.

ובהקדם ביאור בסוגיא אחרת לגמרי, והוא מה דא' בפסחים (ה, ב): "לפי שנאמר לא יראה לך שאור, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים [פרש"י: "כגון נכרי"] ושל גבוה, יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, ת"ל לא ימצא. . אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרי, ת"ל לא ימצא, הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, לא קשיא, הא דקביל עלי' אחריות, הא דלא קביל עלי' אחריות, כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא, בעירו חמירא דבני חילא מבתיכו, כיון דאילו מיגניב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור". ע"כ.

וכ' הרא"ש (סי' ד') וז"ל: "י"א דוקא ש"ש דחייב בגניבה ואבידה, אבל ש"ח לא, ודייקינן מלישנא דאילו מיגנב או מיתבד, וכן כתב ר"י. ובה"ג כתב דאפי' ש"ח נמי, ומיגנב או מיתבד בפשיעה קאמר, ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי, הוצרך לומר מיגנב או מיתבד". עכ"ל. והרא"ש עצמו לקמן (ס"ו) פסק כהי"א, כמ"ש ה"ש לטי הגבורים" כאן, ובב"י סי' תמ, וכן פסק אדה"ז (שם סעי' י').

והנה, סברת הר"י והרמב"ם מפורשת בשו"ע אדה"ז שם בהג"ה, וז"ל: "אע"פ שקיבל עליו לשמרו שמירה מעולה כדרך השומרים, ואם יפגע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו, אין זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו ע"י כן, כיון שקבל עליו אחריות, אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד, שקיבל עליו שישמור חמצו של נכרי, אם יפגע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו, שהפושע הוא כמזיק בידים, כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו". עכ"ל. (וראה מ"ש בסתמ"א סי"ד).

ולפי"ז מובן שסברת הבה"ג והרא"ש היא, שהפושע אינו (רק) כמזיק בידים, כ"א שמחויב באחריות החפץ, ומה שפטור בגניבה ואבידה ה"ז

פטור שפטרותו התורה. ובלשון אדה"ז (סתמ"ג ס"ח בקו"א ב): "דמה שש"ח חייב על הפשיעה, אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפקדון נשתעבד ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן. אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא ע"י פשיעתו בשמירתו, חסה עליו התורה ופטרתו, דמה ה' לו לעשות, ובש"ש החמירה יותר, ובשואל יותר, ובלוה יותר". עכ"ל. (וכבר דשו רבים לתרץ שלא יסדרו דברי אדה"ז אהרדי, ואכ"מ).

נמצא שהמחלוקת בין הר"י והרמב"ם נגד הבה"ג והרא"ש היא, ששיטת הר"י והרמב"ם היא, שאין ש"ח נקרא שקיבל אחריות על החפץ, כ"א שקיבל לשמרו, ומה שחייב על הפשיעה, ה"ז לפי שאז ה"ה כמזיק בידים, ולכן אין לומר שעכשיו נקרא "שלו", וחייב לבערו, כי הוא לא קיבל ע"ע עכשיו שום התחייבות תשלומין, ומה שיתחייב אם יפשע, אי"ז שייד לקבלתו כלל, כי זהו דבר נוסף, וחייב חדש, שיתחייב אח"כ בעת (ובאם) שיפשע.

משא"כ שיטת הבה"ג והרא"ש היא, שמה שש"ח חייב על הפשיעה, ה"ז לפי שאכן קיבל בתחלה אחריות החפץ לשלם אם יאבד, ומה שפטור אם נגנב או נאבד בלי פשיעה, ה"ז פטור מיוחד שפטרותו התורה, וא"כ עכשיו ה"ז באחריות תשלומין עליו, ולכן חל עליו עכשיו חיוב לבערו.

ובפרטיות יותר: מהמשך הסוגיא כאן נמצא, שהטעם למה שהישראל חייב לבער חמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות, ה"ז מטעם דבר הגורם לממון כממון דמי. לא מיבעי לר"ש שס"ל שאמרי' בכל התורה דבר הגורם לממון כממון דמי, אלא אפי' לרבנן שבכלל ס"ל דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מ"מ בחמץ חידשה התורה בהתיבות "לא ימצא" שאכן חייבים, [שבפשטות הפי' בזה, (לא שאע"פ שלאו כממון דמי מ"מ חייבין, כ"א) שבחמץ אכן אמרי' שדבר הגורם לממון כממון דמי].

ולכן כדי להתחייב לבער החמץ של הנכרי, צ"ל שעכשיו ה"ז אצלו באופן שיש עליו עכשיו חיוב תשלומין, ובמילא ה"ז עכשיו בבחי' דבר הגורם לממון, ולכן נחשב כשלו, כי דהגל"מ כממון דמי.

ובזה הוא דנחלקו: הר"י והרמב"ם ס"ל שמה שש"ח חייב בפשיעה, ה"ז דבר שיתחדש אח"כ, בעת (ובאם) שיפשע, אבל אי"ז גורם שעכשיו יקרא דהגל"מ, ולכן פטור מלבערו. משא"כ הבה"ג והרא"ש ס"ל,

שעכשיו יש עליו חיוב תשלומין באם יפשע, ולכן ה"ז עכשיו בבחי' דהגל"מ, וכממון דמי, וחייב לבער.

אמנם באמת י"ל באופן אחר, ששניהם אזלי בהשיטה שפושע הוא כמזיק בידים, ונחלקו בזה גופא, ובהקדים מ"ש אדמה"ז בטעם שהפושע ה"ה כמזיק בידים: "כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו". ז"א שסו"ס למה הוא כמזיק בידים, לפי שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו, (כי בלא"ה אי"ז נקרא פשיעה, כי מה לו ולחפץ של פלוני). וא"כ כבר י"ל, שסו"ס מונח בתוך קבלת שמירתו שהוא לא יפשע, ואם יפשע יתחייב לשלם. ואף שלפועל יהי' אז חיוב חדש של מזיק, מ"מ זהו חלק מקבלת שמירתו בתחילה, שאם יפשע ישלם, ולכן אפ"ל שכבר בתחלה ה"ז בגדר דבר הגורם לממון.

ובזה הוא דנחלקו: כ"ע מודי שפושע חייב מטעם שאז נעשה מזיק בידים, מ"מ היות ונק' מזיק רק מטעם קבלת שמירתו, ס"ל להבה"ג והרא"ש שקבלת שמירתו נק' ג"כ קבלת אחריות תשלומין, והוה דבר הגל"מ כממון דמי, וחייב לבער. והר"י והרמב"ם ס"ל, שאף שנקרא כמזיק בידים מטעם קבלת שקיבל שמירה ע"ע, מ"מ סו"ס כשיפשע יתחייב לשלם לא מטעם קבלת שמירתו, כ"א מטעם שאז יהי' מזיק בידים, היינו שזהו חיוב חדש שיתחדש אז, ועכשיו אינו בגדר דהגל"מ, ולכן אינו חייב לבער.

והנה ע"ד הנ"ל יש לבאר מחלוקתם באופן אחר: ובהקדים מה שיש לעיין בנוגע לזמן השמירה. לדוגמא: אם א' קיבל ע"ע לשמור חפץ חודש ימים, באם שמר רק במקצת מן הימים, האם זה בגדר שמירה או לא. מצד א' אפ"ל שגדר שמירה הו"ע הבטחון הכללי בקיום החפץ, והתחייבות והשמירה היתה על חודש ימים, הרי אם לא שמר כל משך הזמן, הנה לא רק שלא קיים חיוב שמירתו באותם הימים, אלא שזה סתירה להבטחון הכללי שיש להבעה"ב בקיום החפץ ע"י שנמצא ברשות השומר, וא"כ ה"ז סתירה לכללות השמירה, כי מצד הבעה"ב הרי יש כאן ענין אחד: בטוח הוא (עד כמה שאפשר) בקיומו של החפץ. אלא שבטחון זה מתפשט לחודש ימים, ואם לא שמר בכמה מהימים, ה"ז סתירה להבטחון הכללי, וכאלו לא שמר כלל.

או י"ל שה"ז דומה למקצת שמירה, ז"א שבימים אלו ששמר, הרי יש כאן הבטחון, ובימים אלו שלא שמר אין כאן הבטחון, אבל אי"ז סתירה לכללות השמירה.

בסגנון אחר: האם כל משך זמן השמירה ה"ה כעין נקודה אחת של שמירה, ואם נסתרה השמירה באמצע, נסתר בד"מ כל הנקודה. או שהשמירה עשוי' מנקודות נקודות, וכשנסתרה נקודה אחת של שמירה, אי"ז סותר לשאר הנקודות.

[ומובן שאי"ז הספק הידוע בנוגע לגדר "זמן", אם כל הזמן הוא נקודה אחת, או נקודות נקודות, ובחילוקו של הרגוצ'ובי (מובא בס' מפענ"צ ערך "זמן"), שבנדון שמחכים לסוף הזמן, ואין נוגע שיעבור משך זמן, אז כל הזמן הוא נקודה אחת; ואם הנרצה הוא שיעבור משך זמן, אז כל הזמן נקודות נקודות - כי כאן אין הספק בנוגע להזמן, כ"א בנוגע לעצם גדר ה"שמירה", אם שמירה היא נקודה אחת על כל משך הזמן, או כל רגע שנשמר החפץ, ה"ז גדר "שמירה" בפ"ע].

והנה מזה יוצא עוד נפק"מ - האם חלות חיוב השמירה שחל עליו ע"י שקיבל ע"ע לשמור היא פעולה נמשכת, או לא. כלומר האם אמרי' שמה שהתחייב לשמור למשך הזמן, ע"י שקיבל זה על עצמו, ה"ז חד פעמי. או שבכל רגע ורגע כביכול מתחדשת ההתחייבות (הקבלה), וכאילו מקבלה עוה"פ ועוה"פ.

והטעם למה שנאמר שהוה פעו"נ, ה"ז ע"פ מה שמוכן מהמבואר בכ"מ בלקו"ש (ראה ח"ד ע' 1253. ח"ה עמ' 172 ואילך. ובכ"מ), שכשנעשה ענין שהוא היפך טבעו, אז (לא אמרי' שלאחר שהענין נעשה, נשאר כן מעצמו, כ"א) צריך תמיד לחזור ולפעול, ובלי שתומשך הפעולה, יוחזר הדבר לטבעו. ולכן בגדר התחייבות שמירה על חפץ השייך לאדם אחר, אפ"ל שצריך הקבלה וההתחייבות פעו"נ, כי בלא"ה ה"ז היפך הטבע שראובן יתחייב לשמור חפצו של שמעון.

והוא ע"ד החקירה במינוי שליחות, האם זהו מינוי חד פעמי, ונשאר שלוחו, או שהמינוי צריך להמשך בכל רגע ורגע, שגם שם הוא מטעם הנ"ל, שהיות וזהו היפך טבע הענינים ששמעון (השליח) נעשה כמותו דראובן (המשלח), לכן צריך המינוי להתחדש בכל רגע.

יי"ל שזה תלוי בהנ"ל: אם כל משך זמן השמירה היא נקודה אחת, א"כ הוה הקבלה וההתחייבות ג"כ קבלה אחת על כל משך זמן השמירה, שהיא נקודה אחת. אבל אם כל משך זמן השמירה הם נקודות נקודות, א"כ מסתבר שההתחייבות שע"י קבלת השמירה מתחדשת בכל רגע, וכאילו שמקבל לשמור לרגע הבא, ואח"כ מקבל עוה"פ לשמור לרגע הבא אח"כ, וכן הלאה.

והנפק"מ בזה היא, באם מפסיק מלשמור באמצע הזמן שקיבל ע"ע לשמור: אם הקבלה שגרמה לההתחייבות היא חד פעמית לכל משך הזמן, הנה כשלא מילא התחייבותו לשמור כל משך הזמן, הרי סתר כל ההתחייבות שחל עליו בעת קבלתו, וכאילו לא שמר כלל, כי היתה כאן קבלה אחת ונקודה אחת של התחייבות לשמור כל משך הזמן, וזה לא עשה. אבל אם הקבלה היא פעו"נ, אז מה שעושה הוא רק שאינו ממשיך לקבל התחייבות השמירה מכאן ולהבא, אבל מה ששמר עד עתה אכן שמר.

[ע"ד המבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 209) וז"ל: באיסור גניבה (או גזילה) ישנו חומר מיוחד בזה שהוה פעולה נמשכת, בכל רגע שאינו מחזיר הגניבה (והגזילה) ה"ה עובר על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול"). ובזה מבאר הרגצ'ובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פיי"ג ס"ד. וש"נ מה שהרמב"ם (הל' סנהדרין פיי"ב ה"ב) מונה הלאווין "לא תגזול" ו"לא תגנובו" בכלל "לאו שניתן לתשלומין" ולא בכלל לאו הניתק לעשה: בלאו הניתק לעשה עוברים על הלאו רק בשעת מעשה העבירה, ובמילא כנתנה התורה עשה לנתק ולתקן הלאו, מוכרח לומר שהתיקון חל למפרע על המעשה עבירה; אבל בגניבה וגזילה עוברים על הלאו כל זמן שלא השיב, בכל רגע מזמן הפעולה והלאה - זהו "פעולה נמשכת", ובמילא כשמחזיר (הגניבה וגזילה) ה"ז רק "לאו הניתן לתשלומין" - בהוה, שמכאן ולהבא לא יעבור (נפסקה הפעולה נמשכת), אבל אינו מתקן הלאו בעבר, עכ"ל.

הרי כמו שמתקנים דבר של פעולה נמשכת, ה"ז מועיל רק מכאן ולהבא, עד"ז כשמקלקלים דבר של פעולה נמשכת, ה"ז נתקלקל רק מכאן ולהבא - ולכן בנדו"ד כשמקלקל קבלת ההתחייבות השמירה של פעולה נמשכת, הפי' הוא שרק מכאן ולהבא אין הקבלה נמשכת, אבל אי"ז

מקלקל מה שאכן קיים קבלתו לפנ"ז [משא"כ אם זהו נקודה אחת, ואינה פעולה נמשכת, הנה כשמקלקל עכשיו, ה"ז נתקלקל למפרע].

[ואילה"ק, שא"כ לא יתחייב כלל אם נגנבה או נאבדה בפשיעתו, שהרי לא קיבל לשמרו מכאן ולהבא - כי סו"ס הבטיח בתחלה שהוא אכן ימשיך לקבל ע"ע בכל רגע עד סוף הזמן, והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו (כלשון אדמוה"ז דלעיל) לכן חייב הוא לשלם, אבל אי"ז נוגע לחלק הזמן שאכן שמר כראוי].

וי"ל שבזה הוא דנחלקו: הר"י והרמב"ם ס"ל שקבלת והתחייבות השמירה הוה פעו"נ, ולכן אם פשע לבסוף, אי"ז נוגע להזמן שלפנ"ז (שאכן שמר), ולכן בתחלה שקיבל ע"ע לשמור כש"ח, ואין לו אחריות גו"א, אין בקבלה זו שום אחריות, ורק כשיפשע ויפסיק מלשמור, מאז ולהבא יתחייב בחיוב חדש, על שלא המשיך לשמרו. ולכן עכשיו אינו בגדר דבר הגורם לממון.

משא"כ הבה"ג והרא"ש ס"ל שקבלת השמירה לא הוה פעו"נ, ואם יפשע אח"כ ויפסיק מלשמור, ה"ה סותר ההתחייבות וקבלת שמירתו גם מתחלה, וא"כ מתחלה כשמקבל לשמור, הרי קבלתו כוללת בתוכה מתחלה שלא יפשע בכל משך הזמן, הרי נמצא, שאף שההתחייבות תהי' דבר חדש שהוא כמזיק בידים אז, מ"מ זה כבר מונח בתחלת קבלתו, וכאילו שמילוי קבלת והתחייבות שמירתו מתחלה תלוי' ועומדת עד סוף הזמן, ולכן נק' כבר בתחלה שיש עליו אחריות תשלומין של פשיעה, ובמילא הוה דבר הגורם לממון עכשיו, וחייב לבער.

והנה מזה נבוא לבאר המחלוקת בנוגע ל"מסר שורו לחמשה בנ"א ופשע בו א' מהם והזיק חייב", דהסבירו האחרונים שסברת התוס' והרמב"ם שגם הוא חייב, ה"ז לפי שפשע במה שסילק עצמו מהשמירה - הנה עפנה"ל אי"ז פשוט כ"כ, כי זה יהי' תלוי האם חלות התחייבות השמירה שעליו ע"י שקיבל ע"ע לשמור, הוא פעו"נ או חד פעמי.

דהנה, נזכר לעיל הדוגמא ממינוי שליחות, האם המינוי הוא חד פעמי או פעולה נמשכת. וא' מהנפק"מ שם הוא המחלוקת בין הרמב"ם והטור (ראה קצוה"ח סי' קפח סק"ב) בנדון שנשתטה המשלח לפני שהשליח מסר הגט להאשה, דלהרמב"ם הגט פסול רק מדרבנן, ולהטור ה"ז בטל מה"ת. שהביאור בזה הוא, שלהרמב"ם הוה מינוי שליחות חד פעמי, ולכן

היות כשמינוהו ה' פקח, נעשה שלוחו, ויכול לגרש, ולא איכפת לו מה שאח"כ (אחר שנעשה שליח) נשתטה המשלח, כי כבר אי"צ למינויו, ולכן כל זמן שהבעל חי, ויש כאן בעל ממי לגרש, יכול השליח לגרש. אבל הטור ס"ל שמינוי השליחות הוא פעו"נ, ובמילא מה שיכול השליח לגרש בשביל הבעל ה"ז לפי שבעת מסירת הגט הוא ממנהו אז, ולכן צריך שיהי' המשלח פיקח אז, ואם נשתטה אינו יכול למנותו אז, ולכן הגט בטל מדאורייתא.

מזה רואים שאם איזה ענין הוא פעו"נ, אז צריך שכל משך הזמן יהי' המצב כמו שהי' בתחלה, ובמילא יכול הדבר לימשך עוה"פ ועוה"פ, כמו שהי' בתחלה, ואם נשתנה המצב באופן שעכשיו אינו יכול לימשך, אינו נמשך. וכפי שהוא בנדון דשליחות, דכדי שיימשך המינוי צ"ל פיקח כל הזמן, משא"כ אם אי"ז פעו"נ, אז אף אם המצב נשתנה, מ"מ כ"ז שאין כאן סתירה למה שהי' בתחלה, הדבר נמשך. וכפי שהוא בנדון דשליחות, דאף שעכשיו כבר אינו פקח, מ"מ כ"ז שלא מת הבעל, ואפשר להתקיים השליחות, אמרי' שאכן נתקיים.

והנה עד"ז הוא בנדו"ד: השומר שקיבל ע"ע השמירה, ונתחייב לשמור, ועכשיו הפסיק מלשמור, אלא שאין כאן סתירה להשמירה, כי השור עדיין שמור ע"י האחרים, שנתמנו ע"י הבעלים, והם הסכימו להמשיך לשמור - הרי אם הקבלה וההתחייבות הוא פעו"נ צריך המצב עכשיו להיות כפי שהי' בתחלה, ולכן כמו שבתחלה לא רק שהבטיח להבעלים שהחפץ יהי' שמור, כ"א שהוא ישמור את זה, כן צ"ל גם עכשיו, שהוא ישמור את זה, ולכן אם מפסיק מלשמור, אף שהחפץ שמור, מ"מ אין נמשך קבלת ההתחייבות, וה"ז פשיעה, כי הוא הבטיח שימשיך התחייבותו. ולכן גם הוא חייב.

אבל אם הקבלה וההתחייבות אינה פעו"נ, אז כל זמן שאין כאן סתירה להשמירה, כי החפץ שמור, אמרי' שמתקיים קבלתו ואחריותו, ולכן לא פשע כלל במה שסילק א"ע מן השמירה, כי א"צ שההמשך יהי' במצב דומה. וגם אין כאן בעיא של שומר שמסר לשומר (לעיל יא, ב), כי גם שאר השומרים נתמנו ע"י הבעלים, ובמילא אין להבעלים לומר "אין רצוני שיהי' פקדוני ביד אחר", או לומר "את מהימנת לי בשבועה ופלוני לא מהימן לי בשבועה", כהב' שיטות (בב"מ לו, א - ב) בטעם שומר שמסר לשומר חייב, כי הוא עצמו מסר להם.

ובזה הוא דנחלקו: רש"י והרא"ש ס"ל שהתחייבות והקבלה אינה פעו"נ, ולכן לא פשע במה שסילק עצמו מן השמירה, בנדו"ד שהשור עדיין שמור, כי התחייבות השמירה עדיין מתקיימת, אבל התוס' והרמב"ם ס"ל שאכן הוה פעו"נ, ובמילא צריך להמשיך ההתחייבות כפי שקבלה בתחלה, וכשסילק א"ע ה"ז פושע נגד קבלת ההתחייבות שלו ולכן גם הוא חייב.

[ואף שביארנו לעיל שאם זה פעו"נ אז מה שפושע אח"כ ה"ז דבר חדש, ואין נוגע לקבלת התחייבות השמירה שבתחלה, וכאן מבארים לכאור' להיפך, שאם זה פעו"נ נוגע אח"כ המצב שבתחלה - אי"ז סתירה, כי שניהם אמת, ושניהם נובעים מאותה הנקודה: מטעם שהוה פעו"נ נתחדש תמיד עוה"פ מה שהי' בתחלה, ולכן צ"ל המצב כמו שהי' בתחלה כדי לימשך, אבל לאידך, גבי האם מונח בתחלה כל מה שיהי' אח"כ, אמרי' שהיות והדבר מתחדש אח"כ, ה"ז פעולה אחרת, ואי"ז מונח בתחלה].

ולפי"ז נמצא שהרמב"ם אזיל לשיטתי' - ששיטתו בהל' חמץ ומצה אודות קבלת אחריות בחמץ בשומר חנם, ושיטתו בנוגע "מסר שורו לחמשה בנ"א" מסתעפים מנקודה אחת, שגדר קבלת אחריות לשמירה הוא פעו"נ, וכנ"ל בארוכה.

והנה לכאור' יש להקשות עהנ"ל, דלפי הסברא דהוה פעו"נ, וא"כ צ"ל כל הזמן כפי שהי' בתחלה, מדוע צריכים להטעם מדוע שומר שמסר לשומר חייב, לפי שאומר לו "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" או לפי שאומר לו "את מהימנת לי בשבועה ופלוני לא מהימן לי בשבועה", והרי צ"ל חייב כי שינה המצב מכפי שהי' בתחלה שהוא קיבל ע"ע שהוא ישמור, וא"כ ה"ה סותר מה שהתחייב, וכנ"ל - הנה י"ל שלשיטה זו זהו אכן עומק הטענה ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" ו"את מהימנת לי בשבועה ופלוני לא מהימן לי בשבועה", שהכוונה בזה שזוהי הסיבה לזה גופא מדוע נקרא מה שמוסר לשומר אחר ששינה המצב. כלומר: הטעם מדוע חייב, ה"ז לפי שאין הוא ממשיך לקיים ההתחייבות ע"י שינה המצב, אבל הא גופא מנ"ל שזה נק' שינוי המצב, הרי אפ"ל שמעיקרא כוונת הבעלים היתה שיהי' נשמר באיזה אופן שהוא, ואין שום חשיבות לזה שהוא קיבל ע"ע שהוא ישמור, ע"ז אמרי' שהיות ואפשר לטעון הטענות הנ"ל, אכן ישנו חשיבות לזה שהוא ישמור, ולכן זה נקרא שינוי

המצב, ולכן הוא חייב. (אבל השומר הב' אין חייב כלום להבעלים, ודלא כבנדון ד"מסר שורו לחמשה בנ"א, כי שם גם הם קיבלו התחייבות להבעלים לשמור, משא"כ כאן שאין מן השומר הב' שום התחייבות להבעלים).

ונמצא שיש ב' פירושים בהטענות הנ"ל בשומר שמסר לשומר: לפי השיטה שהתחייבות היא פעו"נ, הפי' הוא כנ"ל, ולפי השיטה שאינה פעו"נ, הפי' הוא כפשוטו (שאינן כאן שום חסרון מדין המשך ההתחייבות, כ"א כפשוטו) שיש להבעלים טענות אלו כשלעצמם, ולכן חייב.



חסידות

תניא פרק מא*

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

ידוע גודל החשיבות שכ"ק אדמו"ר מיחד לפרק מא בתניא, שבו מבואר כיצד הענין דיראה תתאה - היינו קבלת עול מלכות שמים - הוא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה. בכו"כ אגרות קודש מורה לאנשים לשנן חלקו הראשון של הפרק בעל פה, וגם הכניס פתגם ממנו בתוך י"ב פסוקים ומאמרי רז"ל.

כדאי להעיר, שבכמה כת"י של התניא מהדורא קמא רואים שבתחילה הסתיים התניא באמצע פרק מא. והרי הכל הולך אחר החיתום. . .

אולי יש לקשר זה עם המבואר בשיחת ש"פ וישלח תשמ"ב, שתניא מהדורא קמא מורה על ראשית העבודה שהיא מתוך קבלת עול - עיין שם שעל יסוד זה מבאר רבינו כמה שינויים בתחילת התניא בין מהד"ק ונוסח

* לעילוי נשמת אחי, הת' יוסף יצחק בן - להבחל"ח - הרב מרדכי דוב שליט"א - ליארצייט העשירי שלו, כ"ג ניסן, סיום לימוד פרק מא בשנה פשוטה

הנדפס. ונמצא שזה מתאים גם עם סיום התניא, שבמהד"ק מסתיים עם הענין דקבלת עול, יראה תתאה, ורק במהדורות שלאח"ז מבאר גם ההבדל בין יראה תתאה ויראה עילאה, ואריכות גדולה (בפרקים מג - נ) בדרגות השונות באהבת ה'.

כדאי לעמוד איפוא, על המשך הענינים בפרק זה, שלכאורה צריך ביאור.

ובהקדם המשך הענינים בתניא מפרק לה ואילך:

מפרק לה עד פרק לח מאריך אדה"ז במעלת המעשה, וכיצד הכוונה העליונה של דירה לו ית' בתחתונים נפעל בעיקר על ידי מעשה (ולא אהבה ויראה). מאמצע פרק לח עד סוף פרק מ מבאר, לאידך גיסא, הצורך ב"כוונה" - דהיינו קיום התומ"צ מתוך דחילו ורחימו - כי רק על ידן התורה ומצוות "פרחא לעילא", ומאריך בדרגות שונות ב"כוונה" (דו"ר טבעיים, שכליים, מרכבה) - שבזה תלוי עד כמה התומ"צ "פרחא לעילא", וכך ההבדל בין תומ"צ שנעשו סתם" או שלא לשמה ממש.

מפרק מא ואילך מבאר ב"כוונה" גופא - ההבדלים בין דחילו ורחימו. מפרק מא עד אמצע פרק מג מבאר שתי הדרגות ביראה, קודם יראה תתאה (פרק מא-מב) ואח"כ יראה עילאה; ומאמצע פרק מג עד סוף פרק נ - כמה דרגות ואופנים שונים באהבת ה'.

לפי זה צריך ביאור לכאורה כל חצי השני של פרק מא, שלאחרי אריכות הביאור שראשית העבודה היא יראה תתאה שהיא עבודת עבד ולא די באהבה לבדה, כי התורה אמרה ועבדתם גו', מסיק (נו, ריש ע"ב) שבאהבה בלי יראה לא פרחא לעילא באהבה לבדה כמו שהעוף אינו יכול לפרוח בכנף אחד, ואח"כ מוסיף: "וכן היראה לבדה היא כנף אחד ולא פרחא בה לעילא אף שנק' עבודת עבד וצריך להיות ג"כ בחי' בן לעורר האהבה הטבעית עכ"פ המסותרת בלבו שתהא בהתגלות מוחו עכ"פ לזכור אהבתו לה' אחד במחשבתו וברצונו לדבקה בו ית', וזאת תהי' כוונתו בעסק התורה או המצוה הזו לדבקה בו נפשו האלקית והחיונית ולבושיהן כנ"ל".

והנה, לפום ריהטא הוספה זו אודות הצורך גם באהבה אינה אלא מאמר המוסגר בהמשך הענין כאן שמדבר במדת היראה, שלמרות ההכרח

הגדול ביראה להיותה "עבודה" (ועבדתם גוי') מ"מ אסור לשכוח גם על אהבה כי צ"ל שני כנפיים. אבל אין פרק זה המקום לביאור ענין האהבה.

אך ראה זה פלא שמכאן עד סוף הפרק מאריך בשלשה עמודי שלמים בכמה פרטים על כוונה זו לדבקה בו ית' (שזהו ענין האהבה, החפץ "לדבקה בו ית'", "כנ"ל פרק ד) ורק בפרק הבא חוזר וממשיך בענין היראה!

ואלה הם הפרטים בענין הדביקות בו ית' שמבאר:

(א) מתחיל באריכות שבאמת כוונת הדביקות בו ית' צ"ל באופן שרוצה לדבק שורש נשמות ישראל - היינו בחינת שכינה - עם מקורה, היינו יחוד קוב"ה ושכינתו (יחוד סובב וממלא), אלא זהו רק אצל מי שיש לו אהבה רבה לעשות נחת רוח לפניו לבד ולא לרוות נפשו הצמאה (לעיל סוף פרק י' נתבאר שזוהי דרגת צדיק גמור שנק' בני עלי').

(ב) אח"כ ממשיך שכל אחד חפץ באמת לדבקה בו ית' עד כדי מסירת נפש.

(ג) מסביר כיצד כל ענין של עסק התורה והמצוות הוא באמת ענין של מסירת נפש, ועל זה הושתת ענין התפלה "אליך ה' נפשי אשא - שהוא דביקות בה' באופן של מסירת נפש.

(ד) ושוב מאריך כיצד צריך להתחיל לימודו בתורה בכוונה זו של מסירת נפש.

(ה) מוסיף שאדם הלומד כמה שעות רצופות צריך לחזור על כוונה זו בכל שעה ושעה.

(ו) מסיים שכוונת המסירת נפש גופא צ"ל רק כדי לעשות נחת רוח לפניו ית' - וחוזר שכוונה זו היא באמת לאמיתו (וכבר שקו"ט כיצד מתאים זה עם מ"ש לפני"ו שכוונה זו היא אמת רק באדם שיש לו אהבה רבה בו').

אשר לכאורה כל אריכות זו וריבוי פרטים אלה באופן הכוונה של דביקות בה' (שהיא אהבה) אין מקומה בפרק זה, באמצע הדיון על מדת היראה!

לכאורה הביאור בזה הוא על פי המבואר בלקו"ש ח"ז פ' בהר שעיקר החידוש בפרק מא על הנחיצות ביראה הוא, שזה שאצל האדם צ"ל ענין היראה הוא לא רק כדי שהאדם יהי "עבד ה'" אלא היראה נחוצה גם בשביל ה"ועשה טוב". כלומר: בפרק ד' מבואר שאהבה היא שרש לרמ"ח מ"ע ויראה לשס"ה ל"ת, ועפ"ז קס"ד שלוועשה טוב מספיק ענין האהבה, ועל זה מחדש שגם בועשה טוב צ"ל יראה, כי כל ענין מצוות עשה הוא מה שעל ידן נוצרה הדביקות עם אלקות (כמבואר בתניא פרק ד' "ואי אפשר לדבקה בו באמת כי אם בקיום רמ"ח פיקודין"), אך אי אפשר להיות דביקות בין נברא לבורא ללא ענין הביטול, שזהו גדר היראה (כי אהבה היא בחינת "יש"). עיין שם בארוכה.

ולפי זה יש לומר, שזהו גם תוכן האריכות בחלקו השני של פרק מא - לומר, שבזה גופא, לא די לקיים מצוות עשה גם מתוך רגש היראה וקבלת עול, אלא שגם האהבה גופא צ"ל חדור ברגש הביטול והיראה.

וזהו תוכן כל אריכות הפרטים הנ"ל - שמתחיל מלמעלה למטה, הדרגא הגבוהה ביותר באהבת ה', שהיא בבחינת ביטול במציאות ממש, "אהבה רבה לה' לבדו", שכל כוונתו אינה אלא "לעשות נחת רוח לפניו לבד, ולא לרוות נפשו הצמאה לה'" [ולהעיר שלעיל סוף פרק י' לשון אדה"ז הוא "ולא כדי לדבקה בו ית' בלבד", שלכאורה משמעות הלשון היא שמכוין גם לזה, ואילו כאן משמיט מלת "בלבד" - כי היא "לה' לבדו"].

ומבאר שכל אדם חייב להרגיל עצמו בכוונה זו - זאת אומרת, שנחוץ ביותר וביותר שכל אדם ישתדל בכל כוחו שאהבתו לה' יהי' חדור (כפי יכולתו, עכ"פ "מעט מזעיר") בהרגש של ביטול במציאות ממש!

ושוב מבאר שגם "יחוד הנפש והתכללותה באור ה'" שכל אחד חפץ באמת לאמיתו - ענינו ותוכנו הוא ענין של מסירת נפש, היינו שאין זאת אהבה במובן הרגיל, להנאת ותועלת האוהב, אלא תנועה של מסירת נפש, היינו "איבוד" ישותו ומציאותו.

ומוסיף ומדגיש שזהו כל תוכן ענין לימוד התורה, תפלה או העסק במצוות - שבשעה שהאדם עוסק בהם הרי זה כאילו האדם נפרד מגופו ("איך בין יעצט געשטארבן") והוא במצב כמו בצאת הנפש מן הגוף!

וכל כך נחוץ הרגש ביטול זה (היינו, שזה צ"ל ההרגש של גדר דביקותו באלקות ואהבתו לה') עד שלא די שיזכור על זה בתחילת הלימוד, אלא צריך לחזור ולכוין זה בכל שעה ושעה.

ובסוף על האדם לדעת - שגם בהרגש מסירת נפש זה, אסור לחשוב על עצמו! אל יעלה על לב אדם שמותר לו להתענג בכך שהגיע לידי דרגא גדולה כזו שזוכה למסור נפשו לה' - לא ולא! כל כוונתו צ"ל "רק" שעל ידי מסירת נפשו הוא גורם נחת רוח להקב"ה, "שמחה למלך" (לא שמחה לעצמו) - ומסיק שכוונה זו היא אמיתית באמת לאמיתו לגמרי בכל נפש מישראל.

[ויש להעיר מדברי אדה"ז לעיל סוף פרק לג - וגם הוא אחד מי"ב פסוקים ומאמר חז"ל - "שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים", היינו שביכולתו של כל אחד ואחד מישראל להרגיש שמחה (לא מהישגיו כו' אלא) "בשמחת ה'"].

הרי שלפי משנת אדה"ז, אסור להיות שום תערובת של רגש מציאות עצמו אפילו בהתעוררות מדת האהבה.

וזהו פירוש הענין ש"ראשית העבודה ועיקרה ושרשה" היא יראה וקבלת עול מלכות שמים, היינו שלא זו בלבד שהיא העבודה שחייבים להתחיל בה ("ראשית העבודה") אלא היא עיקרה ושרשה של כל ענין העבודה, כמו שורש האילן שממנו חי כל פרטי האילן כולם, כך אין שום ענין בעבודת ה' שיכול "לחיות" בלי רגש הביטול וקבלת עול, שלכן גם רגש האהבה והדביקות צ"ל חדור ברגש הביטול.



ולבי חלל בקרבי

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

בתניא פ"א כתב רבנו הזקן: "אבל לענין אמיתית שם התואר והמעלה של מעלת ומדרגות חלוקות צדיקים ובינונים ארז"ל [ברכות סא, ב] צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר [תהלים קט, כב] ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית". עכ"ל. - ועי' אגרת התשובה פ"ז (צז, א):

"שאינ לנו כח להתענות הרבה כדוד המלך כמאמר רו"ל ע"פ ולבי חלל בקרבי שהרגו בתענית".

איתא בגמ' ב"ב (יז, א): "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן, אברהם יצחק ויעקב, דכתיב בהו בכל מכל כל, [באברהם כתיב (בראשית כד, א) וה' ברך את אברהם בכל. ביצחק כתיב (שם כז, לג) ואוכל מכל. ביעקב כתיב (שם לג, יא) וכי יש לו כל, כלומר לא חסרו שום טובה" עכ"ל רש"י שם]. ויש אומרים אף דוד דכתיב [תהלים קט, כב] ולבי חלל בקרבי". [ומפרש רש"י שם בד"ה 'חלל בקרבי': "יצר הרע מת בקרבי"].

ושואלת הגמרא: ואידך [והתנא האחר מדוע לא הזכיר גם את דוד]? ומתרצים: "צערי' הוא דקא מדכר [על לבו ממש הוא מתרעם ואומר שמת בקרבו מרוב צרות", עכ"ל רש"י שם], אבל אין הפסוק מדבר על שיצרו הרע מת בקרבו, ולכן מנו רק שלשה אלו בלבד.

לפי"ז נמצא שרבנו הזקן קאי רק לפי הי"ש אומרים' שבגמ' בלבד.

ונראה לבאר דבאמת רבנו הזקן קאי אליבא דרו"ע, ובהקדם מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בשיעורים בס' התניא (ע' 151 הערה 9): "הפירוש ד'חלל' הוא (לא ענין של מיתה כמו 'כי ימצא חלל' [שופטים כא, א], 'חלל חרב' [חוקת יט, טז], אלא) מלשון חלול (ריק), שאין לו יצה"ר, ואח"כ מוסיף ביאור 'כי הרגו' - למעוטי מדריגה נעלית יותר, מדריגת אברהם שהפכו ליצה"ר (כדאיתא בירושלמי ספ"ט דברכות [עשה יצר הרע - טוב"י]), שאז אין לבו חלל בקרבו - למעליותא, אבל ברש"י ברכות [יצר הרע הרי הוא כמת בקרבי שיש בידי לכופו"] ופשטות הירושלמי [דוד לא הי' יכול לעמוד בו והרגו בלבבו"] - הפירוש ד'חלל' הוא מענין מת. וברש"י [אולי צ"ל ראב"ע - ושם: "מגזרת חלל . . . ויש אומרים מגזרת חלול לוחין"] תהלים - ב' הפירושים. עכ"ל.

ומעתה י"ל דבאמת לדעת כולם היצה"ר מת בקרבו, ומה שהתנא האחר לא הזכיר גם את דוד, היינו מפני שהתנא מיירי רק בנוגע לאלו שהם במדריגה נעלית יותר, מדריגה שהפכו ועשו את היצה"ר לטוב. וי"ל דזהו הכוונה בהלימוד 'דכתיב בהו בכל מכל כל', דמיירי גבי תכלית השלימות - בכל, שלא רק הרגו אותו בלבם, אלא שגם הפכו אותו לטוב, וזהו י"ל הכוונה במה שמסיים רש"י: "לא חסרו שום טובה". משא"כ

"דוד לא הי' יכול לעמוד בו והרגו בלבבו" ולא הפכו לטוב, לפיכך לא הזכיר התנא האחר גם את דוד עם האבות שכן הפכוהו לטוב.

וי"ל דזהו כוונת רש"י במה שכתב: "צערי" קא מדכר, על לבו ממש הוא מתרעם ואומר שמת בקרבו מרוב צרות", וי"ל שזהו לא (רק) על צרותיו וסבלותיו בגשמיות, אלא כמ"ש בירושלמי: "דוד לא הי' יכול לעמוד בו [והיינו בעיקר על צערו וסבלו ברוחניות, ולכן היה נאלץ רק] והרגו בלבבו", והפסוק שפיר מדבר על היצה"ר, ומתרעם על שלא הפכו לטוב.

ועפי"ז יבואר היטב מ"ש רש"י "הוא מתרעם ואומר", דאם הכוונה הי' רק [כמ"ש בביאור שבגמרא 'שוטנשטיין':] ש"דוד מזכיר בפסוק זה את צערו וסבלו, שמשום צרותיו הרבות לבו כאילו 'מת' בקרבו, שאבד לו הכח לחיות, ואין הפסוק מדבר על יצר הרע" - לפי"ז הול"ל: "על לבו ממש אומר שמת בקרבו מרוב צרות", ולכאורה תיבות "הוא מתרעם" מיותר לגמרי. ויתירה מזו, דבעצם משמע שהוא 'מתרעם' על עצם הדבר 'שמת בקרבו', ולפי פשוטו אין לזה מובן. ברם לפי הנ"ל א"ש מאד, כי 'התרעם' על שלא הי' יכול לעמוד בו (ולהפכו לטוב כמו האבות), והי' נאלץ (רק) להרגו בלבבו, ועל זה 'התרעם' ש'מרוב צרות' 'שלא הי' יכול לעמוד בו' נבצר ממנו להפכו לטוב והי' מוכרח רק להרגו וא"ש.

והי'ש אומרים' שכן הזכירו גם את דוד, לא נכנסו לפרטים אם כן הפכוהו לטוב או לא, העיקר שהיצה"ר מת בקרבם.

ולפי"ז נמצא שרבנו הזקן קאי אליבא דכו"ע "שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית", וא"ש.

* * *

בתוס' שם ד"ה שלשה לא שלט בהן יצה"ר כתבו: "אין לפרש שלא שלט כלל, דא"כ היכי קבלו עלי' אגרא? אלא כדאמר (יומא לח, ב) מאי דכתיב [שמואל א ב, ט] רגלי חסידיו ישמור, כיון שעבר אדם רוב שנותיו ולא חטא שוב אינו חוטא, ה"נ כיון שראה הקב"ה שהיו דוחקין עצמן כל כך להתרחק מן העבירה סייעם הקב"ה מכאן ואילך שלא שלט בהן יצה"ר". עכ"ל.

והנה אין דבריהם סותרים למ"ש בתניא וירושלמי הנ"ל, דבאמת כאן 'חטא ועבירה' אינם ח"ו כפשוטו כלל, אלא ע"ד מה שנאמר במלכים א (א, כא) "אני ובני שלמה חטאים" ופרש"י 'חסרים', והיינו שחסרים משלימות, ע"ד הנ"ל שחסרים מהפיכתן לטוב.

ומה שכתבו התוס' "סייעם הקב"ה מכאן ואילך שלא שלט בהן יצה"ר" י"ל דהיינו שהפכוהו לטוב. ולפיכך גם מדויק מ"ש 'רגלי חסידיו' דוקא, כי חסיד נעלה אפילו מצדיק כידוע מרבנו הזקן שהביא רא"י מגמ' נדה (יז, א) גבי צפורנים, ומהתוס' שם ד"ה שורפן.



רמב"ם

זכירת ומחיית עמלק בנשים

הרב חנניה יוסף אייזנבך
בעמ"ח ספרי 'מחנה יוסף'

א. רמב"ם ריש הל' מלכים: "שלש מצות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך שנאמר שום תשים עליך מלך, ולהכרית זרעו של עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ולבנות להם בית הבחירה שנאמר לשכנו תדרשו ובאת שמה", ובהלכה ב': "מנוי מלך קודם למלחמת עמלק שנאמר אותי שלח ה' למשחך למלך ועתה לך והכית את עמלק, והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית כו'", וכל העובר על דברי רמב"ם אלו ישתומם על שינויי הלשונות מיניה וביה, פתח ב"למנות להם מלך כו' ולהכרית זרעו של עמלק" והמשיך ב"מנוי מלך קודם למלחמת עמלק" ובסוף: "והכרתת זרע עמלק קודמת לבנין הבית", למה רק בה"ב כשמדבר על סדר הקדימה בשלש המצוות הוא נוקט הלשון "מלחמת עמלק", שלא כבתחילה ובסוף שכותב "הכרתת זרע עמלק" וצ"ע.

והנה ב'חינוך' במצוה תר"ד ב"מצוה להכרית זרעו של עמלק" כתב: "וזאת מן המצוות המוטלות על הציבור כולן, וכענין שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין כ, ב): שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ, למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק", והקשה ה"מנחת חינוך": "המעתיק העתיק שלא כסדר, כי הכרתת זרע עמלק הוא

קודם לבנין בית המקדש, והוא גמרא מפורשת בסנהדרין כ' ע"ב ומבואר בר"מ פ"א ממלכים ה"א כו", והמהדירים ציינו שכדברי החינוך כן הוא הגירסא בספרי פר' ראה ובמדרש תנחומא עי"ש, אבל לא תירצו בזה תמיהת המנ"ח למה הניח החינוך "גמרא מפורשת" ובחר בגירסה אחרת, וצ"ע.

ב. הנה ה'חינוך' במצוה תר"ג כתב: "שנצטוינו לזכור מה שעשה עמלק לישראל שהתחיל להתגרות כם בצאתם ממצרים בטרם נשא גוי וממלכה ידו עליהם, וכענין שכתוב (במדבר כד, ב): ראשית גויים עמלק, ותרגומו: ריש קרביא דישראל הוה עמלק, שהכל היו יראים מהם בשמעם היד הגדולה אשר עשה להם ה' במצרים, והעמלקים ברוע לבבם ובמזגם הרע לא שתו לבם לכל זה ויתגרו כם, והעבירו מתוך כך יראתם הגדולה מלב שאר האומות כו", מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שחיוב זכירה זו היא בלב ובפה כו', ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האוייב, לא לנשים".

וב'מנחת חינוך' תמה: "ונראה קצת דפוטר אותם מהלאו ג"כ, ובר"מ אינו מבואר זה, וצריך ראייה לפטור נשים ממצות עשה שאין הזמן גרמא, ובפרט במקום לאו ג"כ, ומה שכתב כי להם לעשות המלחמה ולא לנשים, באמת מלחמת מצוה הכל יוצאין אפילו כלה מחופתה כמבואר בש"ס סוטה מ"ד ע"ב ובר"מ כאן פ"ז ה"ד. גם מי עמד בסוד ד' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם, מ"מ הזכירה יהיה תמיד מצות עשה לזכור ולא לשכוח. על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו, ונראה דכל אישי ישראל חייבים כמו כל מצות עשה שאין הזמן גרמא, כן נראה".

וקושיית ה'מנחת חינוך' היא בשלשה: (א) הרי זו מ"ע שאין הזמן גרמא, ומהיכי תיתי לפטור נשים הימנה. (ב) מה שכתב החינוך שלא לנשים המלחמה, הרי זה היפך משנה מפורשת בסוטה מ"ד ע"ב, ונפסק גם ברמב"ם פ"ז מהל' מלכים ה"ד, שבמלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה "הכל יוצאין אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה". (ג) מה שתלה מצות זכירה במצות מחייה, מנלן זה, אולי - אפילו היינו אומרים כדבריו שנשים אינן בכלל מלחמת עמלק - הזכירה מצות עשה היא לעצמה, ואינה קשורה כלל במצות המלחמה והמחייה, וכיוצא בזה תמה ה"תורת חסד"

סי' ל"ז: "ואמנם סברתו - של ה'חינוך' - אינה מוכרחת כ"כ, שהרי מ"ע דמחיית עמלק היא מצוה בפני עצמה, ומ"ע דזכירת עמלק היא מ"ע בפני עצמה, וי"ל שמ"ע זו דזכירת עמלק אינה תלויה כלל בזכרים שהם עושי מלחמה". גם בשו"ת "בנין ציון" החדשות לבעמ"ס ערוך לנר סי' ח' הקשה כן, והובא ב"שדי חמד" כללים מערכת ז' כלל י"ג, עי"ש שהאריך בענין זה והביא מדברי הגה"ק ה'תורת חסד' הנ"ל ועוד.

ובמ"ע תר"ד הוסיף המנ"ח להקשות עוד בשם המשל"מ, שה'חינוך' סותר עצמו ממה שכתב במצוה תכה, במצות הריגת שבעה עממין שכתב וז"ל: "להרוג שבעה עממים המחזיקין בארצנו טרם כבשנו מהם, והם הכנעני והאמורי כו', ולאבדם בכל מקום שנמצאם, שנאמר עליהם (דברים ז, ב): החרם תחרים אותם כו', משרשי המצוה, לפי שאלו השבעה עממים הם שהחלו לעשות כל מיני עבודה זרה וכל תועבות ה' אשר שנא, ועל כן בהיותם עיקר עבודה זרה ויסודה הראשון נצטוינו עליהם למחותם ולאבדם מתחת השמים כו', מדיני המצוה, מה שאמרו זכרונם לברכה, שאין מלך ישראל נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה שהיא מלחמת שבעה עממין הנזכרים, ומלחמת עמלק וכו', ונוהגת מצוה זו בזכרים ובנקבות כו'" (וב"מנחת חינוך" שם: ונוהגת מצוה זו בכל איש מישראל, הן אנשים והן נשים כמבואר בש"ס סוטה (מד, ב) דבמלחמות מצוה אפילו כלה מחופתה כו'"). וצע"ג איפוא סתירת דבריו ז"ל.

עוד תגדל התמיהה, כי במצוה תקכה "שלא לערוץ מפני האויב במלחמה" כתב החינוך ז"ל: "ונוהגת מצוה זו בזכרים כי להם להלחם בזמן שישראל על אדמתן", והוא כדבריו במצוה תר"ג [ועי' גם במ"ע תקס"ב], ואילו גבי הריגת שבעה עממין כתב להיפך כנ"ל, וצ"ע.

[וראיתי בקונטרס "זאת חוקת התורה" שבשו"ת 'שארית ישראל' להגאון מוהרי"ז מינצברג ז"ל, שתמה מדיליה על דעת החינוך, מהא דנזיר (נט, א): רבי אליעזר בן יעקב מנין שלא תצא אשה בכלי זיין למלחמה ת"ל לא יהיה כלי גבר על אשה כו', וכך קי"ל להלכה, ולא מסתבר לומר בזה עדל"ת עי"ש, ולכאורה דב"ק תמוהים, ששם אין האיסור על היציאה למלחמה אלא על לבישת בגדי אנשי החיל, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז ה"י: "לא תעדה אשה עדי האיש כגון שתשים בראשה מצנפת או כובע או שתלבש שריון וכיו"ב", וכ"ה בטושו"ע יו"ד סי' קפ"ב ס"ה עי"ש].

ג. והנה ב'אבני נזר' סי' תקט כתב לתרץ את דברי החינוך, ושלא יסתור מה שכתב במצוה תכ"ה: "דהנה החינוך כתב שגם על כל יחיד יש חיוב אם בא לידו אחד מזרע עמלק שיהרגנו, וזה מצוי גם באשה בענין סיסרא ויעל, ולמה כתב שהמצוה רק בזכרים שהם בני מלחמה, אך יש לומר דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, שאינו בשבת, דלא חמור חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת, בשלמא בשעת מלחמה נאמר (דברים כ') עד רדתה, אפילו בשבת (שבת יט, א), אך כיון דלאו בנות מלחמה הן, רק אם יבוא יחיד לידי' ואז לא ידחה שבת, וכיון דשבת לאו זמן מצוה זו בנשים, חשוב שאינו זמנו כלל כו', אבל הריגת ז' עממים, לא מיבעיא לדעת הראשונים פרק קמא דקדושין (לד, א' עיי"ש בר"ן ותוס' רעק"א שם אות ז) דכשיש לא תעשה גם בעשה חייבין, הכא נמי הא איכא לא תעשה לא תחיה כל נשמה, אך גם לפי הנראה מפשט תוס' קידושין (לד, ב) להיפוך, הלא הריגת ז' עממין הוא למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות, ודומה להריגת המזיקין, דחשיב מלאכה שא"צ לגופה, דלרוב הפוסקים פטור והוא נוהג מן התורה גם בשבת".

ומה שכתב, שהוא מ"ע שהזמן גרמא כיון שאין ממיתין בשבת, ע' מנחת חינוך' מצוה ב' אות ט' ומצוה צא אות י' בשם ה'טורי אבן' שבכה"ג לא הוי מ"ע שהזמ"ג עיי"ש [ברם עי' 'אבני נזר' סי' שפ"ד שנראה דלא ס"ל כן], ועי' גם ב'לאור ההלכה' ע' כ"ו שהעיר ממהרי"ט קידושין כ"ט ע"א שמצוה שאסור לעשותה בשבת משום איסור שבת לא הוי מ"ע שהזמ"ג. שו"ר כן להקשות על מרן האבנ"ז ז"ל בקונטרס ישוב ארץ ישראל' להגאון מוהרי"ז מינצברג ז"ל, שהאבנ"ז סמך על דברי הקנה דמ"ע דמילה הואיל ואינו דוחה שבת מקרי מ"ע שהזמ"ג, אולם הטו"א אין דעתו כן עיי"ש, והוא כנ"ל.

גם ראיתי ב'כלי חמדה' פר' תצא שתמה על זה, שאם עבר ומחה עמלק בשבת כלום לא עשה מצוה עיי"ש מש"כ לתרץ את דברי האבנ"ז ז"ל.

ובכלל צ"ע אם אפשר לפרש כן בדעת ה'חינוך', שאם כן הי"ל לה'חינוך' לומר בפשיטות, שנוהגת רק בזכרים משום שהיא מ"ע שהזמן גרמא, כפי שכותב בכל מקום, וממה שכתב טעמים אחרים מוכח דלא ס"ל כלל דהוי מ"ע שאין הזמ"ג, ומשום כך באמת הקשה המנ"ח עליו.

ד. וב'מרחשת' ה"א סי' כ"ב גם כתב עד"ז שהוא מ"ע שהזמן גרמא, אבל משום שאין זמן מלחמה בלילה, והוכיח מהא דמגילה ג' ע"א עיי"ש, אך שם הרי מיירי בהריגת שבעה עממים, ואדרבא בזה כתב הרי החינוך שישנה גם בנקיבות וצ"ע דבריו. אולם בסוף דבריו חידש וז"ל: "ולדעתי נראה ליישב דעת החינוך, דודאי אין הנשים בנות מלחמה וכמש"כ, ומה שנתחייבו במלחמת חובה היינו דוקא במלחמת יהושע שהוא לכבוש א"י כמו שפרש"י, והיינו משום שכיבוש שבעה עממים מלבד מצות דהחרם תחרימם יש בה ג"כ מצות ישיבת א"י שהיא מצ"ע דאורייתא, כמו שכ' הרמב"ן בספר המצוות ובפי' עה"ת פ' מסעי, ובזה גם נשים חייבות משום שנוהגת בכל עת ובכל זמן, וכדמוכח בסוף כתובות (קי, ב) הכל מעלין לא"י ואין הכל מוציאים אחד הנשים ואחד האנשים, הרי שגם נשים מחוייבות במצוות ישוב א"י, וע"כ הן יוצאות לכבוש יהושע כו"י עיי"ש, ומה שהביא את הרמב"ן קצת פליאני, שלכאורה אינו מבואר כן בדבריו ז"ל, דז"ל בעשין ד' ששכח הרמב"ם: "ואמר עוד שלא תטעה לומר כי המצוה הזאת היא המצוה במלחמת ז' עממין שנצטוינו לאבדם שנאמר החרם תחרימם, שאין הדבר כן, רק מצוה אחרת היא שנצטוינו כאשר לא ירצו להשלים עמנו וילחם אתנו, להרג אותם, אבל זאת היא מצוה אחרת, והוא שאפילו בהיותם אתנו בשלום שלא נניח את הארץ בידם כו"י עיי"ש, ועי' ב'מור וקציעה' סי' שו שנקט כדברי הרמב"ן ז"ל להלכה, וצ"ע.

[ומכיון שכן גם נפלאתי על הגאון מוהרי"ז מינצברג ז"ל שבקו' ישוב ארץ ישראל' כתב ע"ד דברי ה'מרחשת' אלא שבסברא הפוכה: "ואולי י"ל בדעתו - של ה'חינוך' - דמלחמת ז' עממין שנכלל ג"כ במ"ע דוהורשתם את הארץ וישבתם בה, יש לחייב הנשים מכח כל שישנו בישיבה ישנו בירושה כו"י ופלא גדול שהרי החינוך לא הזכיר בדבריו אפילו ברמיזא בעלמא את מצות ישיבת ארץ ישראל, ועוד שהוא לא חשב ישיבת אר"י כמצוה מיוחדת כמו הרמב"ן וצ"ע בכ"ז,

וראה גם בלקו"ש חלק כ"ג פר' מטות בהערה 8 ובשולי הגליון שם, ועיג"כ ב'לקוטי שיחות' ח"ד תצא (א) ובהערה 36].

ה. והנראה בזה, דהנה יעויין ברמב"ם פ"ה מהל' מלכים ה"ד: "מצות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבדו ואבד זכרם" ובה"ה: "וכן מצות עשה לאבד זרע עמלק שנאמר

תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריכותו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו" [וכאן, אגב, מפורש בדברי הרמב"ם, ושבשיטתו הולך הרב החינוך בדרך כלל, שענין הזכירה הוא מסתעף מחובת המחייה, שלכן הביא את מצות הזכירה בהלכה אחת עם מצות המחייה, שהיא "כדי לעורר איבתו"].

והנה יש לדייק בדבריו ז"ל, חדא, דגבי מצות החרם תחרימם כתב "וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו ה"ז עובר בל"ת כו", ואילו גבי מחיית עמלק לא כתב כן [ודוחק לפרש שב"וכן" שכתב נתכוין גם לזה], ולכאורה ס"ל להרמב"ם דזהו דין שנתחדש בלאו של "לא תחיה כל נשמה", הנאמר גבי שבעה עממין, אבל במצות הכרתת זרע עמלק לא נאמר דין זה שהוא על כל יחיד ויחיד. ברם בספר החינוך במצוה תכ"ה כתב: "ועובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו כו' ולא הרגו ביטל עשה זה", וכן במצוה תרד הוסיף וכתב: "ועובר על זה ובא לידו אחד מזרע עמלק ויש סיפק בידו להורגו ולא הרגן ביטל עשה זה", ונמצא שבענין זה נחלקו הרמב"ם והחינוך, אם מצד מצות עשה יש חיוב גם על כל יחיד, בנוסף לדין הציבור, או שרק בשבעה עממין משום הלאו דלא תחיה כל נשמה הוא שנתחייב כל יחיד, שזו היא דעת הרמב"ם, והחינוך לא מחלק וס"ל שגם מצד העשה יש חיוב על כל יחיד ונמצא שדעת הרמב"ם שדין מחיית עמלק ודין הריגת שבעה עממים אחד הוא, שביסודו הוא דין על הציבור (ורק משום לא תחיה כל נשמה יש חיוב גם על היחיד בהריגת שבעה עממין).

ועוד יש לדקדק, דהנה ז"ל הרמב"ם בתחילת פ"ה: "אין המלך נלחם תחילה אלא על מלחמת מצוה, ואיזו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מצר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות כו'" ומקורו במשנה סוטה מ"ד ע"ב, אלא שבמשנה הוזכר רק מלחמת שבעה עממין ומלחמת עמלק, והרמב"ם הוסיף: "ועזרת ישראל מצר שבא עליהם" [ועי' בלקו"ש תצא שם בהערה 28: "הנה המקור עלך זה הוא (כנראה) ממש"נ וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם (בהעלותך י, ט וראה רמב"ם הל' תעניות פ"א ה"א, פ"ב ה"ג, וראה שו"ע אדה"ז סי' שכט ס"ו) וכו'"], וצ"ב אמאי כלל ענין זה בהדי הא דמלחמת עמלק ומלחמת שבעה עממין, ולכאורה

נראה בזה דנתכוין לומר דמלחמת עמלק דהיא מלחמת מצוה, איירי נמי בכה"ג שעמלק צר על ישראל במלחמה, שאם לא כן צ"ע בכלל לשם מה צ"ל המלחמה ע"י המלך, והרי אינו דומה לכאורה למלחמת ז' עממין שנצטוינו לאבדם כדי שלא נלמוד מהם תועבותם, אבל בעמלק הרי אין זה אלא מצד הנקמה [ובלשון ה"אבני נזר" שם: "דהריגת עמלק על העבר לנקום ממנו, והריגת ז' עממין על העתיד למען אשר לא ילמדו, ולא בני בקתא חדא נניהו"], והן אמת שנצטוינו למחותו מעל האדמה, אבל בשביל מה צריך מלחמת מצוה לשם כך, ולכן רמז הרמב"ם שבעיקר דין מלחמת מצוה הוא באמת רק כאשר באו מלחמה על ישראל, ומתוך כך אנו יודעים אגב כך, שבכל צר שבא עלינו כך הוא דינו, שהמלך עושה מלחמת מצוה.

אלא שכל זה שייך לומר לדעת הרמב"ם, שגבי עמלק אין מציאות של מלחמה בו רק ע"י מלחמת מצוה של הציבור על ידי המלך, משא"כ לפי הבנת החינוך שכל יחיד חייב בזה, בהכרח שאי אפשר לומר כן.

ו. והנה זה מדויק בלשון החינוך במצוה תכ"ה שכתב: "מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שאין מלך ישראל נלחם בתחילה אלא מלחמת מצוה שהיא מלחמת שבעה עממין הנזכרים, ומלחמת עמלק, ומלחמת עזרת ישראל מצר שבא עליהם כו', ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות, בכל מקום ובכל זמן שיש בידינו להורגם" [והעתיק כדרכו לשון הרמב"ם, ובשינוי אחד, שהוא הוסיף "ומלחמת" עזרת ישראל מיד צר, אולי להדגיש שענין "עזרת ישראל מצר שבא עליהם" היא "מלחמה" כשלעצמה, ואין היא באה גם להשליך על מלחמת עמלק כמוש"כ בדעת הרמב"ם, והוא לשיטתו שמלחמת עמלק אינו רק במקום שצר עלינו, אלא יש מצוה מצ"ע לאבד זרע עמלק], וגבי דין זה של "מלחמת עמלק" הוא שהוסיף "ונוהגת בזכרים ובנקבות".

ונראה שס"ל להרמב"ם ולה'חינוך', דשאני דין מלחמת מצוה של המלך, שלא שייך לומר בה פרטים, שזה חייב וזה אינו חייב, שכיון שהמלך הוא שהכריז על מלחמה זו, ושמו נקרא עליה, אזי "הכל יוצאים, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה" ! והחידוש הוא גם ב"חתן מחדרו" שהרי במלחמת הרשות, שגם היא חובה לפי הרמב"ם (עי' בכס"מ ובנו"כ), מכריזים "מי אשר ארס אשה ילך וישוב לביתו", וכאן אפילו החתן מחדרו יוצא למלחמת המצוה, שכן צו המלך הוא שמחייב את כל

העם כולו ללא יוצא מן הכלל, ובכך שונה לגמרי דין מלחמת מצוה ממצוה אחרת, שאמנם היא ע"פ סנהדרין וכו', אבל אינה מלחמת העם כולו, שזה אמור רק כשהמלך הוא שמצוה והוא שמנהל את המלחמה וכו"ל.

דלפי זה, מה שכתב ה'חינוך' בזכירת עמלק שהמלחמה רק לאנשים ולא לנשים, וכן במצוה תקכ"ה ומצוה תקס"ב וכו', דמיירי שם במלחמה סתם, ובודאי כאשר היחיד מקים המצוה להכריז זרע עמלק, דבכה"ג אינו שונה מכל מלחמה, שאין לנשים המלחמה.

ז. דלפי מה שנתבאר, הרי דעת הרמב"ם היא, שעם שביסוד מצוה מחיית עמלק, המצוה על הציבור, מ"מ אין מלחמת עמלק מצויירת אלא במלחמת מצוה ע"י המלך, ואשר לכן בסדר הקדימה בריש הל' מלכים, דקדק וכתב: "מינוי מלך קודם למלחמת עמלק" שהרי לא יתכן מלחמת עמלק שהיא מלחמת מצוה אלא ע"י המלך, ומהל' מלחמת עמלק הוא שיתמנה מלך קודם.

אבל החינוך לשיטתו, הרי מחיית עמלק לאו דוקא תלויה במלחמת המלך, אף שכאשר בא עמלק לצור על ישראל עושה המלך מלחמת מצוה, אבל גם הציבור עצמו ואפילו היחיד חייב בהכרתת זרע עמלק, ולכך מכוון שינה מלשון הגמ' וכתב הסדר מינוי מלך, בנין המקדש והכרתת זרעו של עמלק.



הלכה זמנהג

חופה בימי הספירה

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

מבואר בשוער סי' תצג ס"א: נוהגין שלא לישא אשה . . בין פסח לעצרת.

ושם ס"ה-ז: ל"ג ימים, יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר . . ויש אומרים של"ג ימים אלו

מתחילין מיום ב' לחודש אייר . . יכול לתפוס חומרי המנהגים, דהיינו שינהג איסור מפסח ועד ערב שבועות, או עד יום ראשון של הגבלה, חוץ מל"ג בעומר.

וכ"ה מנהג חב"ד שלא לישא אשה מפסח עד ראשון של ימי ההגבלה, חוץ מל"ג בעומר. והשאלה, אם יכולים אנ"ש להשתתף בשמחת נישואין של קרוביהם וידידיהם, הנושאים אשה בשלהי ניסן.

ואולי אפשר ללמוד זאת מהמבואר בשוע"ר שם ס"ח: אף להנוהגין איסור גם עד ר"ח אייר מכל מקום אם חל בשבת, כיון שיש כאן תוספת שמחה שבת ור"ח, יש להתיר להסתפר בערב שבת מפני כבוד השבת, וגם לישא אשה בו ביום, כיון שעיקר סעודת הנשואין יהיה בשבת וראש חודש.

וכבר מבואר בכ"מ שבדרך כלל היו נוהגים בימיהם, שהיו עושין החופה בערב שבת לפני כניסת השבת, ואת הסעודת נישואין בליל שבת. ורגילין היו לעשות החופה בסמיכות לכניסת השבת, כנראה מהמבואר בשוע"ר סי' רסג סי"א: כשיש חופה בערב שבת וצריכה לילך לשם ותאחר שם עד אחר שקיעת החמה.

ולכאורה טעון הדבר ביאור, שאף שהחופה היתה מתקיימת בסמיכות לכניסת השבת, הרי מכל מקום חייבת החופה להתקיים לפני כניסת השבת, וכמבואר בשוע"ר סי' שלט ס"ה: ולא כונסין אשה לחופה, אפילו קידשה מבעוד יום, מפני שעל ידי כך קונה אותה ליורשה ואסור לקנות קנין בשבת.

ואפילו היחוד שאחר החופה חייב להיות לפני השקיעה, כמבואר בשוע"ר שם ס"ח: יש ליחדן אחר החופה יחוד גמור הראוי לביאה קודם השבת, או לא יתייחדו יחוד גמור כל השבת כולה.

וכיון שאסור לעשות החופה והיחוד בשבת, וחייבים לעשותה קודם השבת, אם כן טעון הדבר ביאור, מדוע לא חששו לעשות החופה בערב שבת של ימי הספירה, ומה מועיל לנו מה שסעודת הנישואין תהי' בליל שבת "שיש כאן תוספת שמחה שבת ור"ח".

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בשלחן ערוך הל' אבלות (יו"ד סי' שצא ס"ג): ליכנס לחופה שלא בשעת אכילה, לשמוע הברכות, יש מתירים ויש אוסרין.

וברמ"א שם מכריע: בחופה שעושין בבית הכנסת, שמברכין שם ברכת אירוסין ונישואין ואין שם שמחה כלל, מותר מיד אחר שבעה, ויש אוסרין עד שלשים, וכן נראה לי.

וכיון שאפילו באבלות נהגו להתיר בחופה, כיון שאין שם שמחה אלא ברכת אירוסין ונישואין, מכל שכן שיש להקל בזה בימי הספירה. ולכן לא חששו לעשות החופה בערב שבת לפני כניסת השבת, כאשר סעודת הנישואין תתקיים בליל שבת "שיש כאן תוספת שמחה שבת ור"ח".

ולפי זה נראה בענין שהתחלנו בו, בחתונה שעושים ידידים וקרובים בשלהי חודש ניסן, שאף שלפי מנהגינו אין אנו משתתפים בסעודה ושמחת הנישואין בימי הספירה, מכל מקום יש להקל בפשיטות לילך להשתתף בחופה עצמה.

הוא כעין המבואר בשוע"ר סי' תצג ס"א: מותר לעשות שידוכין בלא נישואין. . אבל לא יעשו ריקודין ומחולות.

וכן נוהגין בפשיטות לעשות גם חגיגת בר-מצוה בימי הספירה, "אבל לא יעשו ריקודין ומחולות".



ביאור בעיון מ"מ בשוע"ר

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

הראני ח"א שבספר "שבע מצות השם - שלחן ערוך לכל הלכות בני נח" ח"ב עמ' תרלה סי"א מביא את דברי אדה"ז בהל' נזקי ממון סי"א: "שאסור לאחר להסתכל לחצר חבירו לראות בעסקיו, ואצ"ל לביתו שלא מדעתו ורצונו, ואפילו רואהו ושותק לו שמא מתבייש לומר לו", ובמקור הדין מציין אדה"ז [או אחיו מהרי"ל]: "סמ"ע סי' שע"ח", וציינו במהדורא החדשה של שוע"ר שהכוונה לדברי הסמ"ע שם סק"ד, שכתב שהאיסור להסתכל בחצר חברו הוא אפילו אף אם הראיה מצד עצמה

אינה מזיקה (מצד עין הרע), "אלא שגורמת היזק, כגון שחברו לא יעשה עסקיו בחצר מכח שבוש ממנו".

והעיר ע"ז הגרז"נ גולדברג: "לענ"ד אין לזה שייכות לסמ"ע, הסמ"ע מפרש למה ניוזק מהיזק ראייה, כיון שיש שימושים שמתבייש אדם לעשותו כאשר אחר רואה, לכן כשרואה בחצר חברו, הרי זה מזיקו שלא יכול להשתמש בחצר שלו. ואילו בשוע"ר מדבר שאף שחברו שותק ואינו מוחה בו שלא יסתכל אין ראייה שמחל, שמא מחמת בושה אינו מוחה, ואין לזה קשר לסמ"ע הנ"ל". ולכאורה הרי זו קושיא אלימתא, שהרי בסמ"ע לא מדובר בכלל על איסור ההסתכלות כשבעה"ב רואה ואינו מוחה.

כלומר, הסמ"ע מדבר שמחמת הבושה הוא נמנע מלעשות עסקיו, ואילו אדה"ז מדבר שאינו נמנע מלעשות עסקיו בשעה שחברו רואה, אלא שבוש ממנו להעיר לו שלא יסתכל עליו, ואם כן לא מובן איך הסמ"ע הוי מקור לדברי אדה"ז.

והביאור בזה ובהקדים, מצינו כמ"פ שאדה"ז מציין עה"ג לפוסקים מסוימים שלא לגמרי כתוב שם מה שאדה"ז כותב בשמם, אלא שבפרט מסוים ובעומק העיון הם משמשים כמקור לדברי אדה"ז. אף כאן, אכן בסמ"ע לא כתוב הדין המובא בשוע"ר, והסמ"ע הוא רק מקור השראה לדין המחודש של אדה"ז, וכדלקמן.

דהנה הסמ"ע ואדה"ז חלוקים בענין הנזק הנגרם לאדם כתוצאה מראיית חברו בחצרו, שמשום כך אסרו חכמים להסתכל בחצר חברו שלא מדעתו. הסמ"ע כותב שהנזק הוא בכך שחברו נמנע מלעשות עסקיו בשעה שחברו מסתכל ברשותו מחמת שבוש ממנו. כלומר, שלמרות שהנזק נגרם מחמת הבושה שלו ולא מחמת פעולה ישירה של חברו, הרי זה בגדר גרימת נזק של חברו. ואילו אדה"ז כתב שהנזק הוא "שמא אינו חפץ שידעו ממעשיו ומעסקיו", כלומר: (א) הנזק אינו ממוני אלא בזה שחברו יודע "ממעשיו ומעסקיו", (ב) הנזק הוא ישיר (ולא רק גרמא) מעצם ראייתו וידיעתו של חברו ממעשיו.

אלא שבהמשך לזה מוסיף אדה"ז ומחדש, שגם כשהוא יודע שחברו מסתכל עליו והוא אינו מוחה בו, אין זו הוכחה שלא אכפת לו מזה ומוחל לו, אלא פשוט בוש לומר לו, ולכן גם אז חברו עובר איסור במה שמסתכל

ברשותו, כי "שמא אינו חפץ שידעו מעסקיו", ורק מחמת הבושה נמנע מלומר לו. כלומר, גם כשהנזק נגרם לו בגלל שהוא בוש מלהעיר לחברו, עדיין נקרא חברו בגדר מזיק בראייתו. ועל זה ציין אדה"ז שהמקור לפרט זה הוא בסמ"ע, שהסמ"ע סובר שאם מחמת הבושה האדם נמנע מרצונו מלעשות חפציו ולהנזק, זה נקרא גרימת נזק ע"י חברו. אף כאן מה שמחמת הבושה הוא חושף מרצונו את עסקיו לפני חברו, הרי זה עדיין בגדר גרימת נזק של חברו. נמצא שגם הסמ"ע וגם אדה"ז מדברים בבושה כגורם לנזק, ולכן הסמ"ע הוי מקור נפלא לדברי אדה"ז.

[וכאן המקום להפליא את הקפדתו של אדה"ז לציין מקור לדבריו גם כשהלימוד מאותו מקור הוא רק בפרט מסויים, וגם זה בדרך של הבנת דבר מתוך דבר, אבל היות ואדה"ז הוציא בעומק עיונו מאותו מקור פרט מסוים בהלכה, הרי הוא מציין אליו ואינו מונע טוב מבעליו (וזה בניגוד לפוסקים אחרים שמעתיקים קטעים שלמים משל אחרים ואינם חשים צורך לציין אליהם, ואכ"מ). וזה בנוסף לידוע שאדה"ז דרכו לבסס דבריו בשלחנו, ואינו מרבה לחדש חידושים משל עצמו].



טבילת כלים וריבית בבנק

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

ידועה הפלוגתא אודות חברת מניות, אם ע"פ ההלכה החברה היא "אישיות משפטית" לעצמה (כמו בחוק המסחרי הבינלאומי)¹, או שדינה ככל שותפות רגילה². וכמובא ב'התקשרות' גיליון תש"ה ואילך.

ובס' 'טבילת כלים'³ כתב: "כלי שנעשה בבית חרושת של גוי טעון טבילה בכרכה, ואפילו [אם] בית החרושת בבעלות חברת מניות וחברה

¹ כדעת שו"ת צפנת פענח, נ"י. תשי"ד סי' קפד ושו"ת אגרות משה יו"ד ח"ב סי' סג.

² כדברי כ"ק אדמו"ר במכתבו משנת תרצ"א שנדפס ב'רשימות' קסא, וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' א. הדעות בזה נסמנו בס' טבילת כלים פ"ב הע' א*.

³ מהדורת תשל"ה, להרב צבי ש"י כהן, פ"ב ס"א. >אבקש מהמערכת לבדוק במהדורות האחרונות אם יש איזה שינוי או שיפור בעניין זה <

בע"מ, או בבעלות ממשלת גויים". ובהערה א* שם ציין: "שמעתיה מהגרש"ז אויערביך שליט"א: ואע"פ שמבחינה משפטית, בית החרושת בכה"ג הינו כאישיות משפטית מפני עצמה ובלתי תלויה בקיומם הפיזי של בעלי המניות". והביא שם את הדעות השונות בקשר לחברת מניות העושה איסור (שבת, חמץ, ריבית), אם חל האיסור על בעלי המניות. וסיים, שאף אם אין חברה זו רשות משפטית בפני עצמה, יש מקילים בעניין ריבית, משום דלא הוי "אחיך" לעניין זה, ע"כ.

אבל הרהמ"ח לא פירט אם יש הבדל בין ללוות לבין להלוות (וראה להלן), וגם לא ביאר מה טעמו של הגרש"ז בנדון⁴, כי לפי הסוברים שע"פ הלכה אין בעלי המניות עוברים על האיסור, ייתכן שאין בעלותם על (המפעל ו) הכלי כבעלותו של גוי, ואינו צריך טבילה. וגם לאלה הדוחים זאת, עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, ולכאורה אין מקום לברך על הטבילה. ובפרט שיש לצרף לזה דעת הסוברים⁵ שגם באם נקנה הכלי משותפות ישראל וגוי יש לפקפק עכ"פ על הברכה, כיוון שאינו "כמעשה שהיה" בכלי מדין.

והנה בעניין זה, בנושא חיוב טבילת כלים, העירו בגיליון התקצ"ו עמ' 124 ממענה של כ"ק אדמו"ר⁶ להתיר תשלום ריבית על הלוואה מבנק בארגנטינה: "שכמנהג כל הבאנקין נמצא בו כסף [ההדגשה - שלין] של יהודים ואינם-יהודים להבדיל... והמסקנא שמתירין העסק בלי פקפוק", ובשוה"ג מציין מקורות ("...ודלא כתומרת הקיצור שו"ע"). ע"כ. וכנראה רצו להבין ממה שמתיר תשלום ריבית לאותו בנק, שיש כאן

⁴ ובשו"ת שלו, מנחת שלמה ח"א סי' כח דן בדיני הלוואה בריבית מבנקים, ולא הביא כלל את הדעה הסוברת שהם אישיות משפטית עצמאית ע"פ ההלכה, כנראה לפי המבואר להלן שאין זה מתיר ללוות מההחברה.

⁵ ש הביא שם להלן הערה ח, הפרי-תואר (סי' קכ ס"ק יב-יג, שחילק שלא יברך אלא כשורב המתכת משל גוי, ואם מחצה על מחצה יטבול בלא ברכה, ואם רוב המתכת משל ישראל פטור), החדרי-דעה (שם, מקשה על דעת הש"ך שטעון טבילה), והשואל-ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ב סי' עג, שכתב בזה שלא יברך), אבל כתב שלרוב הפוסקים מטבילו בברכה.

⁶ אג"ק כרך יד עמ' רפב.

⁷ סי' סה סעיף כח.

כביכול חזרה מהמכתב הנ"ל, וההיתר הוא מפני שחברת מניות איננה שותפות.

אמנם לגופו של העניין הנדון שם, בס' ברית יהודה על הל' ריבית⁸, כתב: "לכל הדעות אין היתר ללוות בריבית מחברה בע"מ", וכל הדין לא היה אלא אם להתיר להלוות לה (או להפקיד בה) בריבית.

ובאמת לא הבנתי במענה האמור, מדוע נקט כ"ק אדמו"ר בניסוח השאלה "כסף של יהודים", כאשר הקיצור שו"ע וכל העוסקים בזה⁹ מדברים אודות בנק שחלק ממניותיו הוא של יהודים, כי כספי הפקדונות הם באחריות בעלי-המניות, והמתירים (לא מפני שהיא חברת מניות, אלא מפני שחל דין 'ברירה' על הממון, שהם מקבלים בהלוואה ממון של גויים, ומסיבות נוספות) מתירים אפילו כשרוב הכספים של ישראל. ואם רוב המניות הן של ישראל, לדעת רוב הפוסקים אסור לישראל ללוות בריבית מן הבנק אפילו אם רוב הפקדונות הם של גויים¹⁰.



בענין חולדה, כרכושתא וחולדת הסנאים ובדברי האגרות משה בזה

הרב חיים רפפורט

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

איתא בגמרא (בבא מציעא פה, ע"א): ההוא עגלא דהווי קא ממטו ליי לשחיטה, אזל תליא לרישי' בכנפי' דרבי [יהודה הנשיא], וקא בכי. אמר ליי, זיל, לכך נוצרת. אמרי [ברקיעא], הואיל ולא קא מרחם ליתו עלי' יסוריין. ועל ידי מעשה הלכו, יומא חד הוה קא כנשא אמת' דרבי ביתא [מכבדת הבית], הוה שדיא בני כרכושתא [היו מוטלין שם בני חולדה. רש"י] וקא כנשא להו, אמר לה שבקינהו, כתיב (תהלים קמה, ט) ורחמיו על כל מעשיו. אמרו, הואיל ומרחם נרחם עלי', עכ"ל הגמרא.

⁸ להרב יעקב שי' בלוי, פ"ז סעיף כו.

⁹ רובם נלקטו בס' ברית יהודה פ"ל סט"ז ובהערות.

¹⁰ שם סעיף יז.

[ועד"ז איתא בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג ועד"ז בכתובות פ"ב ה"ג):
 "חד זמן עבר חמא חד עיגל מנכס, געה ואמר לי' רבי שיזבי, אמר לי' לכך
 נוצרת. ובסופה איך אינשמת, חמתון קטלין חד קן דעכברין, אמר
 ארפונון, ורחמיו על כל מעשיו כתיב". ובמדרש (בראשית רבה פל"ג, ג):
 "רבינו הוה יתיב לעי באורייתא קמי כנישתא דבבלאי בצפורין, עבר חד
 עגל קודמוי, אזל למתנכסה ושרי געי כמימר שיזבני, אמר לי', ומה אני
 יכול למעבד לך, לכך נוצרת, בתר יומין עבר חד שרץ קמי ברתני' ובעא
 למיקטלא, אמר לה, ברתני שבקי', דכתיב ורחמיו על כל מעשיו"].

והנה בשו"ת אגרות משה (חז"מ ח"ב סי' מז) נקט כדבר הפשוט
 דהיכא שהבע"ח "מצערין הרבה לאינשי" מותר להרגן "וליכא אף מדת
 חסידות בזה", ועל כן נתקשה בסיפא דעובדא דרבי, למה באמת הורה
 רבי לשפחתו להניח את בני החולדה, כי מסתמא זה שרצתה לזורקן
 ולהורגן הי' משום שהנחתן במקומן הי' גורם לטירחא יתירה או הי'
 מפריע לבני הבית באיזה אופן, וא"כ הרי הי' בהריגתן משום תועלת לבני
 אדם, ובכה"ג אין בזה נדנוד איסור.

וביאר האגרות משה, דשאני חולדות "שאינ מזיקין ואין מצערין כלום,
 ואדרבה, עשויין לנקר את הבית (ב"ק פ, ע"א), ומה שרצתה האמתא
 לכנש להו ולהשליכם הי' מחמת שלא היתה צריכה להם, והי' טורח לה
 לבקש מי שצריך להם, לכן אמר לה רבי שלא תעשה כן, שצורך כזה
 בשביל הטירחא לבקש מי שצריך להם ובשביל טירחת גידולם עד שימצא
 מי שצריך להם, אין זה כדאי לדחות ענין צער בעלי חיים".

בתוך דבריו כתב שם האגרות משה בזה"ל: ועובדא דרבי הי' ב'בני
 כרכושתא' שפירש רש"י 'היו מוטלין שם בני חולדה', והוא כדפירש
 בתרגום יונתן בפרשת שמיני [ויקרא יא, כט] על ה'חלד' שהוא

1 הו"ד בערוך ערך סלמנדרא ובתוד"ה סלמנדרא חגיגה כז, ע"א (אלא שבתיב"ע
 שלפנינו לא תרגם עכבר כמ"ש הערוך והתוס' משמו. וראה טורי אבן חגיגה שם).

2 באונקלוס עה"כ שם תרגם "חלד" - חולדא, ו"מתורתו של אונקלוס למדנו כי
 'חולדה' בארמית היא אותו המין שהכתוב קראו 'חולד', שפירש רש"י 'מושטילה'" (שו"ת
 עצי הלכנון סי' לט). וראה גם תוספות יום טוב (פסחים פ"א מ"ב) שנקראת חולדה - לשון
 נקבה "אע"פ שבלשון הכתוב נקרא שם המין בלשון זכר. . דלשון תורה לעצמה ולשון

'כרכוש'תא³, וחולדה אינה מהשרצים המזיקין, דלכן לא הניח לאמתו להורגן.

ועיין בכבא קמא דף פ' ע"א שאמר רבי ישמעאל בברייתא, בדברים שמגדלין, גם 'חולדות סנאים מפני שעשוין לנקר את הבית', ולא משמע שאיכא בחולדה מינים מחולקים, דרק בצב נאמר [ויקרא שם] 'למינהו'.

ובעכבר איתא בגמרא חולין דף קכ"ו ע"ב, דאיכא עכבר שנוצר מאדמה⁴, וילפינן שטמא מחולדה, 'טימא בחולדה וטימא בעכבר, מה חולדה כל ששמה חולדה [אף עכבר כל ששמו עכבר, אביא עכבר שחציו בשר וחציו אדמה]', והיינו משום דבחולדה ליכא מינים מחולקין, ובתרגום יונתן שם חשיב בעכבר ג' מינים אוכמא וסמוקא וחירא . . משמע שליכא בחולדה גם שינוי מצד המראות, או שאיכא בחולדה שינוי מצד המראות אבל אינם מינים מחולקים, כמו בבהמות דאיכא שוורים ופרות שחורות ולבנות ואדומות, וכמו בעזים וכבשים שאיכא מהרבה מראות וכמפורש גם בקרא⁵, וגם בבהמות טמאות כסוסים בגסות וכלבים וחתולים בדקות, ולא נחשבו למינים אחרים, ורק בעכברים הם מינים מחולקים, שיש מין עכברים שחורים ויש מין לבנים ויש מין אדומים, דלכן חשבם בתרגום יונתן לג' מינים . .

חכמים לעצמן" כמבואר בחולין קלז, ע"ב בנידון דומה, ע"ש. (וראה גם תוס' יו"ט פסחים פ"ב מ"א).

בתוס' יו"ט (פ"ב שם) נתקשה במ"ש רש"י (פסחים כא, ע"א ד"ה בהמה) "חי' כגון חולדה ונמי' וחול", ועד"ז יש להעיר במ"ש (שבת נא, ע"ב) "חי' קטנה - כגון נמייה וחולדה" - דלכאורה חולדה סתם ה"ה שרץ ולא חי'. ובספר דעת תורה למהרש"ם יו"ד סנ"ז סק"ג ובשו"ת בית שערים יו"ד סי' צו הוסיפו להקשות ממ"ש רש"י בפירושו לשבת (קמו, רע"ב - הו"ד לקמן בפנים) שחולדה היא שרץ.

אבל נראה דרש"י לא בא בדבריו במס' פסחים ושבת (דף נא) להגדיר את החולדה (כחי' ולא כשרץ), אלא דס"ל שבמקומות אלו הכוונה כחי' למה שנקרא בלשון בני אדם בשם חי'. ודו"ק.

³ ובתרגום ירושלמי: "כבושתא". וראה גם מגילה יד, ע"ב על חולדה הנביאה: "וחדא שמה כרכוש'תא". ובסנהדרין קה, ע"א ["כרכוש'תא ושונרא עבדו הלולא"] פירש רש"י "כרכוש'תא - חולדה".

⁴ וברש"י שם: "יש מין עכבר שאינו פרה ורבה אלא מעצמו נוצר מאדמה כאשפה המשרצת תולעים".

⁵ ראה בראשית ל, לב ואילך.

ומוכרחין לומר ד[זה שנקראו 'חולדות סנאים'] הוא על שם המקום שנמצאים שם ביותר, או שאנשי אותו מקום היו רגילין יותר לגדל חולדות מכלבים כופרים וחתולין, אבל כל החולדות שוות לזה שאין מזיקין ואין מצערין כלום, ואדרבה, עשוין לנקר את הבית.

עכ"ל האגרות משה.

ויש להעיר על דבריו:

(א) מ"ש ד"חולדה אינה מהשרצים המזיקין . . כל החולדות שוות לזה שאין מזיקין ואין מצערין כלום" - ודלא כ"העכברים המפסידים האוכלין ו . . יש מתבהלין מפניהם", צ"ע קצת מכמה מקומות דמשמע שגם חולדות עלולות להפסיד ולצער, וכמבואר מלשון חז"ל בסוגיא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין (פסחים ח, ע"ב) "שתהא תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה", [ובמס' שבת (קמו, סע"א) ש"בלול של תרנגולים לא אתי לאוסופי" על הפתח "משום ריחשא", ופירש רש"י (שם רע"ב) "שלא יכנס בו שרץ, כגון נמי' וחולדה שממיתים את התרנגולים"], וכנראה גם החולדה עלולה לגרור ולהפסיד המאכלים וכיו"ב, וכמבואר בסוגיא דבדיקת חמץ (פסחים ט, ע"א ואילך)⁶ וכדמצינו גם לענין מת ש"צריך לשומרו מן החולדה ומן העכברים" (שבת קנא, ע"ב)⁷.

ואם ננקוט, כמ"ש האגרות משה, שחולדת הסנאים הוא שם נרדף לחולדה סתם שהיא מן השמונה שרצים, יש להעיר מהא דאיתא במדרש (קהלת רבה פ"ו, א) עה"כ (קהלת ו, יא) "כי יש דברים הרבה מרבים הבל" בזה"ל: "כגון מגדלי קופות וחתולות וחולדות הסנאין ואדני שדה וכלב הים, מה אית להון הנייה מניהון, או חד אמכותי [מכה] או חד מעקוצי [עקיצה] מה הנייה, או חד פלקא [חבורה] או חד פדעה [פציעה]". מלשון זה משמע שבודאי שייך שיגרמו החולדות סנאים צער וסבל לבעליהם ודלא כמ"ש האג"מ, וזה שהיו כאלו שגדלו חולדות

⁶ וראה בית ארוזים או"ח ששט"ז אות נ, שהחולד והעכבר "מפורסמים בהזיקין".

⁷ להעיר גם מאהלות (פ"ג מ"ז) "חור שחרוהו מים או שרצים", ופירש רש"י (סוכה כ, ע"ב) "שרצים, כגון חולדות ואישות".

⁸ ראה גם ירושלמי שבת פ"ד ה"א: "החולדה הזאת גוררת ומנחת . . .".

⁹ וראה גם אהלות פ"ח מ"ח.

סנאים למרות היותן עלולות לצער ולהזיק וכיו"ב, הוא מפני שהיו צריכים להן כדי שינקרו את הבית כדאיתא במס' ב"ק שם, והחשיבו את התועלת יותר מן ההפסד.

(ב) באג"מ כתב ד"בחולדה ליכא מינים מחולקין" ע"פ תורה (ודלא כצב דכתיב ב'י' "למינהו"), ועל כן צריכים אנו לומר שחולדת הסנאים היא היא החולדה האמורה ברשימת השמונה שרצים. וכיון שמצינו שדרכם של בני אדם לגדל חולדות הסנאים כדי שינקרו את הבית, הרי זה כאילו נאמר ש'חולדה' סתם טובה היא לגידול מפני שמנקרת את הבית, וא"כ ברור שהחולדות שמצא שפחתו של רבי היו טובות ומועילות, ולא היתה סיבה מספקת לחיסולן.

והנה, לפי פירוש רש"י (ויקרא שם) והרד"ק (בספר השרשים שלו שורש חולד), חולדה האמורה בתורה היא מושטיל"א, והרי מצינו כמה וכמה סוגי מושטיל"א שונות זו מזו בתוארן ותבניתן וגם בתכונותיהן¹⁰, וע"כ צ"ל דס"ל להאג"מ שלא כל הנקרא בשם מושטיל"א ה"ה בכלל חולד האמורה בתורה, ורק סוג אחד מהן ה"ה החולדה שבשמונה שרצים¹¹, וס"ל דמוכרחים אנו לומר שהיא היא חולדת הסנאים, דאי לנו הכי לא היתה נקראת בשם חולדה (אפילו בהוספת שם לואי), כי אין לנו אלא מין אחד וצורה אחת של חולדה¹².

¹⁰ ע"פ פירוש רש"י (הנ"ל הערה 2) שחולד היינו מושטיל"א [וכ"כ הרד"ק בספר השרשים שורש חלד], כתב בשו"ת עצי הלבנון (הנ"ל שם): "תחת השם-הכולל 'מוסטעלא' נכללות, לפי חכמת הזאאלאגיא, חיות קטנות שונות מהטורפות, הקרובות זו לזו בתכונתן בתור בעלות משפחה אחת. . . שהן [א] המארדער היערי הרגיל. . . [ב] המארדער האבני. . . [ג] הסובל. . . [ד] הוויעזעל. . . [ה] השניוויעזעל. . . [ו] ההערמעלין. . . [ז] האילטיז. . . [ח] הדאקס. . . [ט] הפישאפטיר. . . ועוד". וע"ש שכל אלה ש"נכללות בהשפה הרומית בשם מוסטעלא נכנסות הן בלשון הגמרא תחת השם חולדה".

¹¹ וכ"כ בשו"ת עצי לבנון (הנ"ל הערה 2). ושם ש"היא השניוויעזעל (בהיות אורך כל גופה אך 15.5 סנטימטר, והוא גדולה אפוא רק במקצת מהעכבר הרגיל הביתי); ומחמת שרגלי קצרות ודקות מאד, באופן שהליכתה אינה אלא רחישת על הארץ, לכן לא יצאה מכלל השרץ, דהיינו משום שחולדה זו לא נפתחה כיתר בנות משפחתה".

¹² לכאורה ה' אפ"ל באו"א קצת, והוא דהאג"מ מודה דחולדות הסנאים שונות במראיתן וצורתן מחולדות סתם, ואעפ"כ ס"ל שהן בכלל חולדה שבקרא כיון שתכונותיהן שוות זל"ז (אינן מזיקין, מנקרין את הבית וכיו"ב), דמצד שינוי התואר החיצוני אינן

אבל דבריו צ"ע מסוגיא דב"ק שם, דאיתא התם: ת"ר [תוספתא ב"ק פ"ח, ה], כשם שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, כך אמרו אין מגדלין חי' דקה; ר' ישמעאל אומר, מגדלין כלבים כופרין, וחתולים, וקופין, וחולדות סנאים [גדילות בסנה. רש"י], מפני שעשויים לנקר¹³ את הבית [מן העכברים¹⁴. רש"י¹⁵]. מאי חולדות סנאים, אמר רב יהודה, שרצא חרצא¹⁶ [שוקיים שלה דקין וגבוהין. שטמ"ק בשם הר"ר ישעי'¹⁷]; ואיכא דאמרי, חרזא דקטיני [דקים. רש"י] שקי' ורעיא ביני וורדיני [סנה. רש"י¹⁷]. ומאי שרצא, דמתתאי שקי' [שוקי' גוצין. רש"י], עכ"ל הגמרא.

וכתבו התוס' שם, וז"ל: דקטיני שקי', פי' שוקיו דקין, ולהכי נקרא חרצא, שהחרצין ניכר בין השוקים מתוך שהן דקים ונראין גבוהים, ומשום הכי תנן (כלאים פ"ח מ"ה) 'חולדות הסנאים, רבי יוסי אומר, ב"ש מטמא כזית במשא וכעדשה במגע', דמתוך שרגלי' גבוהים ודקים מספקא להן¹⁸ שמא לאו היינו חולדה דקרא ויש לה תורת נבילה, או שמא היינו היא ויש לה תורת שרץ¹⁹. והאי דמסיים 'ומאי שרצא דמתתאי שקי'', הכי

נחלקות ע"פ תורה לשני מינים (וכמפורש באגרות משה, בדרך אפשר עכ"פ, לענין חולדות בצבעים שונים זמ"ז), אלא דלפ"ז צע"ק, למה הוצרך האג"מ לדחוק בטעם הדבר שנקראות בשם חולדות הסנאים, ולא ביאר בפשטות שהכוונה בשם זה היא לסוג מסויים של חולדה, שהיא שונה בחיצוניותה, ובכל זאת איננה ממין אחר.

¹³ בתוספתא (שם ועד"ז בתוספתא ע"ז): "כלבים כופרים וחולדות הסניאין וחתולין והקופות, דברים המנקין את הבית".

¹⁴ במאירי (ב"ק שם): "לניקור הבית מתולעים ושרצים הדקים".

¹⁵ ברמב"ם הל' נזקי ממון פ"ה ה"ב השמיט דברי ר' ישמעאל וסתם "אסרו חכמים לגדל בהמה דקה וחי' דקה בארץ ישראל במקום השדות והכרמים", ובחסדי דוד על התוספתא שם כתב שהרמב"ם "פסק סתם דאסור כל בהמה דקה וחי' דקה והיינו כתנא קמא". אבל בהלכה למשה על הרמב"ם שם - הו"ד ביד דוד ב"ק שם ע"ב ובחקרי לב יו"ד ח"ב סי' קמב, נסתפק אם התנא קמא חולק על ר' ישמעאל.

¹⁶ בערוך ערך חרץ ובפי' הר"ש עמ"ס כלאים (דלקמן בפנים) הגירסא: "שרצא וחרצא".

¹⁷ וכ"כ ברש"י שבת סז, ע"א ד"ה וורדיני.

¹⁸ ראה גם פיהמ"ש להרמב"ם, הר"ש הרא"ש והרע"ב עמ"ס כלאים שם.

¹⁹ "שהשרץ, והוא כל אחד משמונת המינים המפורשים בתורה באמרו החלד והעכבר . . אינו מטמא במשא אלא במגע בלבד ושהנבלה תטמא במשא ובמגע, ושהשרץ מטמא בכעדשה והנבלה מטמאה בכזית" (פירוש המשנה להרמב"ם כלאים שם).

קאמר, ומאי שרצא, חולדה דכתיב בקרא שאין ספק [שהוא שרץ ולא חי], דמתתאי שקי, שהי' רגלי' קצרות²⁰ ושורצת על הארץ²¹, וכן נראה לר"ת, עכ"ל התוס' (וראה גם מ"ש הר"פ הו"ד בשטמ"ק שם).

ולפי דבריהם צ"ל, כמ"ש בשו"ת מהרש"ם (ח"ח סי' קלט), שת"ק דרבי יוסי (כלאים שם) שאמר ש"הקופד וחולדת הסניים - חי" חולק על ר' יוסי "וסבירא לי' דהוי ודאי מין חי".

עכ"פ, מדברי התוס' מבוואר שחולדת הסנאים: (א) משונה בתבנית גופה מחולדות אחרות; (ב) הוא מין אחר מחולדה סתם, ועד כדי כך שלת"ק פשיטא לי' (ולרבי יוסי מספקא לי'), שאינה בכלל "שרץ" האמור בתורה כלל, והיא מין חי, ודינה כדין החי לכל דבר.

ובפירוש המשנה להרמב"ם (כלאים שם) כתב ש"חולדת הסניים" היא "בעל חי דומה לחולד והוא ממיני השועלים"²², הרי ד"חולדת הסנאים" אינה אלא כעין שם המושאל לבעל חי אחר הדומה לחולד.

ועל הא דקיי"ל (חולין נב, ע"ב. רמב"ם הל' שחיטה פ"ה ה"ו; טושו"ע יו"ד סנ"ז ס"א) שחולדה יש לה דריסה בעופות, כתב בשו"ת

²⁰ ראה שו"ת מהרש"ם (דלקמן בפנים) בשם "חכם אחד" דאף דמוכח בגמרא (ב"ק נה, ע"ד) ד"משום דהאי אריך קועי' והאי זוטרי קועי'" אינם נחשבים כשני מינים לענין כלאים (וראה גם שו"ת צמח צדק הקדמון סי' כט ושו"ת אג"מ או"ח ח"ד סי' קכג בא"ד), "שאני הכא דהספק שמה הוא שרץ והוא מלשון רוחש ונד על הארץ [ראה הערה הבאה] . . כיון שרגליה גבוהים אינו ממין שרץ משא"כ בעופות אין חילוק", ע"ש. וראה אמונת יוסף על הירושלמי כלאים שם באופן אחר.

²¹ ראה פירוש רש"י עה"כ בראשית א, כ [כל דבר חי שאינו גבוה מן הארץ קרוי שרץ . . בבביות כגון חולד ועכבר וחומט"], רמב"ן ומפרשי רש"י שם; רש"י ויקרא מא, יא ופסחים כד, רע"ב. ועוד. וראה גם תוס' עמ"ס סנהדרין (יז, ע"א ד"ה שיודע בא"ד): "שרצים, מה שרוחשים מוציאים מכלל חי, ובענין זה מפרש ר"ת מאי חולדת הסנאים".

²² וראה פירוש הריב"ם צ"ל כלאים שם ש"חולדת הסנאין" נקראת "דולו" בלעז, ובפירוש פני זקן (להרה"ק ר' יצחק יהודה אייזיק מקאמארא - כלאים שם) כתב שחולדת הסנאים היא מה "שקורין וואזעק, שרץ שהוא מלא קרצים". אבל ראה שו"ת עצי הלבנון (הג"ל הערה 2) ש"היא חולדת ההערמעלין, שאינה גדולה הרבה ממנה [=מהשניויויעזעל] וגם קרובה ביותר לתכונתה, רק שרגלי' עם היותן ג"כ דקות, בכל זאת הנן גבוהות משל הראשונה . . שמתעם קרבתה הנפרזה להשניויויעזעל קאמר רבי יוסי בכלאים (שם) דבית שמאי מסופקים בעצמות מהותה".

חתם סופר (יורה דעה סי' נח): "לדעתי חולדה שהוזכרה בדריסה איננו מין שרץ (וויזלע) אלא מין חי²³ כבמשנה ה' פ"ח דכלאים [חולדת הסנייים]²⁴".

וכ"כ בשו"ת יד מאיר (סי' כג), ש"לא מצינו בדברי הפוסקים שיגזרו דריסה רק על עופות וחיות טמאות בלבד ולא על מין בהמה . . והוא הדין דלא מצינו על מין שרצים, דדוקא חיות דורסות ולא שרצים, ולא הזכיר בשום מקום דנחשוש לשרץ, אפילו הצב הגדול, שידרוס, ואם כן כיון שנזכר בהדיא בתורה החולד . . העכבר . . פשיטא שאין להם דריסה כלל".

ומכל הנ"ל מבואר שחולדת הסנאים שונה היא מחולדה סתם בצורתה ובטבעה²⁵, בגדרה ודיניה, וע"כ נקראת היא בשם אחר - וכ"ז דלא כמ"ש באגרות משה²⁶.

²³ להעיר ממ"ש הרמב"ן (ובשינוי לשון קל בפירוש רבינו נסים עה"ת) עה"כ (בראשית א, כד) "וחיתו ארץ" - "אוכלי הבשר יקרא חיות, וכולם יטרופו" (וראה גם רד"ק עה"כ שם), אבל ע"כ לא ללמד על הכלל כולו ממש יצא שהרי מצינו חיות שאינן טורפות ובהמות אוכלי בשר, וכמ"ש בספר העמק דבר להנצי"ב (בראשית שם), "שהרי צבי אינו אוכל בשר כדאיתא פ"ב דב"ק (יט, ע"ב) 'ואבע"א בטביא'. ומין כלב, פליגי תנאי במס' כלאים אם הוא מין חי או בהמה, ואין אוכל בשר יותר ממנו". ואכ"מ להאריך.

²⁴ בדעת תורה למהרש"ם (יו"ד שם סק"ה) הביא דברי החת"ס והעיר עליו: "אבל בפ"י הר"מ שם פירש שהוא חי דומה לחולדה ממיני השועלים, משמע דאינו בגדר סתם חולדה שבש"ס, וכנראה כוונתו, שלפי הרמב"ם ש"חולדת הסנאים" הוא מין שועל אי אפשר לומר ש"חולדה" סתם שהזכירו לענין דריסה היא "חולדת הסנאים".

²⁵ ועפ"ז מובן בפשטות: (א) למה גדלו חולדות סנאים כדי שינקרו את הבית מן העכברים המפסידים האוכלים וכיו"ב, דלכאורה גם החולדות מפסידים האוכלים וכיו"ב כמנהג העכברים - דשאני חולדות סנאים שהן חיות מסתם חולדות שהן שרצים, ומגדלים את החיות כדי לנקות את הבית מן העכברים ושרצים דכוותיהו; (ב) הא דאיתא במדרש (הנ"ל בפנים) על מגדלי חולדות הסנאין שאין הנאה מהן כי עלולות הנה להכות, לעקוץ ולעשות חבורה ופציעה, אף שהחולדה שהיא מהשמונה שרצים אין דרכה לנשוך בני אדם (ראה בית ארזים הנ"ל הערה 6 אות מט) - דשאני חולדת הסנאים שהיא חי ואיננה מן השמונה שרצים; (ג) מה שהורה רבי יהודה הנשיא לשפחתו להחזיק את החולדות אע"פ שאסור לגדל חי דקה אפילו בבית (ראה טור חו"מ סת"ט וסמ"ע שם סק"א), ואין צורך לדחוק ולומר דס"ל דס"ל כרבי ישמעאל ולא כת"ק או שלא נחלקו בזה תנאים (כשיטות הנ"ל הערה 15). וראה גם לקמן הערה 28.

ומה שלא נאמר בתורה "למינהו" בחולדה כמו שנאמר בצב, נראה פשוט שהוא משום שבצב אכן נתרבו מיני שרצים אחרים שיהיו בכלל "צב", כמפורש בגמרא (חולין קכו, ע"א), "הצב למינהו, להביא הערוד [מן הצב ומן הנחש הוא בא. רש"י], הנפילים [שרץ מין צב. רש"י] וסלמנדרא [שרץ הנוצר מן האור. רש"י]", משא"כ בחולדה, שהתורה לא כיוונה אלא למין אחד של שרץ שהיא, ורק היא, נקראת חולדה בלשון התורה (עכ"פ²⁷).

והא דאיתא בגמרא "מה חולדה כל ששמה חולדה אף עכבר כל ששמו עכבר", אשר מזה דייק האגרות משה "דבחולדה ליכא מינים מחולקין", נראה: (א) שכוונת הגמרא היא למה שנקרא חולד בלשון תורה, שבאמת אינו אלא מין אחד; (ב) דשאני חולדת הסנאים שאין "שמה חולדה" סתם אלא "חולדת הסנאים".

ג) והוא העיקר: מ"ש האגרות משה דמה שנקראות (בשם לוי) "חולדות סנאים" - "מוכרחין לומר שהוא על שם המקום שנמצאים שם ביותר, או שאנשי אותו מקום היו רגילין יותר לגדל חולדות מכלבים כופרים וחתולין", צע"ג, שהרי בבבא קמא (שם) מפורש בגמרא דמה שבחרו וקראו לחיות אלו בשם "חולדות סנאים" הוא משום ד"רעיא ביני

²⁶ ולהעיר עוד, שאונקלוס עה"כ ויקרא (שם, ל) תרגם "תנשמת" - "אשותא" [בלשון המשנה: אישות], שהיא "ברי' שאין לה עינים" (מו"ק ו, ע"ב) [וראה גם פירוש רש"י עה"כ (ויקרא שם, יח): "תנשמת האמורה בשרצים... אין לה עינים וקורין לה טלפ"א", וראה גם רש"י ורד"ק עה"כ תהלים נח, ט], ואילו בתרגום ירושלמי (עה"כ ויקרא שם) תרגם "תנשמת" - "חולדה", וכ"ה בתלמוד ירושלמי מו"ק פ"א ה"ד (הובא בר"ח ובתוד"ה צידן מו"ק שם) ש"אישות" (שבמשנה מו"ק שם) "זו חולדה". וכיון שמפורש בכתוב שהחולד והתנשמת הם שני מיני שרצים, ובלשון משנה מצינו (כלים פט"ו מ"ו; פכ"א מ"ג) "מצודת החולדה טמאה" ו"מצודת האישות טהורה", הרי שאישות וחולדה הם שני מינים, עכצ"ל דמ"ש בתרגום ובתלמוד ירושלמי שאישות הוא חולדה, הכוונה ג"כ לתנשמת (וכמ"ש בפני משה על הירושלמי שם), ומה שנקרא בירושלמי גם בשם חולדה הוא מפני שבלשון חכמים יכולה חולדה לשמש בתור שם כללי (שם המושאל) לחיות הדומות למשפחת החולדה.

ואם כנים הדברים, הרי מבואר מדברי הירושלמי שבלשון חכמים גם השם חולדה סתם יכול להורות על מינים שונים ומשונים זמ"ז, ודלא כמ"ש האג"מ.

²⁷ משא"כ בלשון חכמים (חולין נב, ע"ב) "דרוסת חולדה בעופות" לפי החת"ס הנ"ל. וראה גם הערה הקודמת ולעיל סוף הערה 10.

וורדיני, וכפירוש רש"י ש"גדלות בסנה"28. וכ"כ המפרשים לכלאים פ"ח מ"ה.



ביסוד מיצות "הגדה"

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר נ.ק. קנדה

בגליון תתקנט הביא הגר"י קלמנסון שליט"א - מהמתבאר מדברי הראשונים והאחרונים ז"ל - ב' שיטות בגדר מצות ההגדה, א) סיפור דברים בעלמא - דמצוה לספר ביצי"מ (כן מתבאר מ'סדר ליל פסח' לרבינו שמעי' ז"ל (עמ' קא), ספר המנהיג סי' מ' וסי' עה, ובא"ח הל' ליל פסח או"ק ז, יח-יט), ב) לא רק הסיפור בענין יצי"מ, אלא ג"כ ענין ההודאה והשבח להשי"ת, על כל הניסים שעשה לנו ביצי"מ (כן מתבאר מדברי החינוך מצוה רא, שבלי הלקט סי' ריא, הלכות פסוקות מהגאונים סי' קסה, ס' האורה לרש"י סי' פט, שו"ת 'בשמים ראש' סי' קצו, אבודרהם בקטע 'עבדים היינו', פי' הריטב"א להגדה ד"ה ואלו לא הוציא וכו', רמב"ם סה"מ מצוה קנז), והנפק"מ היא אם יש באמירת ההגדה דין "שירה" - שצ"ל על היין ד"אין אומרים שירה אלא על היין", או נאמר שאין בזה דין שירה שנאמרת על היין, ולכך אומרים, מקצת הלל על כוס השני להדרו שיאמר בתורת שירה על היין וכו', עיי"ש בארוכה.

ונראה להעיר בזה מלשון ה'שבלי הלקט': "ואומרים פה אחד בהלל ובשיר ובנחת הא לחמא עניא וכו', שכן מצינו באבותינו במצרים שאמרו שירה והלל על אכילת מצה, שנאמר השיר יהי' לכם כליל התקדש חג ושמחת לבב וכו' (ישעי' ל, כט)" (הובא גם ב'הגדת בעלי התוספות').

ומבואר להדיא מדבריו דבמצות אמירת ההגדה יש דין; הלל ושיר; שבח והודאה; להשי"ת; על הניסים שעשה לנו. ואזיל בזה לשיטת' מש"כ ב'שבלי הלקט' שם בהמשך דבריו: "כשקורין באגדה נוטל כאו"א כוסו בידו לפי מה שמצינו באגדה (ברכות לה, א) מנין שאין אומרים

²⁸ בניגוד לסתם "חולדה הדרה בעיקרי בתים" (חולין כ, ע"ב). [אבל ראה שו"ת עצי לבנון (הנ"ל הערה 2) בשוה"ג הערה ב].

שירה אלא על היין וכו", והיינו דאיכא באמירת ההגדה דין שירה דלכן צריך לאמרה על היין (וכמוש"נ בתו"ד הגרי"ק שליט"א שם).

עוד יש להעיר בזה מ'מחזור ויטרי' (הובא ב'הגדת בעלי התוספות' קטע 'לפיכך אנחנו כו'): "וכשיגיע ללפיכך נוטל כאו"א כוסו בידו מפני שבאים לפתוח בשיר והלל וכו' שאין אומרים שירה אלא על היין". ומבואר מדבריו דס"ל כשיטת הראשונים דאין באמירת ההגדה דין שירה אלא הוי בתורת ספור דברים בעלמא, ורק באמירת לפיכך וכו' (מקצת הלל) הוא דמתחיל דין השירה. וק"ל.



פסוקי השם בסוף תפלת העמידה [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בגליון הקודם דן הרב ש.ב. בהמנהג דאמירת הפסוקים של שמו שבסוף תפלת העמידה. ושם העלה דבר שלא שמעתי מעולם, לומר גם פסוקים לפי שמות בניו ובנותיו (והאריך בשקו"ט בזה). וגם שאלתי כמה חסידים קשישים ואף הם לא שמעו זאת מימיהם. ואכן לפי הטעם שכתב בקצור של"ה (דלהלן) אין לזה מקום כלל. ומדי דברי אעתיק הרשום אצלי בנושא זה:

פסוקים של שמו - בס' המנהגים-חב"ד (עמ' 12) כתוב שנוהגים לומר הפסוקים של שמו קודם "יהיו לרצון" השני. שם נסמן לס' קצור של"ה. [ליתא בדפוס ווארשא תרל"ט, אבל ישנו בדפוסים אמשטרדם תפ"ב (קטו א) ובדפוס (בעברי-טייטש) לובלין תרמ"ב (נא א) - שניתוסף בסופן "תקון חבוט הקבר"]. על כללות המנהג מציין למכתב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע (אגרות קודש שלו, ח"ו ע' רעג). ובאגרות קודש של כ"ק אדמו"ר זצוקל"ה נבג"מ זי"ע (ח"ב ע' שצא - גם בלקו"ש חיד"ע ע' 227) שאומרים אותם בסוף 'א-להי נצור' שבתפלה, ולכאורה היינו קודם 'יהיו לרצון' - כמ"ש שם בקצור של"ה, וכך פירט האלי' רבה (סוף סי' קכב). ברם בס' מאורי אור (מיץ תק"ן-תקצ"א - חלק באר שבע לא ב), הובא בארחות חיים החדש (סי' קכב ד), מפקפק במנהג אמירת הפסוקים במקום זה - מטעם הפסק, והוא מציע לאמרם לאחר עקירת רגליו, קודם 'יהי רצון'. ובקובץ הערות וביאורים (גליון תתקיא) העיר מהמופיע

באגרות קודש (חי"ח ע' יח) שנוהגים לומר הפסוקים "לפני יהי רצון" [הדגשת המעתיק], וזה תואם עם דברי ס' מאורי אור הנ"ל. ומציין לס' ילקוט יוסף (ח"א ע' רעד). וראה התגובה בקובץ הנ"ל (גליון תתיב), שלמעשה העיקר הוא כמפורט בס' המנהגים. בכללות מנהג זה ראה ס' זיו השמות (ע' 133 ואילך), וש"נ. מנהג אמירת פסוקי האדמו"ר מוזכר באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר הרי"צ (ח"ד ע' תכט).



שלא חיסר בעולמו כלום [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם העיר הרב י.ש.ג. על שינוי כמה סידורים לנסח בברכת האילנות "שלא חיסר בעולמו דבר" [במקום הנוסח המקובל: "שלא חיסר בעולמו כלום"]. ויש להוסיף שכנראה מקור שינוי זה הוא ר' זלמן הענא (בסדרו 'בית תפלה' - כהובא בשמו בהוספות לס' לוח ארש (תשס"א, ע' שיא)). ומעניין שבכל מאווי לתקן הברכות בלשון מקרא ולא בלשון חכמים, לא ראה רז"ה לשנות תיבת 'אילנות', שאינו אלא לשון חכמים, ובלשון המקרא הוא 'עץ'. וראה 'הסידור' (ע' רכג).

ומדי דברי, להעיר שלדעת אדה"ז (סדר ברכת הנהנין פי"ג הי"ד) "אינו מברך אלא בפעם ראשונה שרואה בכל שנה", ששינה מלשון המחבר (סי' רכו) "ואינו מברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה". וכן דייק בדעת אדה"ז בקצות השלחן (סי' סו הע' יח).

ולפי זה יוצא עוד, שיש אומרים שאין לברך ברכה זו על פרחי אילן סרק (שו"ת הלכות קטנות, הובא בבאה"ט שם). אך אדה"ז (שם) לא הביא זאת. וא"כ מי שראה פרחי אילן סרק, יש להסתפק אם יכול לברך כשרואה לראשונה פרחי אילן מאכל. גם: כ"ק אדמו"ר זי"ע מדייק לדעת אדה"ז בסבה"נ ש"מי ניסן" הוא דוקא, משא"כ דעתו ב'לוח ברכת הנהנין' - ראה 'הגדה של פסח' (הוצאת תנש"א ע' תרט בשוה"ג). שגם בזה יש להסתפק, אם בחודש אדר ראה אילן שפרח ולא בירך, אם יוכל לברך בפעם הראשונה שיראה הלבוב בחודש ניסן.



אכילת עוגות שיש עליהם אותיות [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

א. בשו"ע אדה"ז סי' שמ ס"ד: "אסור לשבור עוגה שעשו עליה כמין אותיות". ובסי' שמג ס"י "שכתובים עליה אותיות". ובגליון תקצו עמ' 154 רצו לדייק מזה, שהכוונה לאסור זאת רק באם האותיות הן מחומר אחר ולא מגוף העוגה (כחילוק הר"ש הלוי שהובא באחרונים סי' שמ, וכן בקצות השלחן סי' קמד בבדגי השלחן ס"ק ג סד"ה ומ"מ).

והציגו זאת בניגוד ללשון אדה"ז בסי' תנ"ח ס"ח: "והסימנים שעושה בהן [במצות], לא יעשה אותן כמין אותיות. . . ויש אוסרים לשבור עוגה שיש בה כמין אותיות". ושם בוודאי הסימנים הם מגוף המצה ולא מחומר אחר, ובכל זאת אסר לשברה.

אמנם מבחינה לשונית לא שמו לב שבסי' תס ס"ח כתב: "אין עושין סריקין המצויירין, דהיינו לצייר במצות כמין חיה ועוף", ובס"ט: "אם עבר ועשה ציורין על המצות מותרות באכילה אם לא שהה. . . ואפילו לכתחילה אדם יוצא בהן ידי חובתו" (ללא כל הסתייגות מבחינת דין 'מוחק' ביום-טוב). ולפי דרכנו למדנו, שגם כשעושים את הציורים מגוף העוגה כמו מגוף המצה, ניתן להשתמש בלשון "ציורין על המצות". וא"כ לכאורה אין מזה כל ראייה.



בענין הנ"ל

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בגליון תקצצה כתבתי ע"ד איסור מחיקה באוכלין "ובמשנה ברורה בסקט"ו היקל במקום שהכתיבה הוא מהעוגה עצמה דאין שם כתיבה עליה וממילא לא שייך בזה מחיקה. . . והנה אין שום רמז בדברי אדה"ז להקל כדעת המ"ב שמותר במקום שהכתיבה היא חלק מהעוגה עצמה".

בגליון הקודם הופיע דברי רבנים נכבדים שחלקו עלי בדבר זה וע"כ אני צריך לגלות המקור העיקרי לדברי.

לפני שלשים ושבע שנים כשלמדתי בכולל אברכים של כ"ק אדמו"ר ליד 770 שמעתי מאיש שהי' נאמן לי הלא הוא הת' המנוח ר' טובי' לערנער ז"ל ממונטריאל שזכה לקירובים נדירים מכ"ק אדמו"ר, ורבינו הדריך אותו ובחן אותו על כמה סימנים בשו"ע. וכשרבינו בחן אותו על שו"ע או"ח סי' שמ, אמר לו כ"ק אדמו"ר שדעת אדמו"ר הזקן שאסור למחוק אותיות אפילו אם האותיות הן מגוף העוגה (וכדעת החזון איש בזה, ותודתי נתונה להרב יקותיאל פרקש שליט"א שהעיר בגליון הקודם שזהו דעת החזו"א).

והנה בוודאי אין לחייב מי שלא שמע זה מרבינו לנהוג ככה, אבל מכיון ששמעתי זה מאיש שהוא נאמן עלי ע"כ כתבתי מה שכתבתי על יסוד זה.



הברכה על טבילת כלים בזמן הזה [גליון]

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בגליון הקודם כותב הרב ל.י.ר. בענין מה שנוהגין כאן לטבול כלים חדשים בלי ברכה, בגלל החשש שבעלי בית החרושת הם יהודים, והוסיף ששמע ג"כ שהסיבה שלא לברך היא בגלל שיש יהודים בין בעלי מניות של החברה. והסיק שדעת הפוסקים היא שכלים שנעשו בבעלות משותפת של ישראל ונכרי חייבים בטבילה בברכה, ולכן יש לסמוך לברך כשמטביל כלי מתכות או זכוכית.

ונראה מדבריו שדעתו שיש לברך תמיד כשמטבילים כלים על הסמך שהכלים נעשו בחברה של גוים ואפילו כשיש שותפים יהודים או בעלי מניות יהודים בחברה.

ולכאורה אינו מובן איך יכולים להורות להטביל כלים בברכה על סמך שנעשו בבית חרושת של גוים; מילא, אם יודעים בכירור ובודאות שהחברה היא של גוים, אז פשוט שצריך לברך. אבל כל זמן שאין הדבר ידוע בוודאי, הרי מדי ספק לא יצא, וא"כ הרי ספק ברכות להקל.

והרי הטעם שנוהגין להטביל כלים בלי ברכה היא בגלל שאין ידוע בוודאי שהכלים נעשו בבית חרושת של גוים או שנעשו בבעלות משותפת,

ויכול להיות שהכלים נעשו בבית חרושת של יהודים ואין יד נכרי באמצע, ואינם צריכים טבילה, ולכן טובלים בלי ברכה. והרי הדבר פשוט, שכל שאין ידוע בבירור שחייבים הכלים בטבילה, הרי הברכה בספק, וספק ברכות להקל.

ואף שיש אומרים שהולכים בתר רובא, ובמדינות אלו (חוץ מארה"ק) שרוב הבתי חרושת של כלים הם של גוים, ולכן יש לברך על טבילת כלים אלו, הרי יש אומרים שבנוגע לברכה שהיא מדרבנן, ובנוסף לזה הרי ברכות אינן מעכבות; א"כ, אין ליכנס לספק ברכה, ואין הולכים בתר רובא בנוגע לברכה, ואף שחייבים להטביל הכלים על הספק גם בלי הרוב, אין לברך על טבילתם. (הדעות בכהנ"ל בספר טבילת כלים מהרב צבי כהן).

ופשוט שאם יכולים לברר בודאות אם הכלים נעשו בבית חרושת של גוים, או משותפת עם גוים; שכדאי ונכון לברר זאת ולהטביל הכלים בברכה.



מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון]

הנ"ל

בגליון הקודם דן הרמ"פ שי' בשאלה: "האם אפשר להעביר לגוי את חמצם שאלו, אף בלי הרשאה, לגוי בכדי להצילם מאיסור כל יראה ובל ימצא". והאריך בשקו"ט בענין והסיק שאכן יכולים וכדאי הוא להעשות.

ולכאורה אינה מובנת שאלתו בזה, כי הרי מדובר באלו שאינם יודעים אודות האיסור דבל יראה ואינם יודעים מענין מכירת חמץ כלל, ובפועל אינם מוכרים חמצם ועוברים בשוגג על האיסור. וא"כ כשכוללים אנשים אלו בשטר הרשאה למכור חמצם, מה יש להפסיד בכך?

נניח שיש ספק באם זה מועיל בלי הרשאתם, ושיש ספק באם יכולים לזכותם מצד "זכין לאדם" מכיון שמוציאים נכסיהם מרשותם, לפי הדעות שונות שיש בזה, מ"מ הרי סוף כל סוף אם לא יועיל לא יזיק, ומה שאלתו בזה, מה הסברא שלא לעשותה אפי' על הספק?

אבל עיקר השאלה שיש בזה היא, לגבי היתר אכילה והנאה מחמצם של אלו שנכללו בלי ידיעתם בשטר הרשאה למכירת חמצם לגוי.

הרי אין כאן שום גילוי דעת מצד בעל החמץ שרוצה למכור חמצו, כי מי שאינו יכול בפועל למכור חמצו, אם יש ממנו גילוי דעת לבד שרוצה בזה די בזה, ויכול אחר לזכותו בלי שום קנין ובלי שום חתימה ממנו, ולמכור חמצו לגוי. אבל כשגם גילוי דעת אין - מבעל החמץ, אולי אין מכירת אדם אחר עבורו מכירה? ואפי' מצד הכלל ש"זכין לאדם" הרי י"א שאין אומרים זכין לאדם להוציא נכסיו מרשותו, אע"פ שסוף סוף זכות היא לו כי עי"ז לא יעבור על כל יראה ולא יהי' חמצו אסור גם אחרי הפסח, אעפ"כ.

ולכן, מצד הנ"ל יכול להיות שחמצם של אלו שהרבנים השלוחים כוללים בשטר הרשאה, למכרם לגוי בלי ידיעתם, אינו נמכר ולא נחשב ע"פ תורה למכירה, וא"כ החמץ אסור בהנאה לאחר הפסח, לכל. ואם ירצה אדם זה, לכבד השליח או יהודי אחר שומר תורה ומצוות בבקבוק משקה חמץ או מאכל אחר של חמץ שהי' ברשותו ועבר עליו הפסח, יתכן שאסור בהנאה!

ואולי י"ל שכיון שמדובר באלו שהם בבחינת תינוקות שנשבו, ואינם יודעים כלל מאיסור חמץ וכו', ואילו היו אומרים להם ומודיעים אותם האיסור ושצריכים למכור החמץ לגוי לפני פסח, בודאי היו עושים כן, כי כל ישראל בחזקת כשרות, ובפנימיות נפשו רוצה לעשות מה שהקב"ה רוצה, ולכן אע"פ שעכשיו אינו יודע מזה ואינו מוכר חמצו וגם אין ממנו גילוי דעת אפי', אולי מועיל מה שכוללים אותם בשטר הרשאה למכירת חמצם.

אבל דא עקא שהלכה מפורשת אינו בכגון דא, וספק גדול אם זה מועיל להצילם מאיסור בל יראה, ובמילא מוכרחים להזהר מלהשתמש בחמצם של אלו שעבר עליו הפסח, לאחר חג הפסח.



פסק דין אדה"ז בשכח יעלה ויבוא [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תות"ל קרית-גת, אה"ק

בגליונות הקודמין כתב הרב א.א. בנוגע למי ששכח יעו"י בר"ח בשחרית וכבר התפלל מוסף. שאדה"ז פסק דאינו חוזר על תפילת שחרית. וחכ"א רצה לומר שיתכן ואדה"ז הי' חוזר בו אילו ראה תשובת הרשב"א כת"י שממנה מבואר לדעת החיד"א שצריך לחזור. והרב הנ"ל מבאר דבאמת י"ל פשט אחר בדברי הרשב"א, ואדרבא פי' החיד"א הוא "פלאי", משום שלפי דברי החיד"א, הרשב"א מדבר במי שכבר התפלל מוסף ובא לשאול אם עליו להשלים במנחה את השחרית ששכח בה יעו"י. וזה לדעת הרב הנ"ל "תמוה מאוד" כי אם התפלל בפועל מוסף הרי שכבר נזכר שהוא ר"ח א"כ למה לא התפלל שחרית עוה"פ אז עוד לפני שהתפלל מוסף ולכן י"ל שהרשב"א מדבר במי שעדיין לא התפלל מוסף בפועל אלא שכבר הגיע זמן מנחה וכו' ע"ש.

וכן בנוגע למה שהעירו המערכת שגם אדה"ז דיבר על נידון כזה של מי שכבר התפלל מוסף ובא עכשיו לשאול על שחרית, ודחה דבריהם דצריך לומר שאדה"ז מיירי דוקא בנזכר לפני תפלת מוסף ששכח יעו"י בשחרית "אלא שלפועל התפלל מוסף לפני שחזר על שחרית, מפני שלא ידע שעליו לחזור עוה"פ על שחרית, או שחשב שיחזור על שחרית אחרי שיתפלל מוסף".

ולענ"ד אין כל הכרח לומר כן דודאי אפשר לצייר אדם שלא שכח בכלל שהיום זה ר"ח אלא שהיה ידוע לו שהיום ר"ח, אלא שבשחרית שכח לומר יעו"י, ולא מתוך ששכח שזה ר"ח היום אלא מתוך הרגל הלשון וכדו' ולא שם לב ששכח יעו"י, ולאחרי שסיים שמו"ע בידעו שהוא ר"ח, אמר הלל וכן תפילת מוסף, ועדיין לא נתן לבו לטעות שהיתה לו בשחרית, ואח"כ מאיזה סיבה שתהי' (שהגיע לביה"כ למנחה ושמע אומרים יעו"י או שמע בברכת המזון וכיו"ב) נזכר שבעצם לא אמר בשחרית יעו"י. ואין כל צורך לדחוק ולהעמיד דברי רבינו הזקן באופן שכבר יודע לפני מוסף ששכח בשחרית יעו"י אלא שהחליט לעשות מעשה ולהתפלל מוסף ולאח"ז בא לשאול מה דינו לגבי שחרית, וא"כ גם פירוש החיד"א בדברי הרשב"א אינו "פלאי".

אלא שלגופו של ענין אין כל הכרח לומר שלמעשה יש לנהוג להיפך ממש"כ אדה"ז בשלחנו בפירוש רק על סמך סברא בעלמא שאילו ראה את תשובת הרשב"א וכו', ובפשטות, צודק הרב אלטיין שיש לנהוג כדברי אדה"ז המפורשים.

[ולהעיר ממה שראיתי מבארים בשם הגר"ח מבריסק (הגדה של פסח מבית לוי קובץ הוספות עמ' קכ"ט) שבאמת זה שש"ץ ששכח בשחרית יכול לסמוך לכתחילה על מוסף ויחיד צריך לכתחילה לחזור על שחרית, זה מצד שהיחיד רשאי להתפלל תפילת נדבה, ולכן צריך היחיד להתפלל תפילת שחרית ועי"ז תהיה תפילתו הראשונה תפילת נדבה, אבל ש"ץ שאינו יכול להתפלל תפילת נדבה מותר לו גם לכתחילה לסמוך על המוסף שיתפלל ולפי"ז הוסיף שם הגרי"ז בשם אביו שבזמננו שאין אנו נוהגים להתפלל תפילת נדבה, גם אין לו לחזור ולהתפלל שחרית אלא לסמוך לכתחילה על המוסף ע"ש.

יש להעיר בזה מכ"מ ואכמ"ל ובכל אופן לפועל אין זה נוגע, כמובן ופשוט, ולא באתי אלא להעיר.]



סדר הלכות בהלכות הסדר [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון שעבר תמהנו על סדר ההלכות בשו"ע אדה"ז סי' תעב דיני הסיבה וד' כוסות שמתחיל בה"א-ב בדין הכנת הסדר מבע"י והתחלת הסדר מיד כשתחשך, וממשיך בה"ג-ד בדין אבל בחיוב הסיבה (וכהמשך לזה בה"ה בדין אבל בחיוב הלל), ואח"כ בה"ו חוזר לדין סידור כלים נאים על השלחן, ובה"ז ואילך מתחיל לבאר ולפרט חיוב הסיבה ופרטי דיני יעוי"ש. ולכאורה תמוה הא דסידר דין אבל בחיוב הסיבה לפני שלמדנו יסוד דין הסיבה בפסח בכלל, ולכאור' הרי חיוב האבל הוא מפרטי דיני והו"ל לסדרו בהמשך לפרטי דיני הסיבה (ובפרט דאינו מהשכיחים ביותר). זאת ועוד, הרי דין אבל בחיוב הסיבה בא (בה"ג-ה) באמצע דיני הכנת הסדר והשלחן וכו'. וצ"ע.

ושו"ר שדנו בזה בס' 'הלכות ליל הסדר' להרב אשכנזי שיחי' עיי"ש.
ויש לעיין אם יש עוד ביאורים בזה.



שדנרת

"כי עני ואביון אנכי ולבי חלל בקרבי"

הרב שמואל הלוי הבר

תושב השכונה

מתוך ספר "ישמיע כל תהלתו" על כל ספר תהלים שיצא לאור בקרוב בעז"ה

כי עני ואביון

כבר אמר רש"י לעיל (מ.יח.) עה"פ ואני עני ואביון, כל עני ואביון
שבתהלים אינו אלא כנגד כל ישראל, ומקורו ממדרש תהלים, ולכן בריש
הפרק שם וכן בריש פרק דידן כ' רש"י על כל ישראל נאמר והשונא
המדובר כאן בפרק הוא עשיו, ולכאורה זוהי הסיבה שלא מפרש כדעת
הרד"ק שהכוונה לשונאי דוד שהלשינו לשאול.

עוד טעם יש לומר כי לא נראה לרש"י לומר שיאמר ימח שמם
(בפסוק יג) על רשעי ישראל, ואכן כך נהוג שלא לומר ימח שמו על אחד
מבין ישראל אפילו רשע גמור.

אנכי

יש לעיין על השינוי שכ' כאן אנכי ולעיל כ' ואני, ובכלל בתנ"ך הרבה
יותר (יותר מכפול פעמים) תיבת אני מאשר אנכי וצריך לכן בירור ועיון
בטעם השינוי בכל מקום שכ' אנכי.

ולכאורה כל אנכי מורה על חשיבות יתר וכ"כ רבנו בחיי פרשת
בראשית (כ.ו.) עה"פ גם אנכי ידעתי, ומבואר בחסידות משום דהכ"ף
מורה על ספירת הכת"ר, ויש אומרים שלכן נענש שמואל שאמר
(א.ט.יט.) אנכי הראה, ולא אמר אני הראה, וכן כאשר אמר יעקב אנכי
עשו בכרך דרשו חז"ל וחילקו בין תיבת אנכי לעשיו בכרך, דאל"כ היה לו
לומר אני עשו בכרך וכיו"ב, ואכן לעיל (שם) אומר ואני עני ואביון וכן

(פ.ו.א.) עני ואביון אני וכן (פ.ח.טז.) עני אני וכיו"ב, ולכן קצת תימה שאומר כאן עני ואביון אנכי, דמצד אחד אומר כי עני ואביון ומצד שני אומר לשון חשיבות אנכי, ויבואר קצת להלן.

ולבי חלל בקרבי

הנה הניקוד הוא קמץ תחת החי"ת ופתח תחת ה"למ"ד, וכן כ' הרד"ק דהוא פועל עבר והוא בודד, היינו שלא נמצא כמו כן במקום אחר בתנ"ך בניקוד זה אך פירושו כבכל מקום כמו חלל באדמה היינו הרוג בקרבי מרוב צרותי. אך האב"ע מביא עוד פירוש ויש אומרים מגזרת חלול לוחין, וכוונתו לתרגום עה"פ נבוב לחות (שמות כז.ח.) דהוא מלשון חלול היינו שלבי ריק וחלול בקרבי, ואולי יש לקשר ב' הדברים כי החלל ההרוג משאיר מקום פנוי חלל וריק, (וכמו כן בכל אדם שמת ולכן דיוק הלשון בניחום אבלים המקום ינחם אותכם)..

והנה חלל מלשון הרוג נמצא עשרות פעמים בתנ"ך ולא נמצא בשום מקום מלשון חלול ומדוע נאמר דכאן הכוונה שונה מבכל מקום.

ויש ליישב דמלבד אשר כאן שונה הכתיבה מכלם כי ה"למ"ד בפתח כנ"ל, הנה כל חלל במקרא היינו הרוג על ידי חרב דווקא ולא בחנק וכיו"ב, וכן מפורש בסוטה (דף מה ע"ב) עה"פ כי ימצא חלל באדמה, חלל ולא חנוק, ועיין רש"י חולין (דף קכא ע"א ד"ה והכשר) דחלל לא מיקרי אלא על ידי גיסטרא ומצואר, ועיין תוס' שם (דף לה ע"ב ד"ה דם המת). וכאן שלא שייך לומר שהרג לבו בחרב לכן יש אומרים שהכוונה לשון חלול, אלא שגם פירושם דחוק, כי לשון חלול אינו לשון המקרא ובמקרא כתיב נבוב.

איתא ברמב"ם הלכות מלכים (פ"ב ה"ו) "כדרך שחלק לו הכתוב הכבוד הגדול, וחייב הכל בכבודו, כך צוהו להיות לבו בקרבו שפל וחלל שנאמר ולבי חלל בקרבו". נראה דמפרש חלל כפירוש האב"ע מלשון חלול.

והנה אף שפשוטו של מקרא הכוונה שלבו שבור הרי דרשות חז"ל הוא שאין לו יצר הרע כדאיתא בעבודה זרה (דף ד ע"ב) א"ר יוחנן משום רשב"י לא היה דוד ראוי לאותו מעשה שנאמר ולבי חלל בקרבי, וכן

איתא בברכות (דף סא ע"ב) צדיקים יצר טוב שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי.

ולכאורה נראה לומר דאם כפשוטו הרי נראה יותר לומר הכוונה לשון הריגה היינו שלבו שבור מרוב צרות וכפירוש הרד"ק, אך אם הכוונה כדרשה על היצר הרע הרי אז אפשר לפרש ב' הפירושים..

ואכן בזהר נמצא ב' הפירושים דבפרשת משפטים (דף קו סע"ב) מפרש דלבו חלול וריק מיצר הרע, ובח"ג (דף רכז ע"ב) מפרש לשון הרג כדאיתא שם "דוד אעבר ליה מלבוי וקטיל ליה" הדא הוא דכתיב ולבי חלל בקרבי ובגין דא זכה לנשבא רוח צפונית בכנור דיליה".

דיוק בלשון התניא

והנה אדמור הזקן בספר תניא קדישא פרק א' כ' "אמרו רז"ל (ברכות דף סא ע"ב) צדיקים יצ"ט שופטן שנאמר ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית". ולכאורה מפרש חלל מלשון הרוג אלא דלהלן פרק י"ג בלשון אדמוהו"ק אבל (הרע) לא נתבטל לגמרי בנינוני אלא בצדיק שנאמר בו ולבי חלל בקרבי" כ' הרב ווינברג בביאורו מקומו של היצר הרע בלבו של הצדיק ריק, ועל זה הגיה אדמו"ר זי"ע וכ' "כן משמע (קצת) בפ"א חלל... שאין לו יצה"ר (הוספת הביאור אח"כ שהרגו הוא למעוטי מדרגה נעלית יותר דאברהם שהפכו ליצה"ר - כדאיתא בירושלמי ספ"ט דברכות - ואז אין לבו חלל בקרבו - למעליותא) אבל ברש"י ברכות ופשטות הירושלמי - מענין - מת, בפירש"י בתהלים - ב' הפירושים" ע"כ ההגהה.

והנה מה שכ' בסוף בפירש"י בתהלים ב' הפירושים, נראה דיש כאן טה"ד וצ"ל במפרשי תהלים, כי אין ברש"י פירוש על פסוק זה כלל והפירוש נמצא באב"ע כנ"ל, ואכן כמדמה שבספר לקוטי ביאורים להרב קארף מביא הלשון במפרשי התהלים.

והנה זה לשון הירושלמי ספ"ט דברכות (ה"ה) "אברהם אבינו עשה יצר הרע טוב דכתיב ומצאת את לבבו נאמן לפניך אמר רבי אחא והפסיד אלא וכרות עמו הברית והחסד וגומר, אבל דוד לא היה יכול לעמוד בו והרגו בלבבו מאי טעמא ולבי חלל בקרבי".

הוספת אדמוהז"ק שהרגו בתענית

והנה לא נסתפק אדמו"ר בתניא לומר שהרגו אלא הוסיף הרגו בתענית ולכאורה הא מנ"ל, ובירושלמי לא כ' איך הרגו, ונמצא כדברי אדמו"ר בספר בעלי הנפש (שערי הקדושה ד"ה וע"כ צריך) וז"ל "אבל דוד היה יצרו חזק וקשה והיה צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו. יש מי שפירש הרגו בשקים ובתעניות. ויש מי שפירש שפירש מן האשה לגמרי כי ראה שמתוך ההיתר הסיתו אל האסור. ובין כדברי זה ובין כדברי זה כיון שראה את יצרו מתגבר עליו שם את פניו להכניעו ונלחם עמו עד שהכניעו והכריתו". וכ"כ הרשב"ץ במגן אבות (פ"ד מ"א) על המשנה איזהו גבור וכו' (הביאו אדמו"ר בהערות לתניא שם)..

אך בזהר חדש תיקונים כ"ב (דף עז ע"א) כ' "וצריך למעבד קיצוץ ביה למהוי בר נש בלא יצר כגוונא דדוד דקציץ ליה מניה והרגיה בגרסתיה הה"ד ולבי חלל בקרבי". היינו שהרגו על ידי לימודו, וכך ראיתי בהערות הרבי מביא מספר הבהיר אות קצו ושם גם כ' שהרגו בגירסתו שלא היה שותק לילה ויום בלימוד התורה והיה מחבר תורה שלמעלה.

ויש לעיין אם כן מדוע בחר אדמו"ר לומר שהרגו בתענית והיכן מצא מקור לזה.

המקור מהגמרא בבא בתרא

ונראה לומר בהקדם הא דאיתא במסכת בבא בתרא ספ"ק (דף יז ע"א) "שלשה לא שלט בהן יצה"ר אלו הן אברהם יצחק יעקב דכתיב בהו בכל מכל כל, ויש אומרים אף דוד דכתיב ביה ולבי חלל בקרבי, ואידך צערא הוא דקא מדכר".

והנראה בהשקפה ראשונה דלדעת האידך אין הוכחה דדוד לא שלט בו יצה"ר, אך לאחר העיון הנכון הנה וודאי לכו"ע לא שלט בו יצה"ר דהרי כתיב ולבי חלל בקרבי וכל דברי דוד בתהלים נאמרו ברוח הקדש כמבואר בארוכה בהקדמת הרס"ג לתהלים (וראה בארוכה במבוא לספר זה מאמר דוד מלך ישראל חי וקים) אלא הכוונה דדוד בא לו זה על ידי צער גדול שנצטער הרבה עד שזכה לשלוט ביצה"ר משא"כ האבות בא להם בנקל

יותר, וזה מתאים בדיוק עם דברי הירושלמי הנ"ל בחילוק שבין האבות לדוד.

ונראה דזה מה שדוד אומר כי עני ואביו אנכי שנצטער כמו עני ואביון שאין לו מה לאכל ומכרח הכוונה שנצטער בתעניות דהרי לא יתכן לומר בכונת הגמרא דהרגו בגירסא כי לא שייך לומר על זה צערא הוא דקא מידכר.

ועפ"י הנ"ל יומתק מדוע אומר כאן אנכי ולא אני, כי כאן על ידי שנהיה עני ואביון בתעניתו נתעלה דרגא להיות ולבי חלל בקרבי לשלוט על היצה"ר ולכן שייך לומר כאן אנכי.

והנה נשאר לעיין איך אומר דוד על עצמו ולבי חלל בקרבי הרי אמרנו דמזמור זה נאמר על כלל ישראל דהרי כל היכא דכתיב עני ואביון בתהלים היינו ישראל.

ונראה בהקדם דלכאורה יש להקשות לכלל הנ"ל דהרי אמרין בפסחים (דף ק"ז ע"א) דכל היכא דאומר בתהלים לשון יחיד אמר דוד על עצמו וכל היכא דאומר בלשון רבים מדבר על כלל ישראל ולכאורה היאך נתאם זה עם הנאמר דכל עני ואביון מדבר על כלל ישראל, הרי אומר כאן לשון יחיד.

ונראה לומר דדוד מדבר על עצמו ויחד עם זה מדבר על כלל ישראל ויתכן דלכלל ישראל ולבי חלל בקרבי יהיה כפשוטו צערא דליבא קא מידכר משא"כ עליו יהיה הכוונה פנימית יותר שהרגו בתענית, ואולי כן יהיה בכל מקום כה"ג שמדבר על עצמו ועל כלל ישראל דלכל אחד משמעות השייכת אליו.

טעותו של גדול א'

והנה מה שביארנו דברי הגמרא בכבא בתרא כמו כן מפרשים את המשך הגמרא שם, שבעה לא שלטה בהן רימה אברהם יצחק יעקב וכו' ויש אומרים אף דוד שנאמר אף בשרי ישכון לבטח, ואידך דוד רחמי הוא דקבעי.

והיה גדול א' שחשב בפירוש הגמרא שהוא ביקש רחמים ולא ידוע אם אכן נתקיים בו, ומזה בא להסתפק דיתכן שבקשת דוד הידועה (מובא

במדרש תהלים פרק א') שיהיה נחשב אמירת תהלים כאילו למדו נגעים ואהלות לא נתקבלה הבקשה.

אך כבר מביאים לומר דטעה בפירוש הגמרא כי כל בקשותיו של דוד נתמלאו כי הם נכתבו ברוח הקדש כדברי הרס"ג בהקדמתו לתהלים בארוכה.

אלא הפירוש בגמרא שאצל שבעה אלו היה בדרך ממילא ואילו דוד היה צריך לבקשת רחמים שלא תהיה רמה שולטת בו.

תשובה ניצחת

וההכרח לפירוש זה דהרי מפורש במדרש תהלים (מזמור קיט עה"פ במה יזכה נער) שאמר דוד המלך יודע אני שאין רמה שולטת בי, הרי שתפלתו מתקבלת.

ויש להוכיח כמו כן מהא דאמרינן בערכין (דף טו ע"ב) "המספר לשון הרע אין לו תקנה שכבר כרתו דוד ברוח הקדש שנאמר יכרת ה' כל שפתי חלקות". ולכאורה מנ"ל? דילמא לא נתמלאת בקשתו.

ועל כרחך דפשיטא לי' לגמרא דכל בקשותיו של דוד נתמלאו.

כמו כן יש להוכיח מהא דאיתא בסנהדרין (דף קו ע"ב) "דואג ואחיתופל לא חצו ימיהם דכתיב (נה) אנשי דמים ומרמה לא יחצו ימיהם". דלכאורה היה כאן בקשה בלבד ואולי לא נתמלאה.

אלא על כרחך כנ"ל דכל בקשותיו של דוד נתמלאו.

וכבר אמר משה רבינו במשנה תורה שמע ה' קול יהודה ומפרש במדרש תהלים הכוונה לקולו של דוד שבא משבט יהודה.

והכי איתא בפירוש הרוקח עה"פ: "וזאת ליהודה ויאמר" בגי' (731) כא"ן התפל"ל ע"ל דו"ד" (730).

"שמע ה' קול יהודה, על כן כל ספר תילים שמיעת קול".

"ידיו רב לו - סופי תיבות (בגי') דוד".

ועיינ בעה"ט עה"פ מביא הא דס"ת בגי' דוד.

ויש להוסיף דזה כוונת המשך הכתוב ואל עמו תביאנו, דעל ידי קול התהלים פועלים שיבוא השפע והברכה לעמו, ועזר מצרה תהיה, היינו שאמירת התהלים יעזור לכלם בעת צרה וכן יעזור למנוע כל מיני צרות וכיו"ב כידוע דברי רבותינו נשיאנו בגודל כחו של אמירת תהלים.



זמן תחילתה וסופה של תענית

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

בלקוטי דיבורים (ח"ד עמ' 1212) ובס' השיחות ה'תש"ד (עמ' 123) מובא סיפור שכ"ק אדמו"ר מהר"ש יעץ לחסיד אחד ביחידות שיתענה שש מאות תעניות, והחסיד התפלא. אמר לו אדמו"ר מהר"ש "וואס מיינסטו, פאסטן הייסט ניט עסן פון נץ החמה ביז דער שקיעה? דאס הייסט דארן", עיי"ש.

ולכאורה מדינא (גם) תענית-יחיד מתחילה מעלות השחר (שו"ע או"ח סי' תקס"ד. וראה בביאורים לאגה"ת פ"ג) ומסתיימת בצאת הכוכבים (סי' תקס"ב. וראה בשו"ע אדה"ז סי' רמט סי"ב).



קריאת פ' זכור בפ' כי תעא

דר. ברוך יחי' טראפלער
תושב השכונה

יש לעיין בהא שקוראים פ' זכור בפ' כי תעא דוקא ולא בפ' בשלח, דלכאורא הרי הספור קרה בפ' בשלח ושם ג"כ מסיים "כי מחה אמחה...".

[וכמו שפסק המג"א דמי שלא שמע פ' זכור יוצא דקריאת ס"פ בשלח בפורים. גם כ"ק אדמו"ר מסכים לדעת המג"א, בלקו"ש חכ"ו ע' 220 הערה 14. וראה גם ספר השיחות תשמ"ט עמוד 341.]

וא"כ למה לא קוראים בפ' הכתובה בתורה כסדר הזמנים?*

וי"ל הביאור בזה שבזה מרומז סדר העבודה של בני ישראל בזמן הגלות, שמטרתה של כל העבודה הרי היא לעקור הגלות (הפנימי והחיצוני), והיינו "כי תצא", ולהכנס לאה"ק בגאולה האמיתית והשלימה, "כי תבא".

דהנה מבואר באריכות בתו"א (מגילת אסתר עמ' קצ) את עומק קליפת עמלק, וש"א לכבוש הז' עממין, כנגד ז' מידות רעות, מבלי שבירת עמלק קודם, והוא כי עבודת הביטול לעקור קליפת היש, קליפת עמלק, עיי"ש באריכות בענין "כי יד על כס י-ה".

ולכן קוראים אנו ג"כ בפ' כי תצא דוקא, אף שבכשלח מבואר ג"כ (לא פחות מכי תצא) את מחשבת עמלק ומלחמתו נגד ה' (עי' בדרושי רבותינו נשיאנו), ואפי' המשל שמביא רש"י בפ' בשלח, לאדם שהרכיב בנו על כתפו וכו', מבאר כ"ק אדמו"ר בעומק נפלא את כוונת המשל (עי' ד"ה זכור ה'תשמ"ה) מ"מ הורו לנו חז"ל את מטרת קריאתה, והיא עבודת הכנה לגאולה העתידה כמו שהייתה בימי צאתך מארץ מצרים ע"י מרע"ה לפני הכניסה לאה"ק ודו"ק ויש להאריך.



תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]

הרב מנחם מענדל סופרין
שליח כ"ק אדמו"ר לידו אנגלי'

בגליון הקודם הביא הרב י.ד.ק מהגדה של פסח "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שנאמר (יהושע כד, ב) ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלקים אחרים".

* פשטות הטעם הוא, משום דבפ' תצא כתוב החיוב דבני' לזכור את אשר עשה עמלק ולמחות זכר עמלק, משא"כ בפ' בשלח לא איירי אודות החיוב כלל, ולכן הרבה פוסקים סב"ל דלא יצא בקריאת פ' בשלח. וראה בגליון תקע"ד עמ' 11 בארוכה. המערכת

וכותב קושיית בנו שי': מדוע לא נזכר גם בנו הרן, שהרי מזכיר את אברהם ונחור וא"כ הו"ל להזכיר גם את הרן? ע"כ תוכן דבריו.

וי"ל דבמצודת דוד (יהושע שם) בד"ה תרח אבי וכו' מפרש וז"ל: "רצה לומר, הלא תרח הי' אבי אברהם ואבי נחור, ושניהם, האב ונחור בנו, עבדו עבודה זרה", משא"כ הרן כדאיתא ברש"י סוף פ' נח (בראשית יא, כח) בד"ה על פני תרח אביו (מב"ר) שכשניצל אברהם "אמרו לו להרן משל מי אתה, אמר להם הרן משל אברהם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף" ולפ"ז י"ל שגם כשעבד ע"ז לא הי' בלב שלם וד"ל.



לזכות

הילד שלום דובער הלוי שיחי'

לרגל הולדתו ביום י"ז ניסן ה'תש"ע בשעטו"מ

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י משפחתו שחיו



לזכות

הילד משה אליהו שיחי' בערגער
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
בשביעי של פסח ה'תש"ע

הילד משה אליהו שיחי' מנדלסון
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום רביעי א' דר"ח אייר ה'תש"ע

הילד אליהו יוחנן שיחי' קרסניאנסקי
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
יום ב' כח ניסן

יה"ר מהשי"ת שיגדלם להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב ע"ה
בן הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלום הכהן ע"ה
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א

ולעילוי נשמת זוגתו מרת חי' ע"ה
בן הרה"ג הרה"ח ר' אהרן ע"ה תומארקין
נפטר י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם
הרה"ת ר' דובער הכהן שיחי' וזוגתו מרת חי' פריידא תחי'
ומשפחתם שיחיו
כהן

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' חיים מרדכי אייזיק
ב"ר שלום ישראל ע"ה חדקוב

עסק בעניני חנוך הרבצת התורה וחיזוק היהדות
ובעד הרחבת לימוד דא"ח
דאג לטובת אחב"י בכל רחבי תבל
למעלה משבעים שנה
שימש בתור מזכיר מיוחד
של כ"ק אדמו"ר הרי"ץ לעניני חנוך
מנהל "מחנה ישראל" ו"מרכז לעניני חנוך"
ראש מזכירות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויו"ר ועד אגודת חסידי חב"ד העולמי

מצביא ראשי של חיילי המלך חינוך והדריך אותם
דוגמא חי' ומופתית להתקשרות והתבטלות אמתית
זכה לקירוב וחיבוב מיוחד מרבנותינו נשיאנו
ומסור ונתון להם בכל נימי נפשו

נפטר ג' אייר ה'תשנ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י נכדו
ר' לוי שיחי' וזוגתו מרת מרים חנה תחי'
ומשפחתם שיחיו
חדקוב

קובץ זה נדפס לזכות
ראש המערכת, מראשי ישיבת אה"ת
ראש וראשון לכל עניני רבנו ובפרט ללימוד תורתו הק'
אהוב על תלמידיו ומכנים בהם חיות ו'קאך' מיוחד בלימוד התורה

הגה"ח הר"ר אברהם יצחק ברוך שליט"א
גערליצקי

לאורך ימים ושנים טובות, מתוך בריאות, שמחה ואושר.
נחת מתלמידיו ובשורות טובות אמן

בקשר עם פטירתו של אביו אהובו ומעריצו, זקן חסידי חב"ד,
מרבני קהילת חב"ד במונטריאל שליח כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע

הרה"ח הרה"ג משה אליהו ע"ה

אשר הנחיל מתורתו והשפיע לרבים וטובים בכל סביבתו

מקרוב ומרחוק שולחים אנו את תנחומינו הכנים לו
ולכל המשפחה, לאוי"ש"ט
ובברכת "ובלע המוות לנצח" בקיום הייעוד
ד"והקיצו ורננו שוכני עפר" והוא בתוכם
בעגלא דידן "נאו" ממש
אמן כן יהי רצון

✽

נדפס ע"י תלמידיו ומוקיריו,
חברי מערכת "הערות וביאורים" לשנת ה'תשס"ו
ישראל ליין
לוי יצחק ברוך
נפתלי גולדשמיד
משה ביסמריצקי
שמואל חימריק