





קובץ
חידושים וביאורים
תורת אמת

גליון ע"ח (א)
ערב חג השבועות
"זמן מתן תורתנו"
ה'תשע"ט



יך"ל ע"י
ישיבה גדולה תורת-אמת
חב"ד ליובאוויטש
עיה"ק ירושלים תובב"א
תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



קובץ
חידושים וביאורים
תורת אמת

בנגלה, חסידות,
תורת רבינו, גאולה ומשיח, רמב"ם,
הלכה ומנהג, פשוטו של מקרא

יו"ר ע"י
ישיבה גדולה תורת-אמת
חב"ד ליובאוויטש
עיה"ק ירושלים תובב"א
תחת נשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה
שנת השבעים לנשיאות כ"ק אדמו"ר



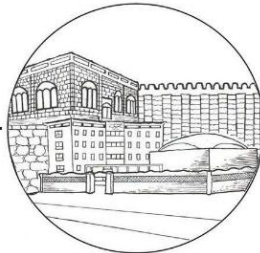
חברי המערכת:

הת' מענדל שי' ברנד

הת' דן שי' גולן

הת' אברהם אבוש שי' לאופר

הת' יוסף שי' קרוגליאק



תורת אמת

חידושים, ביאורים והערות בכל מקצועות התורה
יו"ל ע"י ישיבה גדולה 'תורת אמת' חב"ד ליובאוויטש
פעיה"ק ירושלים תוכב"א

מען: רח' ירמיהו 16 ירושלים
נא לציין "עבור מערכת חידושים וביאורים"
דוא"ל: chidushimte770@gmail.com

ב"ה

פתח דבר



ע"פ הוראת¹ כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להוסיף ולחדש בתורה בקשר עם "זמן מתן תורתנו",
ובמיוחד בהדפסתם ופרסומם;

הננו מתכבדים בזה להגיש בפני קהל התמימים ואנ"ש שי' בתוככי כלל שוחרי התורה ולומדי' את הקובץ "חידושים וביאורים - 'תורת אמת' גליון ע"ח (חוברת א' לשנה זו)", ובו חידושים וביאורים בכל מקצועות התורה, פרי עטם ועמלם של רבנן ותלמידיהון דישיבתנו הק'. מטבע הדברים רוב ההערות הנדפסות בשער הנגלה עוסקות בסוגיות דמסכת פסחים, הנלמדת בשנה זו בכל ישיבות "תומכי תמימים ליובאוויטש" ברחבי תבל.

* * *

ע"פ הכלל "פותחין בדבר מלכות" נדפס בראש הקובץ "הדרן" על מסכת פסחים, שנאמר על ידי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהתוועדות י"א ניסן תשכ"ב - שנת השישים להולדתו. ה"הדרן" הוגה ע"י כ"ק אדמו"ר ונדפס בלקוטי שיחות חלק י"ב שיחה ב' לפרשת בא.

בראש שער הנגלה מתפרסמים שיעורים מאת רבני ישיבתנו הק' על מסכת פסחים.

בשער הלכה ומנהג מתפרסמים שיעורים מאת הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א, ראש כולל 'צמח צדק' בעיה"ק ירושת"ו ור"מ בישיבתנו הק'.

* * *

תודת המערכת נתונה להרב יחיאל מיכל הניג שליט"א, להרב משה לוי יצחק לאופר שליט"א, ולהת' משה שי' אמוזיג על עזרתם הרבה ללא לאות בהוצאת קובץ זה לאור.

* * *

תקוותנו אשר הקובץ ימלא את ייעודו להגדיל תורה ולהאדירה, ויוסיף חיות פנימית בלימוד תורת הנגלה והחסידות.

(1) ראה שיחת יום ב' דחג השבועות ה'תנש"א אותיות יא-יב, והשייכות המיוחדת לקביעות שנה זו.

דבר ודאי אשר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו רווה נח"ר רב מלימוד וליבון דברי התורה בין בניו – "דעם רבי'נס קינדער"² – תלמידי התמימים שיחיו, ובטוחים אשר על ידי ההוספה בלימוד התורה ומיד לקיום היעוד "תורה חדשה מאיתי תצא" וכדברי קודשו של כ"ק אדמו"ר נשיאנו (בשיחת כ"ף מנחם אב תשמ"ב):

"ויהי רצון שעל ידי לימוד התורה בישיבת "תורת אמת" – נזכה בקרוב ממש ללמוד "תורת אמת" לאמיתתה, מפיו של משיח צדקנו, שאז יהי' הענין ד"תורה חדשה מאתי תצא", היינו, אף על פי שמתן תורה היה פעם אחת בלבד, אף על פי כן, בערך הלימוד שלפני זה יהיה זה באופן ד"תורה חדשה מאתי תצא".

"ונזכה זעה'ן זיך מיטן רבי'ן דאָ למטה אין אַ גוף ולמטה מי' טפחים, והוא יגאלנו".

המערכת

ערב חג השבועות
שנת השבעים לנשיאות
כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ה' תהא שנת עת טובה
פעיה"ק ירושלים תובב"א

(2) לשון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו קודם 'ברכת הבנים' לתלמידי התמימים שיחיו, ערב יום הכיפורים תשי"ב.

תוכן העניינים



דבר מלכות

13....."הדרן" על מסכת פסחים.....

שער הנגלה

25.....עכבר נכנס וכבר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין.....
הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א

28.....חזקת היתר וחזקת הגוף בבדיקת חמץ.....
הרב יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א

35.....ג' שיטות בראשונים וחידושו של אדמו"ר הזקן בענין חרכו קודם זמנו ותוך זמנו...
הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א

45.....ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי שאיסור לימוד אגדה (גליון).....
הרב פנחס אברהם מייערס שליט"א

50.....יישוב הסתירה בין "שבעת ימים" ל"ביום הראשון תשביתו".....
הת' מנחם מענדל שי' אלפרוביץ'

52.....מהלך הגמרא בדף ה, א לאור דברי הרמב"ם ואדמו"ר הזקן.....
הת' לוי יצחק שי' אסטער

57.....למה נחלקה המשנה לג' בבות?.....
הת' ישראל ניר שי' אשכנזי
הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי

60.....הצריכותא של רש"י במלים "בדלא קביל עלי' אחריות".....
הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן

64.....גדר דין יאוש לשיטת אדמו"ר הזקן.....
הת' אשר זעליג שי' ברנד

76.....הטעם ד"לא אפשר לי' במחיצה" לפי שיטת רש"י.....
הת' מענדל שי' ברנד

- 83.....איך היה אברהם יכול לצאת בלילה?
הת' אליהו משה שי' באגאמילסקי
הת' אברהם זאב שי' גארמאן
- 84.....גליון על הנ"ל
א' התמימים
- 86.....בענין תורה לשמה ושלא לשמה
הת' לוי יצחק שי' דייטש
- 89.....ביאור בתוספות ד"ה "אור לארבעה עשר"
הת' ישראל יצחק שי' ווינער
- 97.....טעם הפטור כאשר מחזר עליו לבערו
הנ"ל
- 99.....ביאור במחלוקת רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב
הנ"ל
- 104.....גליון על הנ"ל
א' מחברי המערכת
- 105....."לא יראה לך"
הת' שמואל מרדכי שי' טייכמן
- 106.....גדר הקנין שמקנה למורשה
הת' יוסף יצחק שי' למדן
- 111.....ג' שיטות בראשונים בענין הגדר בבדיקת וביטול חמץ
הת' שמעון אריה שי' למדן
- 113....."לא כתבינן אורכתא אמטלטלי" - בגזילה או בפקדון?
הת' לוי יצחק שי' לפידות
- 118.....ביאור בדברי הרשב"א
הת' שמואל שי' סילווער
- 120.....החילוק בין "שום ושמן" לבין "פלפלין וזנגביל" לענין תרומה ודימוע
הת' אברהם מרדכי הלוי שי' סילווערשטיין
- 121....."אור לארבעה עשר" בלישנא מעליא
הת' שמואל שי' פז

123.....ביאור איך יכולה לירד כדרכה.....
הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי

שער החסידות

129.....אכילה לשם שמים.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א

130.....ענותנותו של משה רבינו.....
הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב

134.....ברכת "שלא עשני אשה".....
הת' אשר זעליג שי' ברנד

136.....האם כל יהודי יכול להיות במדריגת צדיק?.....
הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי

138.....תשובת הרשב"א בענין נמנע הנמנעות ובריאת הזמן.....
הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן

141.....דעת הגלגלים.....
הת' אברהם אבוש שי' לאופר

143.....חוש הדיבור.....
הנ"ל

145.....עצם הנפש והתפשטותה.....
הת' ברוך נוריאל שי' לביאני

148.....מקור הענין ש"רמ"ח פקודין אינון רמ"ח אברים דמלכא".....
הת' ישראל צבי שי' ענדע

שער תורת רבינו

151.....סיבת שנאת אומות העולם לישראל.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א

152.....העניקה לעובד בזמן הזה במשנת נשיא דורנו.....
הרב נתנאל נפתלי רוטנברג שליט"א

160.....הערות קצרות בגדר ומהות התפלה במשנת נשיא דורנו.....
הנ"ל

- 170..... ענין הדיוק דרש"י ד"קרא שמו לוי"
הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
- 172..... טעם הקרבת האיל בעקידה "תחת בנו"
הת' שלום דובער שי' ליווי
- 176..... דירה בתחתונים צריך להיות באופן נצחי.
הת' לוי שי' קרלנשטיין
- 179..... "אין מוקדם ומאוחר בתורה"
הת' אריה לייב שי' שמוטקין

שער הלכה ומנהג

- 187..... יסוד הדינים "פורס מפה ומקדש" ו"קידוש במקום סעודה"
הרה"ג הרה"ח הרב חיים שלום דייטש שליט"א
- 191..... גדר חיוב אכילת כזית בסוכה בליל א' דחג הסוכות והמסתעף.
הנ"ל
- 196..... בירורי הלכה ומנהג.
הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
- 205..... בענין חיישן ועין אלקטרונית בשבת.
הרב יצחק ניאזוב שליט"א
- 212..... גליון על הנ"ל.
הת' אשר זעליג שי' ברנד
- 216..... שני אופנים בישיבה בסוכה.
הת' לוי יצחק שי' מושיאשוילי
- 218..... מכירת כסותו לצורך נר שבת (גליון).
הת' מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון
- 219..... הברכה על תפוח אדמה.
הת' יהושע שמעיה שי' פייגעלשטאק

שער פשוטו של מקרא

- 223..... "ויפל אברהם על פניו ויצחק"
הרב משה לוי יצחק לאופר שליט"א

- 224.....גליון על הנ"ל.....
הת' אלחנן הכהן שי' לרר
- 226....."ויקרא שמו יעקב"
הת' לוי יצחק הכהן שי' סעידוב
- 227.....מתי נעשה ישמעאל בו י"ג שנה?
הת' שמואל שי' פז





דבר מלכות





"פותחין בדבר מלכות . . מיטן רבינ'ס א ווארט"

(משיחת ליל ב' אייר תש"י)

"בא חסידים מיינט א דבר מלכות איבערזאגן א תורה-ווארט
אדער א התעוררות הנהגה-ווארט פון א רבי'ן, א נשיא
בישראל וואס דאס איז מעמיד - שטעלט אוועק - סיי דעם
זאגער און סיי דעם צוהערער אין א התקשרות צושטאנד, אז
מען ווערט מקושר צו דעם בעל השמועה, און דער רבי-בעל
השמועה איז מעורר רחמים רבים אויף זיי און זייערע בני בית"

(משיחות פורים ול"ג בעומר תש"ח)



לקוטי שיחות חלק יא פרשת בא שיחה ב "הדרן" על מסכת פסחים

בבבלי נלמד הוא מהפסוק "פדה תפ" דה", ובירושלמי — מהפסוק שב" פרשתנו?

ב. והנה יש הפרש. בתוכן וב" ענין. בין הציווי של פדיון הבן ה" אמור בפרשתנו ובין זה הנאמר בפ' קרח: א) בפרשתנו נאמר "וכל בכור אדם בבניך תפדה", "וכל בכור בני אפדה", — מפורש בה שהאב הוא שצריך לפדות את בנו הבכור, משא"כ בפ' קרח שנאמר סתם: "אך פדה תפדה את בכור האדם". ב) בפרשתנו בא הציווי בהמשך להענין דיציאת מצרים, והוא הטעם לציווי זה: "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים... על כן... כל בכור בני אפדה"; בפ' קרח נאמר פדה"ב בפרשת מתנות כהונה (ובהו" ספת פרטים: "מבן חודש", "חמשת שקלים" ¹⁰).

ועפ"ז יל"פ טעם ההפרש שבין ה" בבבלי והירושלמי בנוגע למקורו של הדין באם לא פדאו אביו שהבן חייב לפדות א"ע, אלא שיש להקדים פירוש וביאור הסיום דמסכת פסחים בענין פדיון הבן.

ג. בסוף מס' פסחים איתא: "ר' שמלאי אקלע לפדיון הבן, בעו מיני': פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך, ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך — כהן מברך דקמטי הנאה

א. מהפסוק "וכל בכור אדם בבניך תפדה" שבפרשתנו: למדין בירושלמי: (נוסף על עצם חיוב האב לפדות את בנו בכורו) שאם לא פדה האב את בנו, חייב הבן לפדות את עצמו (כשיגדיל). אמנם בבבלי: למדין דין זה מהפסוק "פדה תפדה גו" הנאמר בפ' קרח.

וצריך להבין: א) מאי בינייהו מ' איזה פסוק ילפינן שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו; ב) מאי טעמא

* וסיום מסכת פסחים.

1) יג, יב.

2) קידושין פ"א ה"ז.

3) וכן הוא בקה"ר פ"ט, ט. אבל בבבלי (קידושין כט, א) למדו שהאב חייב לפדות את בנו מפסוק (תשא לד, כ) "כל בכור בניך תפדה" (וראה בתו"ש פ' בא שם אות קעח). וראה לקמן סוף הערה 19.

4) "דאדם מיותר, קרי ב"י וכל בכור אדם עצמו או בבניך תפדה" (קה"ע בירוש' שם). במכילתא (עה"פ) וביל"ש (רמז רכה) למדין מהכתוב "וכל בכור בני אפדה" ש" בפרשתנו (יג, טו).

5) פרש"י על הרי"ף קידושין שם. רמב"ם הל' בכורים פ"א ה"ב. טושו"ע יו"ד סי' שה סט"ו. וראה פתחי תשובה שם.

6) קידושין שם.

7) כ"ה הגירסא בגמרא, וכן הוא בב"י ובדרישה יו"ד סי' שה. רדב"ז (לרמב"ם הל' בכורים פ"א ה"ב). לבוש שש"ה סי'. עץ יוסף לתחומא פרשתנו יב (ובפשטות הכוונה היא ליתורא דקרא). אבל ראה פירוש רש"י (קדושין שם) ד"ה תיפדה ובב"ח שם (אבל גם בפרש"י י"ל שהכוונה היא להפסוק דפ' קרח כמו שהובא בקה"ע לירוש' שם. וראה מהרש"ל ומהרש"א בפ' רש"י). ר"ן ד"ה לפדותו. הל' בכורות לה' רמב"ן פ"ח. רי"ט אלבזי שם סע"ז (וראה בהמוכא בתו"ש בא שם אות קפ).

9) יג, טו.

10) יח, טו.

8) יח, טו.

מספקא ליי מי מברך שהחיינו כיון שעיי שניהם נעשית המצוה והכהן הרי (גם) מטי הנאה לידי.

אבל יסוד פירושו זה — שהספק של ה"בעו מיני" אינו אלא מדיוק הלשון על פדיון הבן — אינו מתיישב כ"כ בסגנון והמשך הענין בגמרא:

(א) מה"ניגוד": פשיטא כו' ברוך כו' כהן מברך או אבי הבן כו' — משמע דהפשיטותא היא באותו הנושא שבו הבעיא (המברך).

(ב) אם עיקר ההדגשה הוא (לא בזה דפשיטא שהאב הוא המברך על ה"פדיון, אלא) בנוסח הברכה — א"כ הול"ל בסדר הפוך: "פשיטא (ש)אבי הבן מברך (בנוסח) על פדיון הבן", ולא כפי שהוא לפנינו "פשיטא על פדיון הבן כו' אבי הבן (ה)מברך", דמשמע דלא נחת לדייק בהברכה, אלא מי הוא המברך.¹⁰

(ג) הול"ל בקיצור: כיון דעל פדה"ב מברך על פדה"ב ברוך שהחיינו כו' כהן מברך כו'.

וא"כ הורא קושי' לדוכתא, מה טעם להקדמה שאבי הבן מברך על פדיון הבן?

פעולה שלו); וצונו על פדה"ב — מדגיש שיש כאן ב' ענינים נפרדים והיא נצטווה על ה' (ע"ד "להזהיר גדולים על הקטנים"). ועפ"ז (שהפדי' וכיו"ב שברכתם ב"עלי' ענין נפרד מהאדם שנצטווה עלי') — אפי' שרי גם עיי שליח; שייך יותר כשהאב פודה את בנו, משא"כ כשהבן פודה את עצמו (ראה לקמן הערה 18); ברכת עיקר מצות תפלין (מצוה שבגופו) "להניח תפ"לין" וההוספה — על מצות תפלין, ואכ"מ. וראה אנציק' תלמודית ערך ברכת המצות, וש"ג.

(15) וכדמוכח עוד יותר מל' הרא"ש (וה"ר"ף) "על פדיון הבן ודאי האב מברך".

לידי' או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה...? לא הוה בידי'. אתא שאיל בי מדרשא, אמרו לי' אבי הבן מברך שתיים, והלכתא אבי הבן מברך שתיים.¹¹

וצריך להבין: הרי הבעיא "כהן מברך או אבי הבן מברך", היא רק בנוגע לברכת "שהחיינו" — ומה מקום להקדמה (ודמילתא — דפשיטא) "פשיטא — על פדיון הבן כו' אבי הבן מברך"?

והנה קושיא זו הקשה בצל"ח, ומתרץ דהכוונה בזה להדגיש שהבעיא בברכת שהחיינו באה מצד הדיוק בנוסח הברכה של פדיון הבן — ומבאר את זה בשני אופנים: (א) מזה שמברכים "על פדיון הבן" (ולא לפדות) מוכח שאפשר לפדות גם עיי שליח.¹² ומכיון שכן מתעוררת הבעיא מי מברך ברכת שהחיינו: אבי הבן מברך אותה — אעפ"י שמפ"ז תבוטל לפעמים ברכה זו, היינו בעשותו שלח לפדות את בנו.¹³ — מ"מ האב מברך משום "דקא עביד מצוה"; או שטעם זה, ביטול הברכה כשנעשה עיי שליח, מכריע לתקן שהכהן מברך, שאז מברך בכל פדיון מאחר "דקמטי הנאה לידי" בכל פעם. (ב) הנוסח "על" (פדיון הבן) מוכיח שאין מצות הפדיון נעשית ונגמרת עיי אבי הבן לחוד, כי אם בסיוע הכהן שמקבל הפדיון.¹⁴ ולכך

¹⁰ מזה משמע וכהן לא "עביד מצוה" — וראה לקמן מהצל"ח, הרא"ש וכו'.

¹¹ ראה ע"ז בשו"ת חת"ס יו"ד סי' רצ"ד.

¹² ע"פ הרא"ש (בשם הריב"א) פ"ק דפסחים סי' י' ר"ן שם.

¹³ אבל ראה דרישה שם סי' שה סק"ג שו"ת חת"ס שם סי' רחצ.

¹⁴ תשובת הריב"ש סי' קלא.

וי"ל הביאור: וצונו לפדות — מדגיש שיש כאן ענין א' (והפדי' — היא רק

כ"א ע"י נתינת הכסף להכהן יי.
 בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו
 הנפדה. י"ל בב' אופנים:
 א) מצות הפד' היא על הבן, אבל
 היות שא"א לו לפדות את עצמו
 בקטנותו יי, בעת חלות המצוה, הטי'
 לה התורה את המצוה על האב
 לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב
 זה.

ב) מעיקרא דדינא חיוב הפד' הוא
 על האב — מצות הפדיון היא מצות
 האב יי.

17) וגם אם נאמר שהנתינה להכהן היא
 חלק מעצם הפד' (ולא שהנתינה לכהן הוא רק
 כעין תנאי (ראה פרש"י בכורות נא, א. ו"ה
 ה"ו לר, וראה בארוכה ברי"ט אלגזי
 הל' בכורות שם ס"ו סג, וס"ו פב, וראה
 ב"י ס"ו שה"ן) הרי זהו רק שהפד' נעשית
 ע"י והיא מסייע בהמצוה (ראה לשון הריב"ש
 הובא לעיל ס"ג בדברי הצ"ח). אבל "כהן
 לאו מצוה קא עביד" (הרא"ש בכורות
 הובא לקמן הערה 38).

18) ריב"ש בתשובה שם הובא בב"י וב'
 דרישה שם.

בריב"ש שם, שזהו טעם הרמב"ם שבי'
 (הל' בכורים שם ה"ה) שהפודה את בנו
 מברך על פדיון הבן, ופודה עצמו מברך
 לפדות, כיון דעיקר מצוה בעצמו אלא ש'
 בקטנותו א"א, ועפ"י המבואר לקמן בפנים
 ובערה 19 בסופה, י"ל שלכן לא הביא הרמ'
 ב"ם שם ר"פ יא ובסהמ"צ שלו (מ"ע פ')
 פסוק הנאמר בו ציווי להאב לפדות את בנו
 (לא "בכור בניך תפדה" המובא בבבלי ולא
 "בכור אדם בבניך תפדה" שבירושלמי) כ"א
 הפסוק דל' קרח, אך פדה תפדה את בכור
 האדם" שם נאמר בו ציווי להאב לפדות
 את בנו (משא"כ הפסוק בכור בניך תתן לי
 שהביא בסהמ"צ שם).

19) ב' אופנים אלו לכאורה י"ל בכמה
 מצות שהאב חייב בכנו קטן וקדושין שם.
 אבל גם אם נאמר דמילה * היא מצות הבן

ועד"ז יש להקשות גם בסיפא ד'
 ענינא, במה שאמרו לר' שמלאי בב'י
 מדרשא ש"אבי הבן מברך שתיים",
 וגם בהסיום בגמ' "והלכתא אבי הבן
 מברך שתיים" — וכי מנינא אתא
 לאשמעינן? והלא לא היתה הבעי'
 בשתי הברכות, אלא באחת (שהחיינו),
 ולא הול"ל אלא "אבי הבן מברך ש'
 החיינו".

ד. גם צריך להבין: מהי השייכות
 של מצות פדיון הבן וברכתה (שלכן
 סודרה בסיום) למסכת פסחים?

בפי' הרשב"ם מבואר, "משום ד'
 איירי מתניתן בשני מיני ברכות באדם
 אחד ומעשה אחד התלוי זה בזה כגון
 פסח וחב' שתגיגה באה עם הפסח
 משום הכי נקט נמי להאי עובדא
 דאבי הבן מברך שתיים".

אמנם זה אתי שפיר בנוגע להגמ'
 רא: אבל עצ"ע בהרי"ף והרא"ש,
 שגם הם הביאו הלכה זו במס' פסחים,
 ודרכם הם הלא הוא "שמאספים פסקי
 הלכות מש"ס לאותו מסכת שעסקה
 כד"ן זה" (ולא הי' להם להביאה אלא
 במס' בכורות לחודא)?? אלא ודאי
 שד"ן הנ"ל בפדיון הבן יש לו שייכות
 מיוחדת למס' פסחים.

ה. הביאור בכל זה: המצוה ד'
 פדיון נעשית ע"י שלשה משתתפים:
 אבי הבן הפודה את בנו, הבן —
 הנפדה, והכהן המקבל דמי פדיון.

והנה השתתפות הכהן, בזה שמקבל
 דמי הפדיון (ועי"ז גפדה הבכור), אין
 ענינה שעליו הוטל החיוב לפדות בכור
 מישראל, אלא שהוא חלק או תנאי
 במצות הפד' : שאין הפדיון נעשה

* בנוגע לת"ת ע"י לשון אדה"ז (הל'
 ת"ת בתחילתו): "אבל ת"ת מ"ע מן התורה

מהנפק"מ לדינא בין שני האופנים : אם לא פדאו אביו בקטנותו עד שגדל

כאופן הא' שבפנים (ראה בביאור לסהמ"צ לרס"ג להרי"ם פערלא מצוה לאילב) עדיין יש מקום לומר בפדיון הבן שהיא מצוה דאב כאופן הב'**, כי במילה אין ציווי מפורש שהאב צריך למול את בנו, והלימוד (שהאב צריך למול את בנו) הוא או מו"מ אברהם את יצחק בנו" (קדושין שם) או מ"ביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ירוש' שם). משא"כ בפדיון הבן שהחויב על האב לפדות בנו מפורש בתורה בין להבבלי (לעיל הערה 3) בין להירושלמי (וראה לקמן הערה 26).

על האב ללמד את בנו הקטן תורה אעפ"י שהקטן אינו חייב כו" (יר"ל שזה קמ"ל בהוספה זו : אעפ"י כו').

וראה פסקי דינים להצ"צ (חידושים על הרמב"ם בתחלתו (שלט, ב) ביאור לשון הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"ג) ב"מ שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר" – כ"ן דת"ת מחייב האב מדאורייתא ללמד את בנו . . א"כ שמא גם על הקטן יש חייב מדאורייתא. והא דלא אמרינן כן גם בפדיון הבן ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר – עוד קודם שיגדיל) י"ל :

בת"ת החייב דאורייתא הוא שהאב ילמד עם (וביחד עם) בנו (היינו שהבן עצמו יכיר וילמד תורה) ולא עוד אלא שהלימוד הוא באופן שהבן ירגיל עצמו לקרות בתורה" (שו"ע אדה"ז שם – מהרמ"א סרמ"ה ס"ח) — משא"כ בפדיון הבן ומילה שכל מעשה הפדיון והמילה הוא מצד האב ורק שהמצוה מתקיימת ב(גוף) הבן. ודוק.

(נוסף לזה י"ל ע"ד המבואר בתשובת זכרון יוסף (הובא בפתחי תשובה ליו"ד סי' סה סק"ה) דבפדיון הבן ומילה אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדל, משא"כ בת"ת).

** אבל לפי מש"כ בריב"ש טעם ה' רמב"ם דבפודה את בנו מברך על כו' (ראה בהערה 18) — מבואר להיפך דהרי במילה כתב הרמב"ם (רפ"ג מהל' מילה) "ואם מל את בנו מברך למול את הבן". אבל עפ"י צ"ע דברי הרמב"ם בפיה"פ וכו', ראה לקמן סוף הערה 26.

הבן על מי מהם מוטל חיוב הפדיון? דאם נימא כסברה הראשונה, שעיקר מצות הפדיון היא חובת הבן — הרי בנדון זה, שגדל הבן וכבר ראוי הוא — ולכן גם חייב הוא — לפדות את עצמו. נפקע חיובו (ובמילא גם זכותו) של האב בפדיון בנו בכורו**. אבל אם נימא שהחייב מעיקרי' הוא על האב, הרי גם לאחר שגדל הבן ולא נפדה עדיין נשאר האב בחיובו וב"זכותו"; אלא שישנו לימוד מיוחד דאם לא פדאו אביו חייב לפדות א"ע, כנ"ל.

ובזה יש לכאר החילוק שבין הבבלי והירושלמי בנוגע למקורה של הלכה זו בקרא :

לסוגיית הירושלמי שגם דין זה שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו, נלמד הוא מאותו הפסוק "וכל בכור אדם בבניך תפדה" שממנו למדין שהאב חייב לפדות את בנו, — היינו שבראשית מקורה של מצות פדיון הבן בכתוב נכללו ב' החיובים (של האב והבן) כאחד** — מסתבר שהמצוה בעיקרה היא חובת הבן ושממנה מסו"בבת גם חובת האב המפורשת בתורה: מכיון שהמצוה היא לפדותו בקטנותו, שאז א"א לו לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן).

משא"כ לפי סוגיית הבבלי, שהלכה

20) ראה חינוך מצוה שצ"ב בסופו : "ולפי הדומה שהאב חייב לעולם לפדות בנו ואפילו אחר שהגדיל הבן המצוה מוטלת על האב וכמו שאמר הכתוב וכל בכור אדם בבניך תפדה הרי שהטיל המצוה על האב וכן נראה בקדושין". וראה שו"ת הרשב"א ח"ב סי' שכא (הובא בב"י ובב"ח יו"ד סי' ט"ה), וכן ביטע בלבוש שם.

21) ראה קה"ע שם (הובא לעיל הערה 4).

ו. ועפ"ז תתישב גם התמי' הנ"ל בסיומא דמסכת פסחים — טעם ה" הקדמה "פשיטא . . אשר קדשנו במצ" ותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך" — כי דוקא לאחר הקדמה זו מובנת הבעייתא מי מברך ברכת ש" החיינו :

הדיוק הוא : כיון ד"פשיטא" (בלי כל תנאים) דעל פדיון הבן האב מברך — היינו לעולם, גם לאחר שגדל הבן (ובנוסח שהאב אומר — "אשר קדשנו במצותיו וצונו" י"י).

כלומר : אם אין האב מברך ברכה זו (כשגדל הבן) אלא הבן, והיינו מפני שהמצוה היא חובת הבן (אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה כשאי אפשר להבין) — אז לא הי' מיבעי להו מי מברך שהחיינו (בפדיון שב" קטנותו של הבן), כי פשיטא שהכהן מברך כיון שהברכה שלו תהי' על ההנאה דמטי לידיו, דאין סברא לומר שאבי הבן יברכה, מאחר שאין זו מצותו מעיקרא דדינא, אלא שהוא רק עושה מצות בנו י"י (וע"ד שהעושה

זו (שהבן חייב לפדות א"ע אם לא פדאו אביו) ילפינן מפסוק אחר (הנאמר כפרט אחד בפרשת מתנות כהונה) י"י, ולא מאותו הפסוק שבפרשת פדה"ב שבו נאמר דין פדיון על האב י"י — מזה מוכח שחיובו של הבן אין לו מקום וקשר בחיובי' דקרא שעל האב, אלא שהוא לימוד נוסף במק"א בתור רה"י שגם הבן יכול לפדות את עצמו כשיגדל. ז.א. שעצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב, ולא של הבן, אלא שלאחר שגדל הבן הרי (לא שנפקע עי"ז משהו, ובנדו"ד — חיובו וזכותו של האב, דמהיכא תיתי, אלא ש)נעשה הבן מחויב בכל המצות ובהן ג"ז שבאם (לא פדאו האב, ופשיטא באם) אין האב רוצה י"י לפדות את הבן, הטילה התורה חיוב זה על הבן י"י.

22) ראה בהנסמן לעיל הערה 7.
23) ועפ"ז יש להוסיף ביאור (נוסף על המבואר במג"ח) במה שמסיים בחינוך (הובא לעיל הערה 20) "וכן נראה בקדושים".

24) ראה שו"ת חת"ס שם סי' רצג : "אלא עיקר המצוה על האדם לפדות את בנו וזהו את בכור בניך תפדה ואי לאו ריבוי תפדה לא הי' הגדול יכול לפדות את עצמו כלל ורחמנא רבה". וראה בארוכה ציונים לתורה (להר"י ענגיל) כלל לו, דחיוב הפדיון על האב לפדות את בנו הוא חיוב עצמי ופדיון עצמו (לכשיגדיל) הוא רק חיוב הש"למה, עיי"ש. וראה צפע"ג (מהרו"ת מז, ד. השלמה ע' 46. הובאו במפענת צפונות ע' קב"ד).

25) ראה לי' החינוך שם "עבר האב ולא רצה לפדותו כו' י"י.

26) וי"ל שעד"ז הוא בנוגע למילה דלשי"ט הירושלמי היא מצותי' דהבן, כי מה שהאב חייב למיל את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (ו"יכול" — פשוטו היינו בעצמו) אלא ש' מובן שביום השמיני א"א לו (להקטן) למול

א"ע (ראה קה"ע שם), משא"כ להבבלי (קדור' שין שם) שנלמד מהכתוב "וימל אברהם אח יצחק בנו", י"ל שהיא מצותי' דאב (אבל ראה לעיל הערה 19), ועפ"ז י"ל שמה הנפק"מ כשיגדיל הבן אם ישנו עדיין החיוב על האב, ראה פיה"מ להרמב"ם סופ"ט דמס' שבת, וכשיגדיל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו"י. וראה מג"ח מצוה ב.

27) דלכאורה כ"ז מיותר כאן והול"ל על פדיון הבן אבי הבן מברך (ע"ד לשון הרא"ש והר"ף).

28) ראה בשו"ת חת"ס שם סי' רצ"ג בתחלתו (מש"כ הר"ש להחת"ס) "אך בקטנ"י תו אין יכול לפדות א"ע שוי' רחמנא האב שליח לבן ומשום הכי כשיגדיל ויכול לפדות א"ע פסקי' שליחות דאב".

ע"י אחר — האב) הוא דאחשבי"י להנאה"י — ואם האב יברך שהחיינו, היינו שמברך על עצם המצוה, אין מקום להכהן לברך שהחיינו בקשר עם הטפל שבה (ד"אחשבה להנאה"), וא"כ אין הברכה אלא על ההנאה לבדה"י.]

ועפ"י הסבר הנ"ל יובן ג"כ דיוק הלשון (לאחר ש"שאל ב"י מדרשא") "אמרו לי אבי הבן מברך שתי"י", ולא (דיים לפשוט את הבע"י לבדה) ש"אבי הבן מברך שהחיינו": להדגיש דהטעם אחד הוא בשתייהן; שעיקר מצות פדה"ב דיל"י היא (ולא שבא במקום הבן, ולכן מברך על פדה"ב גם כשיש מקום לחיוב על הבן); עיקר ברכת שהחיינו דיל"י היא (ולכן מברכה אף דמטי הנאה לידי כהן, בדוגמת חיוב הבן, וכנ"ל).

התשובה): דבשאר מתנות כהונה אין עושה הכהן כלום רק כשזוכה במתנות משלחן גבוה אבל בפדיון אע"פ שאין עושה מצוה . . מ"מ זכה בבן ונתנו לאב בפדיונו.

34) וגם לדעת רש"י והרא"ש הסוברים שעצם הפדי' הוא ע"י ההפרשה והנתינה לכהן היא רק כעין תנאי (ראה ר"י אלגזי המסומן בהערה 17) הרי מ"מ שייך לומר שהמצוה אחשבי' להנאה כי "לא געשית המצוה עד שיבוא הפדיון ליד כהן" (ב"י יו"ד סי' שה). שלכן מברך קודם שיתן הפדיון לכהן כיון דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (ב"י שם).

35) וע"ד איסורא אחשבי' — בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כו, ב), ולכאורה עפ"י אם הוא ספק בכור שאז אין האב יכול לברך, גם הכהן אינו יכול לברך שהחיינו; אבל י"ל דגם ספק מצוה אחשבי' להנאה ומברך. וראה שו"ת חת"ס שם סי' רצט.

36) ע"פ המבואר בפנים וע"פ תשובות הרשב"א (המובא בהערה 33) מובן שא"א לפרש האיבע"י כמו"ש בספר חוט המשולש בההדרן למ"י פסחים.

מצוה לאחרים אין מברך שהחיינו"י). אבל מכיון ד"פשיטא" שברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך (לעולם)", שמוה מוכח דפדיון הבן מצותו של האב היא — א"כ מיבעיא לן מי מברך ש" החיינו, האב או הכהן, מאחר דשניהם שווים בה לכאורה: האב יברך "דקא עביד מצוה", שאותו זיכה הקב"ה ב" מצוה זו (הבאה מזמן לזמן"י), או שהכהן יברך כיון "דמטי הנאה לידי", ו"כל שמחת לבב הבאה לאדם כו' חייב לברך עלי"י"י.

[וא"ת: א"כ יברכו שניהם ש" החיינו", אבי הבן (על הנתינה) מצד זכות המצוה והכהן (על ה" קבלה) משום "דמטי הנאה לידי"י? י"ל, מאחר שנקטינן דאין מברכין "שהחיינו" על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב ומיוחד (שלכן מברכין רק אם קנה בית חדש או בגד חדש וכו')"י, לכן בנוד"ה אין על הכהן לברך "שהחיינו" מצד הנאתו בקבלת ה' סלעים בלבד, אלא משום שהנאה זו באה לו ממצות פדיון הבן"י, והמצוה (אף שנעשית

29) רמב"ם ה"ל ברכות פ"א ה"י, אבל ראה בהנסמן לעיל הערה 13.

30) ראה תוס' ד"ה לאחר בכורות מט, א. מאירי סוף פסחים, ר"ן סוכה פ"ד.

31) סדר ברה"י לאדה"י רפ"ב, וראה רמב"ם ה"ל ברכות פ"י ה"ז.

32) טוש"ע או"ח סי' רנב, ברה"י שם ס"ב וה"י.

33) וי"ל שזהו דיוק לשון הרשב"א שכתב (תשובת הרשב"א ח"א סי' שלח): "ומאן דבעי לה (אם הכהן מברך שהחיינו או האב) משום דאיכא ברכת שהחיינו בהאי מצוה מספקא לנא מאן מינייהו מברך".

ומה שלא מצינו סברא זו בשאר מתנות כהונה י"ל עפ"י כריב"ש (שם בסוף

בכורי ישראל" (סיבת הציווי) היתה ע"י שפסח הוי"י, ולאחרי זה "הר ציא הוי"י", הקב"ה בעצמו פדה בנו בכורו מארץ מצרים, מזה מובן שגם בהמסובב, במצות פדיון הבן יי, המצוה היא על האב לפדות בנו בכורו.

ה. עפ"י כל הנ"ל יש לבאר את הסיום דמסכת פסחים בפנימיות ה" ענינים — הסיום והשלימות דהפדיון של "בני בכורי ישראל" (מהגלות, היינו הגלות הזה האחרון).

שהרי "חוקיו ומשפטיו לישראל כוי הוא עושה (בעצמו)" יי, ובודאי יקיים הקב"ה מצות פדיון הבן יי, לפדות בנו בכורו (מהגלות).

והתחלת הסיום יי: "ר' שמלאי"

שהוא בעל השמועה והפס"ד יי: לעז"ל יסדר יי אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל, וכללות סדור שבחו של הקב"ה הוא בשנים: בנגלה וב-

(41) שם כג.

(42) ראה ער"י בשו"ת חת"ס שם סו"ס רצג לענין פדיון הבן ע"י שליח.

(43) שמו"ר פ"ל, ט.

(43*) ראה במד"ר ר"פ יז.

(44) גם בפנימיות הענינים דלקמן ב" פנים — כי לימוד הלי פדיון הבן וגאולה ה"ו ענין דפדיון וגאולה וכמדול כל ה" עוסק בתורת עולה כוי (סוף מנחות, שו"ע אדה"י מהדו"ק ס"א ס"א. מהרו"ת שם ס"ט).

(45) ברכות לב, א.

(46) ועפ"י יובן (בפנימיות הענינים) מה שהקדמו בשאלתם "כהן מברך" קודם ל"אבי הבן מברך" אף שבנוגע לברכת על פדיון הבן פשיטא להו דאבי הבן מברך — כי בסדור שבחיו של הקב"ה, הסדר הוא: אתה בנגלה — כהן שבחיו השתל (ככפ"ג נים בארוכה), ואח"כ קדשנו בנסתר — "אבי הבן" שלמע' מהשתל.

באם ה"י נאמר "אבי הבן מברך שהחיינו". לא הוה ידעין טעמא ד" מילתא וה"י אפשר לומר דוהו משום שאין די בהנאה זו דמטי לידי דכהן לברך עלי' שהחיינו יי (כשם שאין מברכים רק אם קנה בית חדש וכו' : וע"ד שאין הכהן מברך על כל מתנות כהונה יי וכיו"ב).

ז. ועפ"ז יל"פ השייכות של הענין דפדיון הבן למסכת פסחים, כשם שמצ" ותה (העיקרית) של פדיון הבן (וכל בכור אדם בבניך תפדה") נאמרה בתורה שבכתב בהמשך לטעמו וסי' בתו של הציווי — "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים" י והציל את "בני בכורי ישראל" יי, ולכן מחוייב כל אב מבני לפדות את בנו בכורו — עד"ז הוא הסדר והענין (בתושבע"פ) במס' פסח ח"ט, שעיקרו ותוכנו של הפסח הוא "אשר פסח על בתי בני ישראל במצ" רים בנגפו את מצרים (במכת בכורות) ואת (בכורות) בתינו הציל" יי — הרי הוא הוא הטעם למצות פדיון הבן, ולכן הרי היא המסובב והסיום של מס' פסחים.

ובשייכות סיום זה למס' פסחים מרומז גם הטעם הנ"ל בהא שהאב מברך שהחיינו: כיון שהצלת "בני

(37) ונפק"מ בין שני הטעמים — בספק בכור כוי לדעת החת"ס — דלעיל בהערה 35.

(38) תשובת הרשב"א (ח"א סי' של"ח). וראה מאירי סוף ערבי נסחים עוד טעם שאין הכהן מברך שהחיינו במתנות כהונה (וראה רא"ש בכורות פ"ח סי' ה (הובא בטור שם) לענין ברכת הכהן בפדה"ב: אין הכהן מברך כלום וכן מסתבר דכהן לאו מצוה קעביד אלא מקבל מתנות כהונה).

(39) שמות ד, כב.

(40) פרשתנו יב, כז.

חכ"י⁵²). ו"כהן" שהוא איש החסד יי, הוא מדריגת האור שבאה בהשתל-שלות.

זהו ופשיטא דעל פדיון הבן אבי הבן מברך. ברכה מל' המשכה יי, דהמשכת הגאולה עצמה תהי' מבחי' "אב" שלמעלה מסדר השתלשלות.

וכמו שהי' בגאולה הראשונה של בניי – מארץ מצרים – שהקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם יי, ואף שמצד סדר השתל' הי' מקום לטענה "אלו עובדי כו' ואלו עובדים וכו" יי.

ועל אחת כמה וכמה בגאולה ה"שלימה מגלותנו זה האחרון, דדבר פשוט הוא, שפדייתנו וגאולתנו תהי' ע"י אבינו שבשמים בכבודו ובעצמו – שלמעלה מסדר השתל'.

אלא שהבעי"א היא בנוגע לברכת "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", היינו לא במקורה ושרשה של המשכת עצם הגאולה אלא באופן ואיכות המ"שכתה בזמן (ומקום) למטה, הנה בזה מיבעי' מי מברך כהן דמטי הנאה לידי' או אבי הבן מברך דקעביד מצוה:

"כהן מברך": דברכתה והמשכתה של הגאולה תהי' ע"י הכהן איש ה"חסד. ז.א. עם היות ששרשה הוא מלמעלה מסדר השתלשלות בכ"ז המ"

נסתר, וכנוכח הברכות יי ברוך אתה כו' אשר קדשנו; "אתה" (לנוכח) – בנגלה (ממכ"ע – סדר השתלשלות), ו"קדשנו" בנסתר (סוכ"ע – למעלה מהשתלשלות).

הנה סדור השבח צ"ל כמה פעמים בכל יום. ובענין עקרי – "לאהבה את ה"א ולעבדו בכל לבבכם" איוו היא עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה יי. ומובן שתנוי דר' שמלאי בענין זה הווי. ולכן כאשר

"אקלע לפדיון הבן" – אקלע לידי' ג"כ שקויט השייך גם לנדר"ו – דוג"מת פדה"ב דעובדא שבש"ס – בנוגע לפדיון "בני בכורי ישראל", פדיון כללות בניי בדורותינו אלה שהם עקבתא דמשיחא (וכדמוכח מכל הסי"מנים דסיוס מס' סוטה), הזמן ד"אק"לע לפדיון הבן" שהקב"ה עומד לפדות בנו בכורו מהגלות.

וממשיך בסיום (הגלות) ואומר: "פשיטא אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך", וה"איבעי' היא מי מברך שהחיינו, כהן מברך או אבי הבן מברך:

דהנה החילוק בין בחי' אב ובחי' כהן הוא דבחי' "אב" הוא האור א"ס כ"ה שלמעלה מהשתל' יי (וכידוע דאב הוא בחי' חכמה יי שהו"ע אלפיים שנה קדמה תורה לעולם – בחי' אאלפך

52) ראה ספר המאמרים תש"ח ע' 272 ואילך ובהנסמן שם.

53) ראה זחיג קמה, ב. תניא רפי"ג ובכ"מ. וראה אגה"ק סי"ב (קיה, א).

54) ראה לקו"ת עקב טו, ב. ורמ"צ ע' 295. ובכ"מ.

55) הגדה ש"ס.

56) מכילתא שמות יד, כט. זחי"ב קע, ב. ילקוט ראובני שמות יד, כז.

47) ראה בזה זחי"ג רפט, א. רשב"א בע"י ברכות מ, ב. אבורהם בסדר תפלות של חול (ברכת השחר ע' לג) בשם ריב"א. לקו"ת מסעי (צא, סע"ב, צב, ג). ועוד.

48) עקב יא, יג.

49) תענית בתחלתה.

50) ראה לקו"ת שה"ש יג, ב. כשנמשך אוא"ס להתלבש בח"ע גקי אבינו. פידוש המלות להצ"צ (דרמ"צ ח"ב) רס, א.

51) תניא פ"ג ובכ"מ.

למעלה מהשתל' בתוך גדרי 'הזמן
(ומקים) הזה', שגם אופן הגאולה יהי'
בדרך למעלה מהטבע לגמרי'.

ובעי' זו איפשטא באמרם 'אבי הבן
מברך שתיים': מכיון שפדיון הבן
בכורו היא מצותו של אבינו שבש'
מים. הרי כמו שראשית המשכת ה'
גאולה (ברכה ראשונה), היא למע'
מסדר השתל' — כמו"כ הוא באופן
המשכתה והגעתה למטה תהי' עיי'
'האב' — שלא תעבור דרך סדרי
הטבע וכו', כ"א בשעתא חדא וב'
רגעא חדא' ובחסד וברחמים עד ש'
תתבטא גם ברגש השמחה והעונג של
הגוף כפשוטו'.

ומרומו הוא גם בהשייכות של פדיון
הבן למס' פסחים (נוסף על המבואר
לעיל שענין מס' פסחים הוא מה ש'
הקב"ה בעצמו פדה את 'בני בכורי
ישראל' ביצי"מ, יש בזה רמז גם ה'
גאולה העתידה) שפסח הוא גם מל'
חס' (הקב"ה עלן) שזהו ל' תרגום

64 ע"פ המבואר בלקוטי לוי"צ (לקוטים
על מארז"ל ע' קיד ואילך) שר' שמלאי
שייך בעיקרו לחלק הנגלה שבתורה כי שמ'
לאי פירושו כמו שמלה דיינו לבוש, ומגיע
בבחי' זו"ג (ולכן לא רצה ר"י ללמוד עמו
ספר יוחסין — אגדה שמגיע בחו"ב) —
יובן מה שר' שמלאי בעצמו 'לא הוה בידו',
שלא הי' יכול להגיע לזה שפדיון הבן הוא
עיי' האב — בחי' חכמה (שלמע' מהשתל),
65 וכפ"ס הרמב"ם (הלי' תשובה פ"ז
ה"ה): הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות
תשובה בסוף גלותן ומיז הן נגאלין.

66 שאז דוקא מברכים שהחיינו. ראה
בהנסמן בלקו"ש ח"י ע' 47 הערה 30. וראה
לענין פדה"ב תוס' ד"ה לאחר בכורות מט, א.
וברא"ש שם ס"ח (הובא בב"י שם) די"ל
דאין מברכין שהחיינו (גם) אם מזכיר צערנו.
67 מכילתא עה"פ, ופסחתי עליכם' (פר'
שתנו יב, יג) וראה שם עה"פ, ופסח הוי"
(שם יב, כג).

שכתה 'בזמן הזה' תהי' עיי' מדת
החסד, בדרך סדר השתלשלות.

והטעם ע"ז: 'דקמטי הנאה לידי'
— שהרי 'שכינתא בגלותא', מדרי'
אלקות (ממכ"ע) שהיא, כביכול, בג'
לות, וכמרז"ל: 'גלו לאדום שכינה
עמהם' (ובהגאולה נאמר) 'ושב ה"א
את שבותך' והשיב לא נאמר אלא
ושב מלמד שהקב"ה שב עמהן כו"ו'
— מטי הנאה לידי' — ד'אלקיכם
כהן הוא' ;

גם י"ל, ענינה של הגאולה הוא
(גם) 'הנאה' (בתור שכר⁶¹) דמטי עיי'
גאולתן של בני', ולכן אפשר שהגאול'
לה תעבור דרך לבושי הטבע וכו',
שהרי גם באופן זה 'מטי הנאה' —
ישנה הנאת הגאולה.

אמנם מאידך סברא ש'אבי הבן
מברך': שגם המשכתה ופעולתה של
הגאולה 'בזמן הזה' תהי' עיי' ה'אב'
— אבינו שבשמים.

והטעם: 'דקעביד מצוה'. היינו ש'
ענינה של הגאולה הוא לא רק ה'
'הנאה' דמטי על ידה, אלא שגם
עצם (ואופן) הגאולה עיקר הוא',
שה"ה מצות הקב"ה'. ולכן האב עצמו
מברך וממשיך את הגאולה כמו שהיא

57 ספרי מסעי לה... לה. וראה אגה"ק
סכ"ה (קמ' רע"א).

58 נצבים ל. ג.

59 מגילה כט, א. פרש"י נצבים שם.

60 סנהדרין לט, סע"א.

61 ראה שו"ת חת"ס שם סי' שנו.

62 ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"י.

63 ראה לקו"ש ת"ה (ע' 244 ואילך)

שגילוי העצמות לע"ל (נח"ר לנברא) אין
זה רק שכר על עבודת התומ"צ דעכשיו,
אלא שנוגע לעצם קיום התומ"צ והמשכת
העצמות שנעשה על ידם (— נח"ר לבורא)
עיי"ש.

„הלכתא אבי הבן מברך שתיים, שׁ
 נמשך הענין גם בהליכות עולם יׁ שׁ
 „אבי הבן מברך שתיים“ — שבין עצם
 הפדי׳, ובין המשכחה למטה מעשרה
 טפחים תהי׳ מלמע׳ מסדר השתל׳,
 באופן של דילוג (שגם זה מהפירושים
 של „ופסח ה׳ י״), בטוב הנראה וה׳
 נגלה, בקרוב ממש.

(משיחת י״א ניסן תשכ״ב)

(71) גדה — בסיומה.

(72) פרש׳י, וראה גם מכילתא ופרש׳י
 עה״פ „ופסחתי עליכם“.

וכן תרגם אונקלוס עה״פ „ופסחתי״
 — „ואיחוס״, „ופסח הוי״ — „ויחוס
 ה״ י״, והיינו שהפדי׳ של בנו בכורו
 תומשך גם ב„תרגום“ (בלשון ולבושי
 העולם י״) באופן של רחמים רבים יׁ
 וחמלה גדולה.

ומתחלה אמרו זה בבי מדרשא היי״
 נו בד׳ אמות של תורה, ואח״כ מסיים

(68) וראה גם פרש׳י „וחמלתי״, „וחמלי״.

(69) ראה תוי״א פ׳ משפטים.

(70) ששייכים במיוחד ל„אב״ כמ״ש כרחם

אב, וראה פסיקתא דר״כ (ע״פ „אנכי אנכי
 הוא מנחמכם״): דרכו של אב לרחם כו׳.
 וראה לקו״ש ח״ד (ע׳ 1081) ש„אב״ מורה על
 גילוי הרחמים המשלים לגמרי את החסרון
 פי״ש. וראה פיה״מ לאדהאמ״צ סק״א.



שער הנגלה





”וזאת למודעי אשר אדיר חפצי שלימוד הנגלה בישיבת תו”א
יצ”ו יהי’ על גובה הראוי לשיבה גדולה באיכות,
והשי”ת יהי’ בעזרם בגו”ר”

(ממכתב כ”ק אדמו”ר מוהריי”צ י”ב אד”ר חצר”ת)

”מען באדארף לערנען נגלה בעיון רב, וויסען יעדער סוגיא
מיט אלע פרטי הסברות . . גוט אריינטראכטען אין סגנון
הלשון פון דעם רמב”ם, די חדושים וואס דער רשב”א איז
מחדש . . און פארטיפען זיך אין סגנון הלשון פונ’ם רבי’נס
שו”ע . . אבער נאך אלעס דעם מוז מען וויסען, אז דאס איז
גליא שבתורה, וואס די גליא האט א פנימי, און די פנימי,
איז דער חיות פון דער גליא . .”

(שיחת ’כל היוצא למלחמת בית דוד’ לכ”ק אדמו”ר (מוהרש”ב) נ”ע)



עכבר נכנס וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין

הרב שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א
ר"מ בישיבתנו הק'

איתא בפסחים (י, ב): "אמר רבא עכבר נכנס וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין צריך בדיקה מפני שאין דרכו של עכבר לפרר".

וכתב רש"י (ד"ה "ונכנס אחריו"): "ואין תולין הככר בו, שאין דרכו של עכבר לפרר, ולא זהו ככר שהכניס העכבר". [ולקמן יתבאר שמדברי הרמב"ם נראה פירוש אחר בדברי רבא.]

ובלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו (סימן תלח סעיף א): "עכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין . . אפילו מצא כדי כל הככר צריך לחזור ולבדוק כל הבית או עד שימצא אותו הככר שהכניס העכבר (פי' שמכיר בטביעות עין שזהו הככר שהכניס) לפי שאין דרכו של עכבר לפרר ואלו פירורין בודאי היו שם מתחלה ולא מאותו ככר הן".

משמע, שאם אינו מכיר בטביעות עין – צריך לחפש אחריו בכל הבית. וצריך עיון מאי שנא מלקמן (תלט, ו) "ואם בדק קצת הבית ומצא ככר אין צריך לחזור ולבדוק שאר הבית אם ביטל או שיכול עדיין לבטל שאנו תולין לומר שזהו הככר שנטל העכבר".

ומקורו ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ב הלכה ח), וז"ל: "וכן אם ראה עכבר שנכנס לבית וחמץ בפיו אחר בדיקה צריך לבדוק פעם שניה אף על פי שמצא פירורין באמצע הבית אין אומרים כבר אכל אותה הפת במקום זה והרי הפירורין, אלא חוששין שמא הניחה בחור או בחלון ואלו הפירורין שם היו, ולפיכך חוזר ובודק, אם לא מצא כלום הרי זה בודק כל הבית ואם מצא אותה הפת שנטלה העכבר ונכנס אינו צריך בדיקה¹".

וכתב המשנה למלך: "ומה שכתב רבינו אם לא מצא כלום הרי זה בודק כל הבית ואם מצא אותה הפת שנטלה העכבר ונכנס אינו צריך בדיקה. יש לדקדק דמאי אתי לאשמועין הרי לקמן בפרקין דין [בהלכה] י"א. פסק כרבי² דאמרינן זה שאבד זהו שנמצא".

1) ראה לחם משנה (שם) "ואם מצא אותה הפת שנטלה עכבר ונכנס אין צריך בדיקה. אין בזה הדין מה שכתב לקמן או שבדק ומצא ככר דהתם הוי רבותא טפי שאף על פי שלא מצא אלא ככר סתם אמרינן זהו אבל הכא הוי שנמצא אותה הפת בעצמה שהכירה".

ולא הבנתי דבריו שהרי רמב"ם לכאורה סותר עצמו, דכאן מבואר שאם אינו מכיר הככר אינו תולה שזה הוא ולקמן כתב שגם אם אינו מכירה תולים שזה הוא, ולא רק ששם מחדש חידוש גדול יותר לכאורה זה סותר למה שכתב כאן.

2) זה לשונו שם הלכה יא: "שני צבורין אחד של חמץ ואחד של מצה ושני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ובאו שני עכברים זה נטל חמץ וזה נטל מצה ואין ידוע לאיזה בית נכנס זה שנטל החמץ, וכן שני בתים בדוקין וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס, או שידע שנכנס לאחד מהן ונכנס

ויש לומר דסלקא דעתך אמינא דדוקא כשלא מצא אלא אחד אז הוא דאמרינן זה שאבד זהו שנמצא ואין לנו לחדש דבר ולומר דהאי מעלמא קא אתי, אבל במצא שנים אפשר דבעי בדיקה כל הבית דכי היכי דחד אתי מעלמא הכי נמי אידך אתי מעלמא, ואם כן הכא גבי עכבר הוי אומר כיון דפירורין אתו מעלמא הכי נמי הככר, קא משמע לן דלא.

ואפשר עוד לומר כשנדייק בדברי רבינו ז"ל שכתב ואם מצא אותה הפת שנטלה העכבר ונכנס אין צריך בדיקה דלמה ליה להאריך כל כך בלשונו לא הוה לי' למימר אלא ואם מצא פת אין צריך בדיקה,

אלא כוונת דבריו כך היא: דדוקא כשמצא אותה הפת שנטלה העכבר ונכנס שמכירה אז הוא דאין צריך בדיקה, דאף על גב דפירורין אתו מעלמא ליכא למיחש דילמא איכא פת אחר דאתי מעלמא, מאחר דלא ידעינן אם נכנס פת אחר לבית זה שהרי הפת שנטל העכבר כבר מצא אותו.

אבל אם לא מצא אותו הפת עצמו שנטל העכבר אף שמצא פת שלם צריך בדיקה ולא אמרינן זה שאבד זהו שנמצא כיון דעל כרחק איכא חד דאתי מעלמא דהיינו פירורין ואשמעינן הכא חילוק זה דבין מצא אחד למצא שנים". ע"כ.

והנה כתב כאן רבינו "עכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו ונכנס אחריו ומצא פירורין אפילו מצא כדי כל הככר צריך לחזור ולבדוק כל הבית", וכן הוא לשון רבא "צריך בדיקה".

ובפשטות הכוונה שהגם שמצא כדי כל הככר שנכנס, אף על פי כן אין לתלות שזהו מה שהכניס העכבר כיון שאין דרכו של עכבר לפרר. ומאחר שידענו שנכנס עכבר לכאן אם ככר ועדיין לא מצא הככר ממילא צריך לחפש אחריו. וכן מבואר בדברי רש"י.

אך לפי מה שנתבאר נמצא שיש כאן חיוב מיוחד לבדוק כל הבית מחמת שראינו שיש כאן פירורים הרי שעוד ככר נכנס לבית. ואם כן, אפילו אם נמצא ככר שלם אי אפשר לתלות שזה מהעכבר אלא חייב לבדוק את כל הבית דווקא. ולכן דווקא אם מכיר בטביעות עין את הככר אזי יודע שמצא מה שהכניס העכבר.

ובתוספת ביאור: במקרה שעל ובדק ואשכח שם ידענו שהבית בדוק וידענו שנכנס ככר א' לבית ועל כרחק אין חיוב לבדוק את כל הבית רק החיוב למצוא ככר א'. שהרי אנו יודעים שיש רק ככר א' בבית זה. מה שאין כן כאן, שאנו יודעים שיש חמץ שנכנס לכאן בלתי ידיעתנו – אם כן לא יועיל שימצא אפילו כמה ככרות, דאין אנו יודעים כמה חמץ נכנס לכאן ואין ברירה רק לבדוק כל הבית.

אחריו ובדק ולא מצא כלום או שבדק ומצא ככר, או שהיו תשעה צבורין של מצה ואחד של חמץ ופירש ככר מהן ואין ידוע אם חמץ אם מצה ובא עכבר ונטל הככר שפירש ונכנס לבית בדוק בכל אלו אינו צריך לבדוק פעם שניה שאין כאן קבוע".

והנה הב"ח (שם) כתב: "לשון הרמב"ם (פרק ב הלכה ח) בעכבר שנכנס ומצא פירורין אין אומרים עכבר אכל אותה פת במקום הזה והרי הפירורין, אלא חוששין שמא הניח בחורין או בחלון ואלו הפירורין שם היו ולפיכך חוזר ובודק אם לא מצא כלום הרי זה בודק כל הבית ואם מצא אותה הפת שנטלה העכבר ונכנס אינו צריך בדיקה.

וקשה שזה דבר פשוט כיון שמכירו למה יבדוק יותר ולא היה צריך לכתבו ותו קשה דאפילו אינו מכיר אותה פת אם מצא ככר תלינן לקולא שזה שהכניס העכבר הוא שנמצא כמו שכתב הרמב"ם גופיה באותו פרק דין י"א.

אלא נראה (דבחמור) [דבחסר] ממנו קצת איירי ואפילו הכי אין צריך בדיקה דתלינן דהעכבר אכל מקצתו ואלו פירורין נשארו ולא דמי למצא פירורין כדי כל הככר דכיון שאינו מכירן כל עיקר אימא מעלמא קא אתו וק"ל".

והנה גם פירוש זה נפסקה בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן סעיף ד' וז"ל: "ואם נכנס אחריו (לאותו חדר) ומצא ככר ומכיר בטביעת עין שזהו הככר שנטל אף על פי שנחסר ממנו קצת אנו תולין שהעכבר אכל קצתו ואין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטל".

ונמצא שנפסק להלכה שתי הלכות שיוצאים משתי פירושים בדברי הרמב"ם אלו. ולכאורה זה קצת פלא כיון שהם פירושים סותרים למעיין. ונראה שהגם שיש סתירה איך לפרש דברי הרמב"ם, סוף סוף יש כאן דין שחידש הב"ח ויש דין שחידש המשנה למלך, ושתי הדינים מצד עצמם אינם סותרים, על כן אפשר לפסוק שתייהם. ויש לעיין אם יש בזה כללים.



חזקת היתר וחזקת הגוף בבדיקת חמץ

הרב יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א¹
ר"מ בישיבתנו הק'

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (ט, ב): "תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ, ואתא עכבר ושקל, ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל – היינו תשע חנויות".

ופירש רש"י (ד"ה "ואתא עכבר ושקל"): "ונכנס לבית בפנינו, ולא ידעינן אי חמץ שקל וכיון דחזינא צריכין אנו לבדוק, או דילמא מצה שקל".

והקשו עליו התוספות (ד"ה "היינו תשע חנויות"). א: "לא נהירא לר"י, דהיכי מייתי ראי' מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא?" אך על זה תירצו: "דאיירי כגון שלא ביטל", ובמילא הבדיקה היא מדאורייתא.

ב: ועוד קשה, דגבי תשע חנויות ליכא חזקת היתר, אבל הכא אוקמא אחזקת בדוק, דהא בבדוק מיירי, דאי לאו הכי – פשיטא דבעי בדיקה?"

ומסדר קושייתם רואים ברור, שהקושיא השנייה היא גם אם איירי בדאורייתא, יש כאן חזקת בדוק.

אבל בתוס' שאנץ הביאו את פירוש רש"י, והקשו את ב' הקושיות הנ"ל זה אחר זה, ותירצו דמיירי בדאורייתא כשלא ביטל; והיינו דכיון דהוי דאורייתא לא מוקמינן אחזקת היתר. ויש לעיין בטעם מחלוקת התוס' עם התוס' שאנץ אם בדאורייתא יש חזקת היתר אם לאו.

ובתוס' רבינו פרץ הביא רק את הקושיא הראשונה מספיקא דרבנן לקולא, ולא הביא כלל את הקושיא הב' שיש חזקת בדוק, וגם בזה יש לעיין בטעם הדבר.

והנה רש"י שכתב כאן רק כלפי ט' חנויות ש"ספק איסור לחומרא", ולא טרח לבאר כלום כלפי חמץ, משמע דס"ל שזהו ממש אותו הדבר ודומים לגמרי, וגם לא חילק בין אם ביטל שזה דרבנן, או שלא ביטל שזה דאורייתא. ואם כן בפשטות משמע, שבחמץ לא

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"י א' התמימים.

מעמידים אף פעם על החזקה, או ליתר דיוק: שאין בחמץ חזקת היתר כלל, כשם שבט' חנויות אין חזקת היתר.

וכן חזינן בספיקות הבאים, שלרש"י כולם הם לקולא, שלא הזכיר אף פעם שזה מצד שבדרבנן אנו מעמידים על החזקה, כמו שמצינו בשאר ראשונים, אלא כתב שבדרבנן תלינן לקולא, ומשמע כנ"ל שאין כל מקום לדון מצד החזקת בדוק, ויש לעיין מדוע.

ועכ"פ נמצא ששלוש שיטות בדבר:

שיטת רש"י: שאין כלל חזקת בדוק על הבית, בין בדרבנן בין בדאורייתא. שיטת התוספות שאנץ: שבדאורייתא אין חזקת בדוק, אבל בדרבנן יש חזקה. ושיטת התוס': שבין בדרבנן בין בדאורייתא יש חזקה, (וראה כת"י על התוס' שלנו שגרסו כשיטת התוספות שאנץ, אבל נראה שזה מטעם אחר ויבואר לקמן בע"ה).

ואם כן יש להבין טעם ושורש מחלוקתם.

ב.

ביאור הענין על פי מחלוקת הראשונים בגדר "אין חזקתו בדוק" לפני הבדיקה ו"חזקתו בדוק" לאחריה

ונראה לבאר קודם סברת מחלוקת רש"י ותוס' שאנץ, שבדאורייתא לשניהם אין כל חזקת היתר, ורק בדרבנן פליגי.

והביאור בזה: דהנה לעיל (בדף ד) מצינו מחלוקת בין המהר"ם חלאוה לבית יוסף, אם בית במשך השנה יש בו "חזקת שאינו בדוק", או לא. דהמהר"ם חלאוה כתב שם בפשיטות, לגבי הבעיא אם בית בארבעה עשר הוא בחזקת בדוק או לא, "דודאי ליכא מאן דאמר דבית בי"ד להוי בחזקת שאינו בדוק, אלא דמיבעי ליה אי חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק", אבל הבית יוסף (סימן תל"ז סעיף קטן ב) כתב בפשיטות להיפך, ד"בית כל השנה (לפני בדיקתו), בחזקת שאינו בדוק הוא".

וביאור סברת מחלוקתם היא, שנחלקו האם דין הבדיקה שתקנו חכמים, הוא דין על הבית שהבית צריך להיבדק, או שהוא דין על האדם שהוא צריך להוציא את כל החמץ מרשותו. שאם זה דין על הבית, אזי נראה כשיטת הבית יוסף, דודאי כל זמן שלא בדק הבית, כיון שלא נתקיים בו הדין שצריך להיבדק, הוי בחזקת שאינו בדוק.

אך אם זה דין על האדם, נמצא שהבית הוא כשר גם לפני שבדק, ואין עליו כל דין, אלא על האדם, ולכן לא שייך לומר שהבית לפני בדיקתו הוא בחזקת שאינו בדוק, וזוהי סברת המהר"ם חלאוה².

ונראה, שע"ד מחלוקת המהר"ם חלאוה והבית יוסף בנוגע לחזקת הבית כל השנה, יש לדון גם לאחרי שבדק את הבית, אם הבית קיבל דין של "חזקת בדוק". ונראה שזה תלוי במחלוקתם הקודמת, שלפי הבית יוסף ודאי שכן, שהרי אם הבית לפני בדיקתו נקרא ב"חזקת שאינו בדוק", ואם כן, הדרך לתקנו הוא ע"י קיום מצוות חכמים שבדק את הבית, אזי כשם שבפעולה זו הוא מוריד את ה"חזקת שאינו בדוק", כך גם עושה את הבית עתה לחזקתו בדוק.

ועד"ז נראה להיפך בשיטת המהר"ם חלאוה, (שאינן חזקת שאינו בדוק לפני הבדיקה, כי אין כל דינים על הבית, אם כן) גם אחרי שבדק את הבית, מסתבר שג"כ לא שייך לומר שהבית בחזקת בדוק, כיון שאין כל דינים על הבית, רק על האדם.

יוצא יש לנו מחלוקת הראשונים אם בית לאחר בדיקתו הוא בגדר של "חזקת בדוק", או לא. ונראה אפוא שזהו ג"כ יסוד המחלוקת של רש"י ותוס' שאנץ אם בדברנו אמרין חזקת בדוק, או לא. ששיטת רש"י בזה, היא כ מהר"ם חלאוה, ותוס' שאנץ כבית יוסף.

והיינו שבדאורייתא שניהם מודים שאין חזקה, משום שבדאורייתא ודאי שלכו"ע הדין הוא על האדם, שלא יהיה לו חמץ וכפשטות הכתוב "לא יראה לך", ולכן לא שייך כל חזקה על הבית, כי אין דינים על הבית.

וע"ד הגמרא בדף ו, ב "הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא, אי נימא משום פירורין, הא לא חשיבי", דלכאורה, איך היתה לגמ' הוה אמינא שיתחייב בכל יראה בפירורים, הרי הם פחות מכזית? והביאור בזה, משום שה"בל יראה" הוא דין על האדם ולא על הבית, ולכן האבן הבוחן אם יש כזית המחייב, הוא לא בחישוב כל חתיכה בפני עצמה, אלא בצירוף כל החתיכות שברשותו, שאם בצירוף כולם יש כזית אזי לאדם יש כזית חמץ ועובר בכל יראה. ואינו נוגע מה שבבית הם מחולקים לחתיכות פחותות מכזית, דאם הדין היה על הבית, היה מובן שא"א לצרף חתיכה שבחדר זה עם חתיכה שבחדר אחר, אך כיון שהבל יראה הוא דין ואיסור על האדם, אם כן הבוחן הוא, מה יש לו ברשותו, והרי יש לו כזית, ולכן הטעם היחידי

(2) ועיין באדמו"ר הזקן הלכות נידה שכתב "שלא ניתנה תורה לעצים ולאבנים", בקשר לבית כלפי בדיקת חמץ, בב' בתים בדוקים ונכנס עכבר עם חמץ לאחד מהם, שהשאלה היא על האדם שבא לישראל מה לעשות, ע"ש.

שלפועל אינו עובר בכל יראה על פירורים, הוא רק כמו שתירצה הגמ', דלא חשיבי ובטלים מאליהם.

אך כ"ז הוא רק בכל יראה דאורייתא. אך בבדיקה דרבנן, בזה פליגי רש"י ותוס' שאנין אם הדין והחיוב הוא על האדם (כבדאורייתא), או שבדרבנן זה כן חיוב על הבית.

ונראה לבאר יסוד ושורש מחלוקתם, דאולי לשיטתייהו בגדר מהות תקנת הבדיקה, דרש"י (ב, א) ס"ל שהבדיקה היא כדי שלא יעבור על בל יראה ובל ימצא. וביארנו זאת ע"פ מה שכתב אדמו"ר הזקן כמה פעמים, שאע"פ שהבדיקה היא דרבנן, (דמדאורייתא בביטול סגי, מ"מ כשבאו חכמים ותיקנו שצריך לבדוק), לא היתה זאת סתם תקנה מחודשת, אלא שתקנו שלא לסמוך על הביטול שנתנה תורה, רק על הבדיקה, והיינו שחכמים רק שינו את המצב שנתנה התורה שיש ב' אפשרויות להיפטר מבל יראה, והשאירו רק את הבדיקה, כאפשרות היחידה להיפטר מבל יראה. ולכן, מי שביטל ולא בדק - אי"ז סתם שעבר על תקנת חכמים, אלא שעבר על בל יראה מדברי סופרים, כי התקנה היתה שרק ע"י הבדיקה ינצל מבל יראה.

ולפ"ז מובן, שלשיטת רש"י גם התקנה של חכמים היא באותו גדר של דאורייתא, דהם השאירו את הבדיקה של דאורייתא, ופשוט אפוא שאין בזה דין על הבית אלא על האדם, ולכך ס"ל לרש"י שאין חזקה על הבית.

אבל התוס' דס"ל שזהו תקנה חדשה שתקנו חכמים כדי שלא יבוא לאוכלו, ס"ל שזה היה גדר התקנה, שלא יגור אדם בבית שיש חמץ (אף שביטלו), שמא יבוא לאוכלו, אלא יבדוק וינקה את הבית, ואם כן פשוט זה דין על הבית.

[ולכן מצינו שאם יצא ל' יום לפני פסח מביתו ואין בדעתו לחזור, אי"צ לבדוק, כי אי"ז דין על האדם אלא על הבית, וכיון שאין בדעתו לחזור, פטור מלבדוק.

ויש להביא ראי' לזה מדברי הרא"ש, שכתב שאין מברכים שהחיינו על בדיקת חמץ, אלא סמכין על מה שמברכים שהחיינו בליל החג, ע"ד שמצינו שאין מברכים שהחיינו על איגוד הלולב, אלא אנו סומכים אותו על שהחיינו שאומרים בנטילת הלולב, והקשה הפרי חדש שאינם דומים זה להזו, דבלולב כל עשיית הלולב היא בשביל הנטילה ולא נגמרה מצוותה עד לנטילה וסמוכים הם, אבל בדיקת חמץ היא עד חצות של י"ד, והשהחיינו הוא רק בלילה, ואינם סמוכים?

והביאור בזה הוא, שהרא"ש ס"ל שהבדיקה היא תקנה חדשה שזהו תוכן דבריו שם, ולכן זהו דין על הבית (שצריך שיהיה לו בית כשר לפסח), ולכן זה דין בכל רגע בחג, שיכול לדור בחג רק בבית כשר. אבל הפרי חדש הבין שזה דין על האדם, להתנקות מהחמץ (היינו

שזה דין שלילי), וזה עד חצות ואח"כ כבר אזלא המצוה, אבל הרא"ש סובר שזה דין חיובי על הבית, שיהיה בית נקי וכשר לפסח, לכן עיקר הביטוי לזה הוא בפסח].

ולכן מובנת שיטת התוס' שאנץ בפשטות, שחילק בין דין הבדיקה של דרבנן שזה על הבית, ולכך יש חזקת בדוק, לבין דין הבדיקה דאורייתא שזה דין על האדם, ולא יועיל החזקה של הבית.

ג.

ביאור שיטת התוספות, ויישוב שיטת רש"י והתוספות שאנץ

והנה שיטת התוס' היא שגם בדאורייתא יש חזקת בדוק כנ"ל. ולפי כל מה שנתבאר, צריך ביאור בכוונתם, איך שייך בדאורייתא חזקת בדוק; הרי לכאורה ודאי שבדאורייתא זה דין על האדם?

ונראה, שמדובר כאן בשני מיני חזקות: א. "חזקת היתר". ב. "חזקת הגוף". היינו, חזקת היתר הוא חזקה דמעיקרא, כלומר, שכיון שעד עתה היה הדבר בהיתרו, גם עתה נמשיך להחזיקו בהיתרו ונדחה את הספק, ובחזקת היתר דננו בכל הנ"ל, שאם אין כל דין על הבית, לא שייך לומר שלבית יש חזקת היתר שאומר להמשיך בהיתרו, שהרי אין עליו כל דין, ומה שייך בו חזקת היתר, ונראה ודאי שגם התוס' מודים בזה, שבדאורייתא אין כל מקום לדון על חזקת היתר, כיון שבדאורייתא אין כל דין על הבית, לכן לא שייך בזה חזקת היתר.

אך בודאי כוונת התוס' (שבדאורייתא יש חזקת בדוק) הוא לחזקת הגוף, שהרי במציאות כך היה גוף הבית – עד הספק – במציאות של בדוק, אם כן מצד חזקת הגוף רוצים אנו להתירו ולהמשיך במציאות זה שהבית הוא בדוק, ובמילא אין צורך בבדיקה. היינו שהחילוק הוא, שחזקת היתר היא חזקה הלכתית, שאומרת להמשיך בהיתר שהיה עד עתה, וזה לא שייך בדאורייתא, כיון שאין דינים על הבית, אז לא שייך שהבית יאמר להמשיך בהיתרו. אבל חזקת הגוף הוא חזקה מציאותית, והוא כלל אינו אומר להמשיך בהיתרו, אלא לקבוע את המציאות עתה, ובמילא לקבוע עתה היתר שאין צורך לבדוק, כיון שבמציאות היה נקי מחמץ עד עתה, וזה ס"ל לתוס' שיש גם בדאורייתא.

אך אם כן, צריך ביאור מדוע סוברים רש"י ותוס' שאנץ בזה, שאין כאן חזקת הגוף?

ונראה הביאור בזה, שרש"י ס"ל שאין כאן חזקת הגוף, משום שהוא נוצר ע"י מעשה. והיינו שרק חזקת הגוף שבא בתולדה, כבתולה שיש לה חזקת הגוף, או מה שראינו לעיל מהרשב"א שהפירות יש להם חזקת הגוף שאינם מעושרים, כי כך הם בתולדה מהרגע שנולדו, וכיו"ב. אבל הכא חזקת הגוף נוצר ממעשיו שבדק את הבית, סובר רש"י שאין בכוחו לפשוט עתה את הספק החדש שנוצר בכניסת העכבר ולומר שזה מצה, דאין ברור

בוודאות שגוף הבית במציאות הוא בדוק, (דאפשר שלא בדק כדבעי, או שלא מצא הכל), כדי לדחות ספק זה, ולכן אין כאן חזקת הגוף.

אבל חזקת היתר סובר התוס' שאנן שיש כן בדברנן אע"פ שזה בא ע"י מעשיו, משום שבזה לא נוגע אם בא ע"י מעשיו או לא, אלא עניינו הוא (כנ"ל), שממשיך בהיתרו, עד שיוודע להיפך בוודאות. אבל אם זה ספק, הוא דוחהו. ואם כן, עד שנכנס העכבר היה כאן היתר בפועל, במילא יש חזקת היתר שאומר להמשיך עם ההיתר.

והדברים מדויקים בלשון הראשונים: דהנה התוס' שאנן בקושייתם שיש כאן חזקה בדברנן, כתבו שיש "חזקת היתר" שהבית בדוק. אבל התוס' כשהקשו שגם בדאורייתא יש חזקה, (שינו ממה שכתבו כלפי ט' חנויות שיש חזקת היתר, ו) כתבו רק שיש כאן "חזקת בדוק", והיינו שכוונתם לחזקת הגוף ולא לחזקת היתר.

ד.

רש"י ותוספות לשיטתייהו בסוגיא ד"רוב"

וימתק יסוד זה דפליגי רש"י ותוס' (אם חזקת הגוף שנוצר ע"י מעשה בכוחו לדחות את הספק), עם מחלוקת רש"י ותוס' לעיל בסוגיא של אין ספק מוציא מידי ודאי, שהתוס' למדו שם שהדיון היה על ספק הרגיל שהוא קרוב לודאי, ולא על רוב, שודאי שמוציא. אבל רש"י ביאר הסוגיא שם שכן מדובר ברוב, וביאר ה"בינת אדם", דרש"י סובר שכיון שמדובר ברוב שע"י מעשה - אין בכוחו להוציא מידי ודאי. ולפ"ז יוצא, שהתוס' שביארו שם שהסוגיא מדברת רק בספק הרגיל ולא ברוב, ס"ל שגם רוב התלוי במעשה מוציא מידי ודאי.

ואם כן, עד"ז אולי הכא לשיטתייהו בחזקת הגוף, שלרש"י אין החזקת הגוף שע"י מעשה יכולה לפשוט הספק של העכבר, והתוס' סוברים שגם חזקת הגוף שע"י מעשה מועילה.

[ולפי כל הנ"ל נראה, שמה שהביאו כת"י בתוס' שלנו, אי"ז כתוס' שאנן, אלא כוונה אחרת יש בזה, דמלשון הכת"י נראה, שיש חזקה גם בדאורייתא, רק שלא מוקמינן אחזקה, כיון שאפשר לברר].

ה.

ביאור שיטת התוספות רבינו פרץ

והנה בנוגע למה שהתוס' רבינו פרץ הקשה על רש"י שבט' חנויות זה דאורייתא, מה שאין כן בבדיקה דרבנן, וע"ז תירץ כתוס' שמייירי שלא ביטל והוי דאורייתא, ולא המשיך יותר כתוס' שהקשו שיש חזקת בדוק וכו'.

ולפי כל מה שנתבאר לעיל (ולהלן בשיטתו), הדברים מדוייקים, דשיטת התוס' רבינו פרץ היא כתוס' שאנץ, שהבית יש בו רק חזקת היתר, משום שדבר שבא ע"י מעשה אין לו חזקת הגוף, דמי יימר שבדק היטב, באופן שנוכל לומר שהגוף כשר כמו חזקת הגוף של בתולה וכיו"ב, ולכך בדאורייתא אין כלל חזקה, דאין הדין על הבית.

1.

האם מגו שמכניסין חמץ ובדק דומה למגו שאין מכניסין חמץ מלכתחילה ועפ"ז ניתן לבאר את מחלוקת התוס' ותוס' רבינו פרץ לעיל בדף ט, א על המשנה "אין חוששין שמא גררה חולדה", דלשיטתייהו אזלי:

דהנה הקשו התוס' שם, מדוע הוצרכה המשנה ללמדנו שאין חוששין שמא גררה חולדה וכו', הרי כבר למדנו במשנה הראשונה, שכל מקום שאין (כנ"א) מכניסין חמץ אי"צ בדיקה, הרי שאנו לא חוששין לחולדה, ולכאורה צ"ב מהי הקושי, הרי ברישא מדובר במקומות שאין מכניסין חמץ בעצם, ואם כן הו"ל חזקת הגוף, אבל במשנה בדף ט' איירי במקום שיש חמץ אך בדק כדפרש"י, ששם אין חזקת הגוף.

אך לפי הנ"ל אתי שפיר, דס"ל לתוס' שע"י מעשה הבדיקה נהיה הבית בחזקת הגוף שאין שם חמץ, והר"ז בדיוק כמקומות שאין מכניסין חמץ מלכתחילה, שאין כל חילוק ביניהם, ולכך השווה התוס' בין הדינים, והקשו מדוע חזרה המשנה על דין זה עוה"פ, (וע"ש מה שהוצרכו לתרץ בזה).

אבל תוס' רבינו פרץ שם לא הקשה את קושיית התוס', דאזיל לשיטתו, כיון שמהרישא לא שמעינן הסיפא. היינו שברישא השמיעה המשנה דין אחד, שבמקומות שאין מכניסין חמץ אי"צ בדיקה וסמכו על חזקת הגוף, ולפיכך מפני החזקה גם לא חוששין לעכבר וחולדה לעורר ספק נגד החזקה.

אבל (בסיפא), מקומות שמכניסין חמץ רק שבדק, מי אומר שלא חוששין שם לחולדה, דאין בכוח החזקת היתר למנוע החשש, ובפרט לפי מש"כ התוס' שם (ד"ה "כדי") דהמשנה איירי כשלא ביטל, והשאלה היא בדאורייתא, ולכן אין כאן כלל חזקת היתר, כנ"ל, ועוד שאם אכן היינו חוששין לחולדה שגוררת חמץ, אם כן אף פעם לא נוצר עדיין חזקת היתר, שהרי ברגע בדיקתו אנו כבר חוששין שהחולדה גררה לשם חמץ. ולכן הוצרכה משנתנו ללמדנו, שמ"מ אין חוששין, כיון שאין לדבר סוף.



ג' שיטות הראשונים וחידושו של אדמו"ר הזקן בענין חרכו קודם זמנו ותוך זמנו

הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א¹
ר"מ בישיבתנו הק'

א.

הצעת הסוגיא והקושיות בה

איתא במתני' (כא, א): "כל שעה שמותר לאכול . . ומותר בהנאה", והסבירה הגמרא (כא, ב) "שחרכו קודם זמנו, וקא משמע לן כדרבא, דאמר רבא חרכו קודם זמנו – מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו". ומשמע שדוקא אם חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אך אם חרכו לאחר זמנו אסור בהנאה².

וצריך להבין, מדוע בחרו קודם זמנו הוא מותר בהנאה [שבפשוט אי"ז מן הטעם שכל הנשרפין אפרן מותר כי נעשית מצותו (מלבד זאת דמיירי אף לחכמים שאין מצוותו בשריפה דוקא והוי בכלל הנקברין דאפרן אסור (וכמ"ש התוספות בד"ה "בהדי") הרי כאן עדיין לא נעשית מצותו כי לא נעשה לאפר אלא רק בחריכה בעלמא וכפשוט לשון הגמרא "חרכו", וכפי שכתב רש"י: "שחרכו באור יפה שבטל טעמו ומראיתו" והתוספות כתבו "כגון שנפסל מלאכול לכלב" אך מכל מקום החמץ לא הפך לאפר, ומדוע הותר בהנאה?].

וצריך לומר, שברגע שבטל טעמו ומראיתו – הרי יצא מתורת אוכל ואין עליו שם לחם כלל, ובמילא אינו חמץ ולא חלים עליו שום דיני חמץ, וכמו שכתב המהר"ם חלאווה: "שחרכו עד שהוציאו מתורת לחם". ובמאירי כתב "שיצא מתורת אוכל".

אך לפי"ז צריך ביאור מדוע בחרו לאחר זמנו אסור בהנאה והרי אין כאן לחם כלל ואין כאן חמץ ומאיזה טעם יאסר בהנאה ואם נאמר שמכל מקום אינו ממש כאפר ויש עליו (קצת) תורת חמץ הרי יקשה מדוע בחרו קודם זמנו כן מותר בהנאה.

ב.

שיטות הראשונים

והנה מצינו בזה ג' שיטות:

שיטה א: בספר אמרי בינה (סימן ח) הביא בשם ספר המנהיג שהאיסור בחרו בתוך זמנו הוא מדרבנן, והוא קנס שקנסו אותו על שהשהה חמצו בפסח ולדבריו מובן בפשוטות

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. נכתב ע"א' התמימים.

(2) וכפי שמסביר המהר"ם חלאווה שלכן נאמר במשנה החידוש על היתר הנאה בחרו בהמשך לקודם זמנו ולא בעבר זמנו שאז הוא הרי החידוש שמותר בהנאה כדי לומר שכדי להתיר בהנאה ע"י חריכה צריך לחרוך קודם זמנו

שבאמת מעיקר הדין גם בחרכו בפסח אין בו איסור כלל משום שיצא מתורת לחם, והוא רק קנס דרבנן.

ואף שלא נרמז כלל בדברי הגמרא שיש כאן קנס חדש שקנסו חכמים על שהשהה חמצו, הרי י"ל שאין זו גזירה חדשה אלא הוא בכלל מה שכל חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה שאליבא דר"ש (וכך היא ההלכה) שהוא רק קנס חכמים על שעבר והשהה חמצו בפסח. וצריך לומר, שקנס זה אינו מתחיל בסיום שבעת ימי הפסח, אלא כבר בתחילתו; שהרי כבר ברגע הראשון הוא עבר על איסור דאורייתא, ובמילא כבר חל על החמץ דין איסור הנאה בקנס דרבנן, וממילא גם כשחרכו וכבר אין עליו איסור הנאה דאורייתא – הרי חל עליו איסור הנאה דרבנן, והיינו שיש כאן גזירה אחת של חכמים: שברגע שהשהה את החמץ מעט כבר נאסר עליו בהנאה לעולם, אלא שבשבעת ימי החג הרי הוא אסור בהנאה מדאורייתא.

ולכן יש שתי השלכות לגזרת חכמים: א. בחג עצמו באם חרכו. ב. לאחר החג שבשני המקרים אינו אסור בהנאה מדאורייתא ואסור רק מצד הקנס של חכמים.

ועפ"ז יש להוכיח מדברי המנהיג בנוגע למחלוקת שנחלקו הפרי מגדים (אשל אברהם סימן תמח סעיף קטן ב) והמקור חיים (סי תמב סעיף קטן ג) האם קנס זה שקנסו חכמים את המשהה חמצו בפסח הוא רק כאשר עבר על "בל יראה ובל ימצא", או גם כאשר עבר על תשביתו בלבד, היינו כשהשהה חמצו בערב הפסח (לשיטת הראשונים שאינו עובר על "בל יראה ובל ימצא" בערב פסח) דהפרי מגדים כתב דמכל מקום קנסו כיון דעבר על איסור דאורייתא, והמקור חיים כתב שקנסוהו רק כשעבר על "בל יראה ובל ימצא" החמור ולא על העשה דתשביתו³

ולפי דברי המנהיג אפשר להוכיח מסוגיין, שהרי הפירוש "חרכו קודם זמנו" ודאי הכוונה היא ללפני זמן תחילת האיסור בכלל, דהיינו בערב פסח קודם חצות (וכפי שמשמע מכל המשך הדברים במשנה ובגמרא). ואם כן, חרכו לאחר זמנו שאסור בהנאה הוא אפילו בערב פסח, שהרי אז נאסר מצד תשביתו, ולפי המנהיג סיבת האיסור הוא כי השהה את חמצו שלכן קנסוהו באותו קנס כמו בחמץ שעבר עליו הפסח, ואם כן מוכח שגם בעובר על תשביתו קנסוהו חכמים שאסור בהנאה לאחר הפסח.

ויתירה מזו; לפי המנהיג יש להוכיח מסוגיין שגם בעובר איסור דרבנן בהשהיית חמץ – גם אותו קנסו שחמצו יהי' אסור לאחר הפסח, שהרי חרכו קודם זמנו בפשטות מיירי לפני שעה שישית כנ"ל, שהרי "עבר זמנו אסור בהנאתו" מסבירה הגמרא שהכוונה לשעה שישית דרבנן, ואם כן משמע שבחרכו בשעה שישית כבר יהי' אסור בהנאה, ולפי המנהיג זהו בגלל הקנס על שהשהה חמצו. ויוצא כאן חידוש, שגם על שעבר על איסור דרבנן

3 ונפקא מינה בגר שמת בע"פ לאחר חצות היום וזכו ישראל בחמצו לאחר הפסח, דלפי הפרי מגדים הרי זה אסור בהנאה אך לפי המקור חיים מותר. ודו"ק.

קנסוהו⁴. (ולפי"ז אינו מובן מה שהפוסקים מתווכחים האם גם באיסור עשה דתשביתו קנסו חכמים כאשר גם באיסור דרבנן הם קנסו (אך כמובן ש"ל שהם לא למדו בסוגיין כהמנהיג וכדלקמן)).

ואפשר להוכיח מהמנהיג גם בעוד מחלוקת דנחלקו הראשונים: האם גזרו חכמים איסור שהייה בשעה שישית? דמרש"י (במתני' יא, ב) משמע שגזרו רק איסור אכילה והנאה ולא שהייה, ואילו בעל המאור (בדף ג בדפי הרי"ף) כתב שגזרו גם איסור שהי' בשעה .

ומדברי המנהיג בסוגיין מוכח כבעל המאור, שהרי אם אין איסור שהי' בשעה שישית הרי (אף שיש איסור אכילה והנאה, מכל מקום) אין שום סיבה לאסור עליו את החמץ לאחר שחרכו, שהרי לא עבר על שום איסור (אף לא דרבנן), והרי איסור האכילה וההנאה שהי' עליו כבר פג ברגע שהחמץ נחרך ויצא מתורת חמץ, ומוכח שיש איסור שהי' בשעה שישית.

אך שיטת המנהיג היא שיטת יחיד ובכל הראשונים האחרים בסוגיין לא נזכר כלל ענין הקנס, ומשמע בפשטות מתוך דבריהם, שבחרכו בתוך זמנו נשאר עליו איסור ההנאה דאורייתא. ואם כן צריך להבין כנ"ל מדוע אסור בהנאה, והרי ע"י החריכה יצא מתורת לחם, ומה נפקא מינה אם חרכו לפני זמנו או לאחר זמנו?

שיטה ב: המהר"ם חלאווה כתב בביאור הדברים "אבל לאחר זמנו, כיון דנאסר פעם אחת משום חמץ לעולם אסור; דנמצא זה נהנה ממה שנאסר עליו". ובפשטות כוונתו היא שאע"פ שעכשיו כבר אין הנחרך חמץ כלל ומצד מצבו עכשיו הרי הוא מותר בהנאה, מכל מקום, מאחר שהאפשרות שלו להנות מחמץ חרוך זה נגרמה ע"י החמץ שהי' קודם לפני שנחרך – הרי נמצא שכשנהנה מהחרוך הרי הוא נהנה מהחמץ הטוב שהי' קודם. ועל דרך הדין שגידולי איסורי הנאה אסורים, שעל אף שהחפץ האסור בהנאה אינו קיים כלל וצמח דבר חדש, מכל מקום, הוא אסור בהנאה מכיון שאפשרות ההנאה באה ע"י חפץ האיסור שנזרע והביא אותו להנאתו זו מהצומח, וכ"ש בענייננו דמיירי באותו חפץ עצמו אלא שבטלה ממנו מציאותו הקודמת כחמץ – הרי ודאי שכשנהנה ממנו עכשיו הרי הנאה זו נגרמת "ממה שנאסר עליו".

אך לפי דבריו צריך להבין, מדוע אם חרכו קודם הפסח הוא מותר בהנאה, והרי מכל מקום הוא נהנה עכשיו מהחמץ (שהי' לפני הפסח)?

וצריך לומר, שמכיון שהחמץ לפני הפסח לא הי' מציאות של איסור, הרי אין בעי' בזה שהוא נהנה בפסח מאותו חמץ, ורק חמץ שנכנס כחמץ ממש לתוך הפסח וכבר חל עליו איסור הנאה – רק בזה הדין הוא שאסור להנות ממנו גם לאחר שכבר יצא מתורת חמץ.

4) ואין תימה בדבר שקנסוהו על שעבר על דברי רבנן דחכמים רצו לחזק תקנתם ולפיכך קנסו כמו בדאורייתא (ובפרט להגרי"ז בדברי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק א הלכה ט) שהשישית היא הרחבה של הדאורייתא)

ולפי"ז יוצא לנו חידוש גדול בדברי המהר"ם חלאווה, שאדם יכול להנות בפסח מחמץ והאיסור להנות בפסח מחמץ הוא רק מחמץ שכבר חל עליו איסור ההנאה בפסח.

ובמילים אחרות: שלכאורה הדבר תלוי האם איסור ההנאה הוא על החפצא או על הגברא. שאם נאמר שאיסור ההנאה הוא על הגברא, הרי פירוש הדברים הוא שאסור לאדם להנות בפסח מחמץ, ואם כן, גם בחמץ שחרכו קודם זמנו יהי' אסור להנות ממנו בפסח. ולדברי המהר"ם חלאווה צריך לומר, שאיסור ההנאה הוא בחפצא של החמץ, ואם לא הספיק לחול בחפצא של החמץ איסור הנאה בתוך הפסח (כי הוא הפך לחרוך עוד לפני פסח) – הרי לא שייך להטיל על הגברא איסור הנאה בפסח, ומותר לו להנות בפסח מהחמץ שלפני פסח.

שיטה ג: בראשונים אחרים לא משמע כהמהר"ם חלאווה, דהנה המאירי כתב: "כל שחרכו לאחר זמנו אסור בכל הנאה, שמאחר שחל עליו איסור חמץ – אין איסורו נפקע". ומשמע שלמד שאין הפירוש כהמהר"ם חלאווה שהחפץ עצמו עכשיו מותר בהנאה אלא שאסור להנות ממנו כי עי"ז נהנים מהחמץ שהי' לפני החריכה – אלא שמכיון שכבר חל על החמץ איסור הנאה הרי גם לאחר שנחרך נשאר על אותו חפץ איסור הנאה.

וכן מוכח מדברי הריטב"א שכתב שבאם חרך את החמץ בשעה חמישית (לרבי יהודה שהחמץ אז אסור באכילה ומותר בהנאה) – הרי החמץ החרוך יהי' כל הפסח אסור באכילה ומותר בהנאה. (והיינו שאם חרכו ברביעית יהי' מותר אף באכילה ואם חרכו בשישית יהי' אסור אף בהנאה ואם חרכו בחמישית יהי' אסור באכילה ומותר בהנאה, והיינו שהדין שהי' עליו בשעת החריכה נשאר כל הפסח).

ומוכח בדבריו דלא כהמהר"ם חלאווה, שהרי דברי המהר"ם חלאווה שייכים רק בנוגע לאיסור הנאה; שאף שהחמץ עכשיו כבר אינו חמץ, מכל מקום אסור להנות ממנו כי הוא נהנה מהחמץ שהי' קודם (וכולל גם איסור לאכול כי גם זה הנאה מהחמץ שהי' קודם). אך כשהחמץ מותר בהנאה ואסור רק באכילה, הרי מכיון שע"י החריכה כבר אינו חמץ – הרי איסור האכילה אינו שייך יותר כי הוא שייך כמובן רק כשאוכל חפץ שהוא עצמו חמץ ולא חפץ שרק קודם הי' חמץ. וזה שייך לומר רק בנוגע להנאה, שכשנהנים מחפץ שקודם הי' חמץ הוא בכלל איסור ההנאה. ואם כן, איך שייך לומר שכשחרכו בשעה חמישית יישאר עליו איסור האכילה כל הפסח? ומוכח שלמד בסברת האיסור שהאיסור שכבר חל על החפץ נשאר עליו כל הפסח.

ובסברת הדבר: כיון שכבר חל על החפץ איסור הנאה – הוא נשאר גם לאחר שחרכו, שהרי הדבר תמוה: שמכיון שהתורה אסרה רק חמץ, הרי החפץ אינו חמץ יותר, ומדוע שיאסר? וצריך לומר, שברגע שהתורה אסרה חפץ מסויים בהנאה, הרי אין האיסור חל רק על תוארו זה שגורם לו את איסור ההנאה – אלא מחמת תוארו זה חל האיסור בעצם החפץ, והיינו, שעצם מציאות החפץ הופכת למציאות של איסור, ולכן גם לאחר שירד מהחפץ תוארו שגורם לו את האיסור עדיין הוא נשאר חפץ אסור. וכך גם בחמץ, שעל אף שחמץ

שנחרך איננו בגדר חמץ יותר, ולכן באם חרכו לפני פסח לא יחול עליו איסור חמץ כלל, מכל מקום, באם כבר חל עליו איסור חמץ – הרי האיסור חדר לעצם מציאות החפץ, וגם לאחר שחרכו וכבר אין עליו תואר חמץ כלל, מכל מקום נשאר האיסור.

ועל דרך שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חלק טז פרשת וארא ה עמ' 88) בגדר איסור ההנאה של חמץ: "די שייכות פון אכילה ואיסורה מיט'ן דבר הנאכל איז מיט זיין "צורה" ווי ער שטייט אין א ציור גמור (ביז צו זיין ראוי לאכילה) און ניט מיט זיין "חומר" ווי ער איז בפ"ע, מיטן עצם המציאות פון דבר מאכל. די הנאה (ואיסורה) פון א זאך איז פארבונדן (אויך) מיט דעם עצם פון דער זאך"⁵, (וראה שם ביאור הדברים בהרחבה). ולפי"ז מובן יותר מדוע החמץ שנאסר בהנאה, הרי גם לאחר חריכתו שנתבטל ממנו תוארו כלחם הראוי לאכילה – עדיין תקף האיסור, שחדר בעצם הדבר⁶.

(אך ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר קשה להבין את דברי הריטב"א שהרי הריטב"א כותב שגם איסור האכילה ברגע שחל שוב אינו פוקע, והרי לפי דברי כ"ק אדמו"ר איסור האכילה הוא רק איסור חיצוני בתואר והי' צריך לפוג ע"י החריכה? וצריך לומר שהריטב"א למד שגם איסור האכילה (בחמץ) הוא איסור שחל בעצם החפץ).

ולסיכום, יש לנו ג' אופנים איך להסביר את טעם איסור ההנאה בחרכו לאחר זמנו: א. המנהיג – שהוא קנס דרבנן. ב. המהר"ם חלאווה – שהוא משום שנהנה מהחמץ שהי' קודם. ג. המאירי והריטב"א – שאיסור ההנאה (והאכילה) שחל על החמץ נשאר גם לאחר החריכה.

ג.

שיטת אדמו"ר הזקן

הנהגה בשיטת אדמו"ר הזקן בזה (סימן תמב סעיף כא) יש כאן שני חידושים גדולים, הן לדינא והן בטעם הדברים:

א. הנהגה אדמו"ר הזקן כתב (שם, ובסימן תמה סעיף ד בסוגריים), שחמץ שחרכו לאחר זמנו חל עליו חיוב מן התורה לבערו. והיינו, שבתוספת על משמעות הגמרא ודברי הראשונים בסוגיין שהוא אסור בהנאה – הרי חלה עליו גם חובת השבתה. והמקור חיים (סימן תמב סעיף קטן ג) חולק על זה, וסובר שבחרכו כבר אין יותר חיוב תשביתו.

(5) "השייכות של אכילה ואיסורה עם הדבר הנאכל היא בצורתו, איך שהוא בציור גמור (עד להיות ראוי לאכילה) ולא עם ה"חומר" שלו איך שהוא בפני עצמו, עם עצם מציאות של דבר מאכל. הנאה (ואיסורה) של דבר קשורה (גם) עם העצם של הדבר".

(6) ומכל מקום יש כאן חידוש שגם האיסור דרבנן של חמץ גם הוא חודר בעצם החפץ שהרי כבר בשעה שישית באם חרכו נשאר האיסור הנאה לכל הפסח. (וראה בלקוטי שיחות חלק כא עמ' 4-793 ועוד, דנחלקו האחרונים האם איסורי דרבנן הם גם בחפצא. וראה הערה 48 שם שמציין לתניא פרק ח דשם משמע שגם איסורי דרבנן הם בחפצא).

ובפשטות הדבר תלוי בטעם הדין דחרכו לאחר זמנו אסור בהנאה. דלטעם המנהיג שהוא קנס דרבנן הרי הקנס הוא רק שאסור בהנאה, וכמו לאחר הפסח שאין איסור שהי'; וגם להטעם של המהר"ם חלאווה שהאיסור הוא משום שנהנה מהחמץ שהי' קודם, הרי אין שייכת סברא זו כלל לגבי חיוב ההשבתה; ולפי ב' טעמים אלו צריך לומר כהמקור חיים. אך להטעם דהמאירי והריטב"א שהוא שמכיון שכבר חל האיסור שוב אינו פוקע – הרי צריך לומר כאדמו"ר הזקן שכן הוא גם בנוגע לחיוב ההשבתה. ואמנם כך כתב אדמו"ר הזקן (שם) כדברי המאירי, "דכיון שהי' עליהם שעה אחת שם חמץ לאחר זמן איסורו אינו נפקע מהם לעולם". ולכאורה לטעם זה צריך לומר, שלא רק שחיוב התשביתו נשאר, אלא שגם האיסור של "בל יראה ובל ימצא" נשאר עליו גם כשהחמץ כבר חרוך.

ויש למצוא מקור לחידוש אדמו"ר הזקן בדברי הר"ן בפרק שלישי (יד. בדפי הרי"ף ד"ה "מלוגמא"), וז"ל: "פירוש, שנסרחה קודם הפסח. . דהוה לי' כחרכו קודם זמנו שמותר בהנאתו לאחר זמנו. אבל נסרחה בפסח, אם נתחמצה ולבסוף נסרחה חייב בביעור, דכיון דחל עליה איסורא – לא פקע".

וסברא זו דאדמו"ר הזקן תובן היטב ע"פ המבואר בהשיחה דלעיל ששם מבאר כ"ק אדמו"ר שהאיסור ד"בל יראה ובל ימצא" הוא עוד יותר חודר בעצם החפץ מאשר איסור ההנאה. ואם כן מובן, שבאם אפילו איסור ההנאה אינו פוקע ע"י החריכה – הרי כ"ש שהאיסור ד"בל יראה ובל ימצא" והחיוב דתשביתו אינם פוקעים ע"י החריכה.

ב. ועוד חידוש גדול יותר כותב כאן אדמו"ר הזקן. דהנה בפשטות, שבאם חרכו בשעה שישית (שלכו"ע אסור בהנאה בפסח) הרי האיסור יהי' בכל הפסח רק דרבנן, שהרי להריטב"א והמאירי סיבת האיסור הוא כי כבר חל עליו האיסור והאיסור שחל עליו כאשר הוא הי' עדיין חמץ הוא איסור דרבנן ובשעה שהגיע זמן האיסור דאורייתא הוא כבר לא הי' חמץ, ובמילא לא חל עליו כלל האיסור דאורייתא, וגם להמהר"ם חלאווה הרי הנאתו ממה שהי' קודם חמץ הוא חמץ רק דרבנן שהרי מבחינת התורה הוא כמו חרכו קודם זמנו, ובודאי להמנהיג, דלשיטתו הרי בכל מקרה בחרכו (גם כשחרכו בפסח) הוא איסור דרבנן.

אך מאדמו"ר הזקן משמע שבחרכו בשעה שישית הרי כשהגיעה שעה שביעית חל עליו איסור דאורייתא, דכתב "חייב לבערם מן התורה אלא אם כן נפסלו מאכילת כלב קודם שעת הביעור, דהיינו קודם שעה שישית, דכשיגיע זמן הביעור אין עליהם תורת אוכל שיתחייב לבערם, והרי הם כעפר בעלמא. אבל אם נפסלו מאכילת כלב אחר שעת הביעור . . חייב לבערו מן העולם לגמרי מן התורה?".

ולכאורה דבריו קשים מאוד, דבפשטות למד אדמו"ר הזקן (כמבואר לעיל) כהמאירי והריטב"א שהסברא היא שברגע שחל האיסור שוב אינו נפקע, ואם כן, האיסור שיכול לחול

עליו בפסח הוא רק האיסור שחל עליו כבר בהיותו חמץ. ואם כן, כשחרכו בשעה שישית איך יחול עליו פתאום בשעה שביעית איסור דאורייתא?

ונראה שהדברים מתבארים מתוך דברי אדמו"ר הזקן עצמו בהסברת הטעם דחרכו בתוך זמנו אסור בהנאה, דכתב: "דכיון שהי' עליהם שעה אחת שם חמץ לאחר זמן איסורו - אינו נפקע מהם לעולם". היינו, שלא כתב כהמאירי שמכיון שהי' עליו איסור חמץ הרי אין האיסור פג, אלא כתב שהטעם הוא מכיון שהי' עליו שם חמץ, ושם החמץ הוא זה שנשאר גם בפסח עצמו. וזהו גדר חדש בטעם הדין דחרכו בתוך זמנו אסור בהנאה (והוא ע"ד הריטב"א והמאירי אך באופן שונה).

ועפ"ז יובן מדוע כשחרכו בשעה שישית נאסר בשביעית מדאורייתא, שהרי מכיון שחל עליו שם של חמץ הרי אף שהוא מדרבנן (שהרי דבר שנחרך אינו חשוב כ"כ, ואפשר שאינו חשוב כלל), מכל מקום הרי זה חמץ שעדיין קיים, ובמילא בשעה שביעית (הרי הוא נהפך להיות מציאות חשובה, ו) חל על חמץ זה איסור דאורייתא.

ומקור לדבר זה (שמצוה דרבנן הופכת את הדבר למציאות חשובה לענין דאורייתא) אנו מוצאים בדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק א (פרשת אמור) בנוגע לקטן שהגדיל תוך ימי הספירה או אם משיח יבוא בתוך ימי הספירה, יש לחקור האם יכול לספור מדאורייתא לאחר שהגדיל ולאחר שתבוא הגאולה, שהרי אם הוא עומד לדוגמא ביום העשרים, הרי אינו יכול לספור יום עשרים מבלי שיספור לפניו תשעה עשר ימים, אך הרי התשעה עשר ימים האלו הוא ספר רק מחיוב דרבנן, ולכאורה איך יוכל להמשיך לספור (בברכה. והרי ידוע הדין שמי שלא ספר אפילו יום א' שוב אינו יכול לברך)? ואומר כ"ק אדמו"ר שיש סברא לומר, שמכיון שבמציאות ספר תשעה עשר יום, הרי אף שזה לא הי' מדין חיוב דאורייתא - מכל מקום יש לו כאן במציאות תשעה עשר יום, ולכן שייך שהוא יספור את היום העשרים מדאורייתא.

אך החשיבות של המציאות נוצרה רק משום שהיא מצוה דרבנן וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר שם (במתורגם עמ' 258): "הרי דבר זה שיש להזדקק לימים הקודמים אינו משום המצוה שבהם - ואם כן קיימת השאלה רק לגבי עבד שהשתחרר, משום שלא היתה בספירתו הקודמת כל מצוה ואין קיימת, איפוא, מציאות זו. אבל לגבי קטן שהגדיל אין כל שאלה, משום שגם מצוה דרבנן עושה דבר למציאות - "מצותי' אחשבי'"".

ועד"ז בענייננו, שמכיון שמדרבנן כבר חל ע"ז שם חמץ בשעה שישית⁸, הרי במציאות הוגדר הדבר כחמץ, ולכן בהגיע הזמן דאורייתא - הרי חל על דבר זה שיש לו שם חמץ

8 והיינו שקודם שישית הרי אף שהוא כבר חמץ הרי אין משמעות לזה שהוא חמץ וחמץ ומצה הם היינו הך.

איסור דאורייתא⁹. (ואינו דומה לבאם הטעם הוא משום שחל עליו איסור חמץ שבאם האיסור הוא דרבנן הרי לא יתכן שיהפוך להיות לפתע דאורייתא).

[ואולי אפשר להוסיף ולבאר, שבעצם גם הגזירות דרבנן יש להן מקור בדאורייתא שהרי "לא תסור מן הדבר אשר יורוך" נכתב בתורה, אלא שגדריו קלים יותר (דספיקא דרבנן לקולא וכו') כי התורה עצמה קבעה שהוא יה' יותר קל, והיינו שיש בתורה עצמה שני גדרים: א. דאורייתא שבה. ב. דרבנן שבה (וכמבואר באחרונים).

ולפי"ז יובן בפשטות יותר איך יש לדבר שם חמץ, דמרבנן הוא משמעותי לגבי התורה. שאין פירוש הדברים שהרבנן "לא קיים" לגבי התורה אלא הוא קיים בדרגה נמוכה יותר].

אך הדברים עדיין טעונים ביאור: דמה שייך בכלל לומר שמכיון שהדבר הוא חמץ הרי כבר חל עליו שם חמץ והוא ממשיך להיאסר גם לאחר שחרכו, הרי ממה נפשך, האם חמץ חרוך יכול להחשב כחמץ או לא? באם הוא יכול להחשב כחמץ במציאות; הרי גם בחרכו קודם זמנו צריך להיות אסור. אלא ודאי שבחרכו אין הדבר נחשב לחמץ כלל; ואם כן מה שייך לומר דמכיון שכבר חל עליו שם חמץ הרי הוא ממשיך להיות חמץ?

בשלמא בדברי הריטב"א והמאירי מובן ששייך לומר שאע"פ שהחפץ כבר אינו חמץ יותר, הרי מכיון שחל עליו האיסור בשעה שהוא הי' חמץ הרי האיסור חדר בעצם הדבר, ובמילא נשאר אסור גם לאחר שבמציאות כבר איננו חמץ יותר. אך מה שייך לומר שמכיון שכבר חל עליו שם חמץ הרי הוא נחשב לחמץ גם כאשר כבר איננו חמץ יותר?

וצריך לומר, שעצם זה שהאיסור חודר לעצם החפץ – הרי הוא הופך את עצם החפץ לחפץ שיש עליו שם חמץ. והיינו, שגם לשיטת המאירי והריטב"א; הרי זה שאיסור שחדר לעצם הדבר נשאר גם לאחר שהוא כבר לא חמץ יותר – הרי אי"ז סתם איסור, אלא איסור חמץ. ואיסור זה הוא זה שנותן על מהות החפץ שם חמץ, ושם חמץ זה איננו פוקע לעולם.

ועפ"ז הי' מסתבר לומר, שגם אדמו"ר הזקן סבירא לי' כדברי המאירי שהאיסור חמץ שחדר למהות החפץ לא פוקע, אלא שהוא מוסיף ע"ז, שמכיון שכך (שהאיסור לא פוקע) – גם השם חמץ אינו פוקע ממנו, וממילא, כשמגיע זמן האיסור דחמץ דאורייתא חל גם עליו איסור דאורייתא.

ועפ"ז יש לבאר גם מדוע לאדמו"ר הזקן רק בחרכו בשעה שישית כבר חל האיסור משום שחל עליו כבר שם חמץ ודלא כשיטת הריטב"א (לעיל), והרי גם בשעה חמישית הרי להלכה החמץ אסור באכילה וכבר חל עליו שם חמץ?

אך ע"פ כל הנ"ל אפשר לבאר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה דלעיל (חלק טז וארא) שאיסור אכילה אינו חודר בעצם החפץ אלא רק בתואר, ורק איסור הנאה חודר בעצם

(9) ובפרט לשיטת הגרי"ז שגדר האיסור שקבעו חכמים בשעה שישית הוא לגמרי כהגדר דאורייתא.

החפץ. ועפ"ז מובן שאם חרכו בחמישית הרי תיכף כשמבטל את תוארו – בטל ממנו איסור האכילה, ושוב כבר לא יהי' עליו שם חמץ. ורק בשישית שיש איסור הנאה דרבנן הרי הוא חודר בעצם החפץ, ואף אם חורכו לא בטל האיסור ממנו, ואם כן, נשאר עליו חלות שם חמץ, ואז כשמגיע זמן איסור דאורייתא חל עליו איסור דאורייתא.

ד.

החילוק בין חמץ לשאר איסורי תורה

והנה לכאורה קשה מאוד שיטת המנהיג שבחרכו בתוך זמנו בעצם הדבר מותר בהנאה מדאורייתא (ואסור רק מקנס חכמים שעבר על ב"י), דלפי זה יצא שבכל איסורי הנאה שבתורה ברגע שחרכם וכ"ש ששרפם הם יהיו מותרים בהנאה דהרי אין בהם איסור שהי' ואין סיבה לקונסו – ולכאורה זה סותר משנה מפורשת (בסוף תמורה) דכל הנקברין אפרן אסור? וגם לשיטת ר"י שחמץ הוא מן הנשרפין שאפרן מותר – הרי"ז דוקא כששרפו לגמרי שאז נעשית מצותו, ולא כשחרכו בלבד?

וי"ל, בהקדים הסברא המבוארת באחרונים שיש הבדל בין איסור חמץ לשאר האיסורים, שבשאר האיסורים הרי (אפשר לומר) שברגע שהדבר הפך להיות אסור בהנאה הרי מחמת אותו רגע ראשון, החפץ אסור בהנאה לעולם. היינו, שבכל הימים שאח"כ שהוא אסור בהנאה; הרי אין זה (רק) בגלל שהוא עכשיו בשר בחלב (לדוגמא) – אלא בגלל שברגע הראשון שבו הוא בישל את הבשר והחלב ביחד הם הפכו להיות חפץ של איסור לעולם.

אבל בחמץ לכאורה אי אפשר לומר כך: שהרי החמץ אינו אסור בהנאה לעולם (מדאורייתא) אלא רק בשבעת ימי החג, ואם הוא הי' נאסר בהנאה מכיון שברגע הראשון של פסח הוא הפך להיות אסור הרי הוא הי' צריך להיות אסור גם לאחר הפסח? אלא שבחמץ צריך לומר, שבכל רגע מימי הפסח הרי החמץ אסור בהנאה מכיון שבאותו רגע הוא פסח והדבר חמץ והרי זה כאילו כל רגע אסור מצד עצמו (והרי כאילו שהאיסור דרגע זה הוא רק לרגע זה), ואם כן, כל רגע הוא ה"רגע הראשון" של אותו איסור.

ועפ"ז תבואר שיטת המנהיג, דבשאר האיסורים, הרי מכיון שברגע שחל האיסור הרי מחמת אותו רגע נאסר החפץ לעולם – שם שייך לומר את סברת הריטב"א והמאירי שבאותו רגע חדר האיסור לעצם החפץ ולכן גם לאחמ"כ שיבוטל תואר החפץ שהוא סיבת האיסור, הרי האיסור עצמו נשאר קיים.

אבל בחמץ בפסח שאין הרגע הראשון של האיסור גורם לאיסור לעולם אלא בכל רגע ורגע צריך האיסור להתחדש מחמת שבאותו רגע הוא פסח וזה חמץ, הרי ברגע שחרכו – שוב אין זה חמץ יותר וא"א לאוסרו, דהרי אין לאוסרו מחמת שחדר בו האיסור לפני שחרכו, שהרי אין אותו איסור נמשך לאחמ"כ, וצריך כעת סיבת איסור חדשה שאיננה קיימת יותר.

אך לפי"ז צריך לבאר את שיטת הריטב"א והמאירי, דלכאורה היא סברא פשוטה שבחמץ בפסח שהוא איסור זמני, צריך הוא להתחדש בכל רגע מחדש. ואיך אפשר לומר שברגע שחל עליו האיסור שעה אחת שוב אינו פוקע?

ונצטרך לומר שהם חלקו על סברא זו, וסברו שברגע שהגיע הפסח חל עליו איסור הנאה על חפץ זה בנוגע לכל שבעת ימי הפסח. היינו, שאף שהאיסור הוא זמני, מכל מקום הוא חל כבר מהרגע הראשון על כל אותו זמן. אך דוחק קצת.

אך לשיטת אדמו"ר הזקן הי' אפשר להסביר בפשטות: שאפשר באמת ללמוד כהמנהיג שהאיסור דחמץ בפסח הוא מתחדש בכל רגע, וזה שבחרו אסור בהנאה הרי איננו מפני שהאיסור שחל עליו ברגע הראשון נמשך הלאה אלא מפני שחל עליו שם חמץ באותו רגע. ואפשר באמת לומר שאיסור החמץ שהי' בתחילה פקע כבר, אך מכל מקום, מכיון שחל עליו שם חמץ – הרי דבר זה איננו פוקע, ומכיון שכך הוא נאסר גם בזמן שלאחר החריכה, (וכפי שכתב אדמו"ר הזקן שאף בחרכו בשישית שחל עליו רק איסור דרבנן מכל מקום יחול עליו אח"כ איסור דאורייתא אף שודאי זה איננו המשך של האיסור הקודם¹⁰).



(10) אך זהו רק אם נאמר שלאדמו"ר הזקן אכן האיסור עצמו לא צריך להמשך אח"כ אלא רק שם חמץ.

ביאור בדברי רבי יהושע בן לוי באיסור לימוד אגדה (גליון)

הרב פנחס אברהם מייערס שליט"א

אב"ד האג והגליל יצ"ו

מח"ס שו"ת דברי פינחס

בקובץ חידושים וביאורים 'תורת אמת' גליון ע"ו (יצא לאור לקראת כ"ב שבט ה'תשע"ח) עמוד 101 הביא שאר בשרי הת' שמואל יעקב שי' מייערס מהירושלמי שרבי יהושע בן לוי אוסר לימוד וכתביבת דברי אגדה משני טעמים: א. שאסור לכתוב תורה שבעל פה (בכלל), ב. שמא יעזוב לימוד הלכה וימשך אחרי אגדות. ושאל ממה שכתוב בפרקי אבות (פרק ו'): "אמר רבי יהושע בן לוי; בכל יום ויום בת קול יוצאת וכו'", וכתב המחזור ויטרי: "אגדה היא?"

א.

אגדות האמורא רבי יהושע בן לוי

והנה למרות דברי רבי יהושע בן לוי בירושלמי שבת (פרק טז הלכה א) ובמסכת סופרים (פרק ט"ז הלכה ב') הדא אגדתא הוא נזכר בש"ס בבבא קמא (דף נ"ה עמוד ב') ובשבת (דף קנ"ו עמוד א') בתור בעל אגדה, ופנקסו בעניני אגדה. וכן בפסחים (דף ג' עמוד א'): "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו", וכן בעוקצין (פרק ג' משנה י"ב): "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות", וכן באבות (פרק ו' משנה ב'): "בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב", וכן במסכת דרך ארץ זוטא (פרק השלום גדול) "הוא השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה". וגם מצינו בברכות (דף י' עמוד א'): "רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמיה דרבי שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמיה דרבי יהושע בן לוי", וכן בכמה דוכתא בש"ס. ובספר יוחסין מאמר ב' אמוראים אות י' כתב כי רבי יהושע בן לוי היה רגיל עם אליהו ז"ל באגדתא.

ובאמת בניקל היה לחלק במאמרי האמוראים הללו שחלילה לתלות בהם שאסור ללמוד אגדתא של חז"ל קדושים, שהרי הם חלק מגוף לימוד התורה, אלא בודאי כוונתם לאגדות שונות שהיו נמשכים אחריהם שלא כהלכה, והוא על דרך שכתב הרא"ש בסנהדרין (פרק י"א סימן ג'): "הקורא בספרים חיצונים הכוונה לספרי צדוקים שפירשו התורה לפי דעתם ולא סמכו על דברי חכמים", וכן ברי"ף שם (דף י"ט עמוד ב' מדפי הרי"ף), ואף בספר בן סירא פסקו הרי"ף והרא"ש שאסור לקרות בו. ובפלפולא חריפתא שם אות ז' הניח בצריך עיון מש"ס התם רב יוסף עצמו אמר מעליותא אית ביה דרשינן. אבל בחדושי הרמ"ה סנהדרין שם הביא גירסא אמר רב יוסף אי לאו דגנוזה רבנן לההוא ספרא הוה דרשינן להו להני מילי מעליותא. וזוהי כוונת ספר חסידים סימן רצ"ז רבי שמלאי אתא לגבי רבי אמר לי' אלפי אגדה אמר לי' מסורת היא בידי מאבותי שלא ללמוד אגדה לא לבבלים ולא לדרומים מפני שגסי רוח הם ומיעוט תורה יודעים, ואתה נהרדעי ודר בדרום ועוד קטן אתה ואין מגלים אגדה תמוה לקטנים פן יאמרו אין בו ממש ומדהא ליתא שאר

דברים נמי אינם, וכן לעמי הארץ שלא יאמינו וכן לכל מלעיגים עליהם. ועיקר כוונתו שאין ללמוד הלכה ממדרשי אגדה כמו שכתב התוספות יום טוב ברכות פרק ה' משנה ד'.

והרבה מגדולי הדורות הזהירו על כך בכדי שלא לימשך אחר אגדה במקום הלכה. וכבר כתב הרמב"ן בהקדמה לשיר השירים כי חז"ל דברו בחכמה במדרשים ואגדות דרך משלים וחידות להסתיר דבריהם ולהעלימם, ופיזרו אחת הנה ואחת הנה בכדי להסתיר מקומם. ודומה לזה כתב המהרש"א בהקדמה לחדושי אגדות שיש לכוון באגדות חז"ל כי מתוך שקצרו דבריהם נראים כסתומים, ויש לדקדק בדברי חז"ל וחידותם, אבל רבים מלומדי אגדות אינם מבקשים לידע הענין על אמיתתו, ובאים לדרוש אגדות של דופי ועושים תורתם פלסתר, ולפעמים יש דברים באגדות שנוגעים גם בהלכות. וכן כתב בשו"ת נודה ביהודה תנינא יורה דעה סימן קס"א, ושו"ת ערוגת הבשם אורח חיים סימן רי"ד, ושו"ת חדות יעקב אבן העזר סימן מ"ג, ושו"ת אפרקסתא דעניא חלק ג' יורה דעה סימן קצ"ו, ושו"ת דברי יציב יורה דעה סימן קל"ז עיין שם.

ב.

קושיית הרדב"ז על אגדות רבי יהושע בן לוי

ובאמת כבר הקדים קושיא זו בשו"ת הרדב"ז חלק ד' סימן רל"ב שנראים דברי רבי יהושע בן לוי הדא אגדתא הכותבה ולא אסתכלת בספרא דאגדתא סותרים זה לזה, ושנינו בברכות (דף י' עמוד א') "רב שימי בר עוקבא ואמרי לה מר עוקבא הוה שכיח קמי' דרבי שמעון בן פזי והוה מסדר אגדתא קמי' דרבי יהושע בן לוי", ומשמע שהיה עסוק באגדתא, ואם טעמו לאסור היה מפני שאגדה מושכת את הלב ומבטל האדם ממשנה וגמרא היאך רב שימי הוה מסדר אגדתא לפניו והוא שומע?

והשיב, שחלילה שיאמר רבי יהושע בן לוי שאין האגדה אמת ועיקר ונתנה מן השמים כשאר תורה שבעל פה, וכמו שתורה שבעל פה נדרשת בשלש עשרה מדות כן האגדה נדרשת בשלשים ושש מדות, וכל מדות האלו נמסרו למשה מסיני.

אבל צריך לדעת שתורה בעל פה אי אתה רשאי לכותבה, ולא היו כותבים ממש עד רבי אלא מוסרים בקבלה בעל פה, וכן היו עושים באגדה שהיו מוסרים אותה בעל פה, ורק בימי רבי התירו לכתוב המשנה משום עת לעשות לה', מיהו אגדה נשארה באיסור כמו בתחלה שלא נתנה להכתב. וכן מפורש במסכת סופרים פרק ט"ז הלכה י' דברי חכמים כדרכונות וכמשמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד כולם נתנו מרועה אחד, רועה אחד אמרם, וכולם מצילים אותם מפני הדליקה, וספרי אגדתא אף על פי שלא נתנו ליכתב מצילים אותם מפני הדליקה, מה טעם, עת לעשות לה' הפרו תורתך.

ואם תאמר, אם לא נתן להכתב איך החמיר כולי האי רבי יהושע בן לוי על מי שכותב או דורש אותה? אלא יש באגדה נגלה ונסתר והנגלה מושך את הלב והנסתר לא נתן אלא לידועים חן, והם כבשונו של עולם וראוי להסתירם ממי שאינו ראוי להם דכתיב דבש וחלב

תחת לשונך. אם כן, הכותב אגדתא או דורש ברבים ראוי לעונש גדול, דממה נפשך, אם הקורא או שומע הוא עם הארץ נמשך אחר פשט האגדה ולא ילמוד שום לימוד אחר, וכבר ידע כי הגמרא מביאה ליד מעשה, ואם הוא רשע יתלוצץ על דברי חז"ל, ואם מבין קצת יאמר אפשר לדבר פשוט הזה כוון בעל המאמר ויחשוב מחשבות בלתי אמתיות שלא עלו על לב בעל המאמר כמו שאירע בדורות אלו שעושים במאמרי חז"ל פירושים בלתי נכונים, ואם מתחיל בחכמת האמת יטעה מדרך השכל כי אין לו מורה דרך ישכון אור, מה שאין כן אם הדברים נמסרים בעל פה מה שיסתפק לו יורה מלמדו.

נמצא הכותב ודורש ברבים נותן סודות ושמות קדושים מדרס לפתאים וראוי לעונש גדול, והשומעם אינו מקבל שכר שהרי אינו מבין אלא פשטות דברים, וטוב היה לשמוע דרשת דינים לידע דיני אורח חיים, ולכן אינו מקבל שכר על השמיעה.

והשתא ניחא דאית לי' שפיר לרבי יהושע האי דרשא דפנים בפנים, דאיהו לא אסר אלא לכותבה או לדורשה ברבים, אבל למסור אותה פה אל פה לא אסר, והיינו דמר עוקבא הוה מסדר אגדתא קמי' בעל פה, ואם טועה מחזירו, והיינו נמי הכא במסכת סופרים לא חששו לתרץ קושיא זו, לפי שאינה קושיא כלל. והיינו נמי בירושלמי דמייתי מימרא דרבי יהושע לא פריך עלה מידי, כיון שהוא סובר שהכותבה אין לו חלק לעולם הבא מפני שנסתכל בה פעם אחת הוה מבעית בליליא.

כללא דמילתא; לא החמיר רבי יהושע אלא הכותב אגדתא או הדורשה מהטעם הזה, וסבירא לי' לרבי יהושע בן לוי דלא ניתנה אגדה ליכתב עד זמנו של רבינא ורב אשי, וכתבוהו משום עת לעשות לה' כשאר תורה שבעל פה, ולא כתבוהו ספר באפני נפשיה אלא מאמרים מפוזרים בגמרא כדי שמי שאינו יודע סוד המאמר יסתפק בסיפור האגדה, וינוח שכלו מעט מפלפול הגמרא, ומי שיבין סוד המאמר על ידי כך יזכור הסוד אשר בו יתבונן עליו. ואף על פי שנתקן בזה לשון מסכת סופרים, מכל מקום, לבי אומר לי שיש טעות בספר ואינו בלשון קושיא אלא ותני ר' חנניא שכל המסכתא היא מאמרים סתורים בלא שקלא וטריא. ואם תרצה לומר שאין טעות בספר בניחותא גרסינן לה ומייתי סייעתא לרבי יהושע דאגדתא לא נתנה להכתב משום דבעיא פנים מסבירות, ואם יהיה לא מפה אל פה אין פנים מסבירות.

ג.

דברי מהר"ל לענין אגדות הש"ס

ומי לנו גדול מהקדוש המהר"ל בבאר הגולה באר ששי פרק ט"ו שכתב דברים חוצבי אש לדחות קושיא זו שאין סתירה בש"ס הדא אגדתא ומאידיך לא אסתכלית באגדתא, חד זמנא אשכחית כתוב קע"ה פרשיות בתורה, ובש"ס ומדרש כמה אמוראים היו רגילים אצל רבי יהושע בן לוי באגדה. ובמדרש תהלים פרק כ"ח כי לא יבינו אל פעולת ה' אמר רבי יהושע בן לוי זוכה לבנים בעלי חכמה בעלי אגדה, הרי הסתירה מבוארת.

ובסוף כתב ואמנה אשר יוציא אותנו מן המצור, יהיה הגאון האמיתי רב שרירא וגם בנו ההולך בדרכיו, כי רב שרירא גאון במגילת סתרים כתב על האגדות הני מילי דנפקא מפסוקא ומקרי מדרש ואגדה אומדנא נינהו, ודבר זה שנמצא בשם רב שרירא עשה עטרה לראשו, ועל כל דבר שהיו אסורים להביט אליהם כל שכן לישא אותם על שפתיו הביא מהגאון לתלות באילן גדול בחבלי שוא.

וכתב שלכך נראה שהאגדות יש מהם דומה בצד מה למלאכים הנבראים מנהר דינור, שדברו חז"ל בכמה דוכתי אחר אמרם שירתם יצאו ולא שבו למו, כי קצת מהם אחר הגיע הדרשן על ידם לתכליתו הנרצה, לא יזכרו ולא יפקדו להביא רא' על מעשים, ואמיתת דברים הם רחוקים מן השכל, עד כאן.

עוד כתב אחר כך, כמו כן אצל אמרינו בדברי רב שרירא שאגדות הם אומדנא כדברי הרמב"ם שיחס להם משל, תוכל לשפוט בקצתם שהם המצאה גרידה, והאיש הזה בסכלותו נתן לדברי חכמים דמיוניים לפתות המונים, כאשר תראה שיאמר שהם המצאה ותחבולה לפתות ההמון, וכל אלה הם דברי לעג בלבד, ודינו ידוע.

וצא ולמד בבבא בתרא (דף ע"ה עמוד א'): "יתב רבי יוחנן ודרש עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים על שלשים וחוקק בהם עשר ברום עשרים ומעמידם בשערי ירושלים, לגלג עליו אותו תלמיד, השתא כביעתא לא אשכחינן, כולה האי אשכחינן, לימים הפליגה ספינתו בים חזי מלאכי שרת דמנסרי אבנים טובות ומרגליות שהם שלשים על שלשים חקוק עשר ברום עשרים, אמר הני למאן, אמרו עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים, אתא לקמי' דרבי יוחנן אמר לי' דרוש ולך נאה לדרוש, כאשר אמרת כן ראיתי, אמר לי' ריקה אלמלא לא ראית לא האמנת, מלגלג על דברי חכמים אתה, נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות". ע"כ.

וכמה גלים וגלי גלים היו נעשים בעצמות האיש הזה, על כל דבר ודבר שאינו מאמין, כאשר יראה האדם בדבריו, שכל דבר אשר הוא קצת זר בעיניו אומר שהוא המצאה.

ואין לתלות באילנא רברבא קדישא רב שרירא גאון שלא הבין דבריו, ואם היתה כוונתו כמו שהבין שדברי אגדה אינם ברורים רק הם לפי המחשבה למה היה לו לומר הני מילי דנפקא מגו פסוקא, וכי אין אגדות רק מן הכתובים, ולמה לא כלל כל אגדה לומר אומדנא הוא.

וכן הראי' מירושלמי שבת (פרק ט"ז הלכה א') הכותבה אין לו חלק לעולם הבא, חלילה לומר כך על אגדות שכל סתרי תורה וחכמה צפונים בהם למי שידע להבין, אבל דבר זה שהיו רגילים לכתוב אגדות, כי הלכות היו רגילים ושכיחים בהם בעל פה אבל אגדות לא היו רגילים בעל פה והיו צריכים לכתוב. לפיכך תמצא בכמה דוכתא בש"ס כמו בברכות (דף כ"ג עמוד א') גבי רבי יוחנן כד הוי עייל לבית הכנסת הוי נקט ספר אגדתא, ובבבא

מציעא (דף קט"ז עמוד א'): "הוי מפיק ספרא דאגדתא בדברים העשויים להשאיל ולהשכיר", ובגיטין (דף ס' עמוד א'): "רבי יוחנן הוי מעיין בספר אגדתא בשבתא". ולא תמצא ספר הלכות מפני שהיו רגילים בעל פה בהלכה ולא היו צריכים לכתוב אבל אגדה היו כותבים מפני שלא היו בקיאים בה על פה.

ועל זה אמרו הכותבה אין לו חלק, מפני שאסור לעשות ספר חוץ מכ"ד ספרים, ולכן אין לו חלק לעולם הבא שהוא כאילו מוסיף תורה, ורק השתא עת לעשות לה' הותר לכתוב תורה שבעל פה. ולכך גם אמרו בירושלמי חגיגה (פרק א' הלכה ח'): "אין למדין הלכה מתוך האגדה", כי לא נתברר על ידי קושיות ותשובות, שאז היה ראוי ללמוד הלכה מתוך האגדה, אבל כיון שלא נתברר בביורור, אין למדין הלכה מתוך אגדה. ולעולם הלכה מעולה מכל כי הלכה שלימות המעשה, ולא כך אגדה שאינה מביאה לידי מעשה, ותכלית התורה הוא המעשה. ולכן אמרו בירושלמי הוריות (פרק ג' הלכה ה') ולא השליטו אלקים זה בעל אגדה לא אוסר ולא מתיר וכו'. כלומר שאין באגדה מעשה, אשר הוא תכלית התורה.

אבל כל דברי אגדה חכמת התורה היא, שעל זה אמרו בספרי דברים (פרק י"א פסוק כ"ב) אם רצונך להכיר את יוצר הכל עסוק באגדה, כי הם בודאי פותחים שער השמים וכל אוצר חתום, אך לאיש שאין לו מפתח אוצר הכבוד בעיניו רואה וממנו לא יאכל.

ד.

המורם מכל האמור

מה שמצינו בש"ס סתירה למראית העין שאמר רבי יהושע בן לוי שאין ללמוד אגדתא והכותב אגדות אין לו חלק לעולם הבא, ומצד שני דוקא מרבי יהושע בן לוי יש כמה אגדות בש"ס, וחכמי ישראל היו עולים אליו לדרוש באגדה, ולא קשיא מידי. וכוונת חז"ל בזה מאחר ויש דברים נשגבים באגדות חז"ל שבניקל נמשכים אחריהם ומתבטלים בכך מהלכה פסוקה, אין למי שלא יודע לכוון ולפרש לעסוק בהם יותר מדי, כי עיקר הלימוד צריך להיות הלכה למעשה ולא באגדות חז"ל, אבל חלילה לפרש שאין ללמוד אותם, כי הכל קבלנו מרועה אחד ותורה אחת יהיה לכם, ואדרבה בלימוד אגדה נתקרב האדם להשי"ת.



יישוב הסתירה בין "שבעת ימים" ל"ביום הראשון תשבתו"

הת' מנחם מענדל שי' אלפרוביץ'
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (פסחים ד, ב): "אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם"¹ וכתב "אך ביום הראשון תשבתו שאור מבתיכם"². הא כיצד, לרבות ארבעה עשר לביעור".

ופירש רש"י: "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם – אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים. וכתב אך ביום הראשון תשבתו – הרי שהה בו שעה אחת".

כלומר שרש"י פירש שהסתירה בין שני הפסוקים היא, שמהפסוק "שבעת ימים" משמע ששבעה ימים מלאים לא יהיה חמץ, ואילו מכך שהפסוק אומר שביום הראשון, שהוא יום ט"ו, צריך להשבית חמץ – משמע שזמן מסויים בתוך ה"שבעת ימים" החמץ עדיין קיים.

לאחר מכן ממשיכה הגמרא: "ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור, דסלקא דעתך אמינא "ימים" כתיב, "ימים" אין, לילות לא, קא משמע לן אפילו לילות".

ופירש רש"י: "ואימא לרבות ליל חמישה עשר – שלא ימתין עד הבוקר, והכי קאמר: אך בכניסת יום הראשון מיד תשבתו, דאי משבעת ימים הוה אמינא ימים אין, לילות לא".

והיינו שהגמרא מנסה לתרץ את הסתירה בכך שבעצם מהפסוק "שבעת ימים" היה ניתן ללמוד שאיסור חמץ הוא רק ביום ט"ו, ובא הפסוק "אך ביום הראשון תשבתו" ומגלה לנו שפירוש הפסוק "שבעת ימים" הוא כולל גם מהלילה.

ולכאורה צריך ביאור:

איך חשבה הגמרא שביאור זה מתרץ את הסתירה, הרי כיון שנתברר (על ידי הפסוק "אך ביום הראשון") ש"שבעת ימים" הפירוש שבעה ימים מלאים – שוב חוזרת הסתירה, שכן מכך שההשבתה היא "ביום הראשון" נמצא שיש זמן מסויים ב"שבעת ימים" שהחמץ עדיין קיים, ואם כן איך מסתדרים שני הפסוקים?

ושמעתי מהרה"ג הרה"ח הרב יצחק מאיר הלוי סגל שליט"א (ר"מ בישיבתנו הק') שאפשר ליישב בכ' אופנים:

(1) שמות יב, ט.

(2) שמות יב, טו.

א. כשהגמרא שאלה את הסתירה בין הפסוקים היא הבינה שהפירוש הפשוט של "שבעת ימים" הוא שבעה ימים מלאים, ולכן זה שיש זמן מסויים שיש חמץ (כנלמד מ"ביום הראשון תשביתו") הוא סתירה ל"שבעת ימים".

אבל כעת, שהגמרא מבינה ש"שבעת ימים" אין זה ימים מלאים, אלא "ימים" ולא לילות, אזי גם כשמהפסוק "ביום הראשון תשביתו" אנו לומדים ש"שבעת ימים" כולל גם את הלילות – אמנם אי אפשר לומר שזה סותר לזה שמשביתים ביום הראשון – כיון שכל המקור ש"ימים" כולל גם לילות הוא בנוי על הפסוק שיש להשבית ביום הראשון, ופסוק זה מלמדנו שיש להשביתו בכניסת יום הראשון דהיינו ליל ארבעה עשר, אם כן אי אפשר לומר שזה סותר את זה.

ב. ובאופן אחר קצת:

מצינו בראשונים (עיי' תוספות רבנו פרץ בסוגיין) שסוברים שהזמן שאדם מתעסק בהשבתת החמץ אין הוא עובר על "בל יראה" כיון שבזמן זה הוא עוסק בהשבתת החמץ. וכן מוכח מדברי רש"י בכמה מקומות, ראה רש"י בסוגיין ד"ה "ושורפין" שמשמע שמן התורה ניתן לשרוף לאחר חצות שהוא זמן האיסור, ועוד בכמה מקומות.

ולכן עתה שהגמרא רוצה לרבות "ליל חמשה עשר לביעור" מ"תשביתו" – כיון שהיסוד לפירוש "שבעת ימים" הוא מהפסוק "תשביתו", אז גם רש"י מסכים לקבל את ההנחה שהעיסוק בשריפה אינו סותר ל"שבעת ימים" כיון שגם זמן זה נידון כזמן השבתת החמץ ואין בו בל יראה.

אמנם על פי זה צריך ביאור מדוע בהסבר הסתירה בין שני הפסוקים כתב רש"י שמהנאמר "שבעת ימים" רואים שאפילו שעה אחת אסור שיהיה החמץ קיים וזה סותר ל"תשביתו", ולכאורה מדוע זה סותר, הרי גם רש"י סובר שהעיסוק בשריפה יכול להעשות בזמן האיסור כנ"ל?

ומוכרחים לומר שלדעת רש"י יש הבדל: אם האיסור הוא מצד "בל ימצא" בעצם, כמו בפסוק "שבעת ימים", העיסוק בשריפה לא יכול להתבצע בזמן האיסור, ורק כאשר האיסור מבוסס על הציווי "תשביתו", כמו בערב פסח אחר חצות, אז אין העיסוק בשריפה סותר לכך, ואדרבה – זהו הציווי תשביתו.



מהלך הגמרא בדף ה, א לאור דברי הרמב"ם ואדמו"ר הזקן

הת' לוי יצחק שי' אסטער
שליח בישיבה

א.

איתא במסכתין (ה, א): "חמץ משש שעות ולמעלה מנלך דאסור? . . דבי רבי ישמעאל תנא, מצינו י"ד שנקרא ראשון שנאמר בראשון בארבעה עשר יום לחדש. רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא משמע, דאמר קרא הראשון אדם תולד, אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי ראשון דמעיקרא משמע? שאני התם דכתיב ושמתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג, הכי נמי כתיב אך ביום הראשון תשביתו שבעת ימים מצות תאכלו, אם כן נכתוב קרא ראשון, הראשון למה לי? שמע מינה לכדאמרן".

ובסוף העמוד איתא: "רבא אמר מהכא, לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ואימא כל חד וחד כי שחטי? זמן שחטיה אמר רחמנא. תניא מני הכי, אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם – מערב יום טוב. או אינו אלא ביום טוב עצמו? ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי – לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים. דברי רבי ישמעאל".

והקשו התוספות (ד"ה "דברי רבי ישמעאל"): "תימה לר"י, דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא לי' מקרא אחריןא?" (ואין לתרץ שיש לחלק בין תנא דבי רבי ישמעאל לרבי ישמעאל עצמו, שהרי) "ובכמה דוכתין פריך מרבי ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל".

והנה בתוספות חכמי אנגליה הקשו ג"כ כנ"ל, ותירצו דתרי תנאי ואליבא דרבי ישמעאל הן, וא"כ מובן שכל אחד הביא לזה לימוד אחר, ואינם סותרים זה את זה.

והנה המהרש"א שם (ד"ה "רבי נחמן בר יצחק") מביא דברי רש"י על התורה שמשלב בין שתי דעות (לכאורה), דעת רבי נחמן בר יצחק ד"ראשון מעיקרא משמע" ודעת רבא שלומד איסור חמץ בי"ד מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי", ומבאר דרבי נחמן בר יצחק לא פליגי על רבא, דהיינו, שעיקר הלימוד הוא מ"לא תשחט על חמץ דם זבחי", אלא שרבי נחמן בר יצחק מוסיף שכאשר יש הכרח מסויים – מוציאים את המילה "ראשון" ממשמעותה הפשוטה.

אמנם ראה בחידושי רבינו דוד שכתב עד"ז, אך להיפך. כלומר, דבעצם הלימוד הוא מפסוק אך ביום הראשון וההוכחה מלא תשחט הוא רק גילוי מילתא שזמן שחטיה קאמר רחמנא, ע"ש.

וכדבריהם עולה יפה לשון הרמב"ם שכתב בהלכות חמץ ומצה פרק ב הלכה א (ואדמו"ר הזקן בסימן תלא): "מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו שנאמר ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם ומפי השמועה למדו שהראשון זה הוא יום ארבעה

עשר ראייה לדבר זה מה שכתוב בתורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים ושחיתת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות¹.

והנה ידועה החקירה לבעל המנחת חינוך בפרשת בא (מצוה ט) בגדר תשביתו אי הוה קום ועשה או שב ואל תעשה, וכתב בתוך דבריו: "והר"מ כאן ג"כ מביא אוקימתא דרבא מלא תשחט וכו' וגם מתשביתו, כפירוש התוספות שם ה' ע"א ד"ה זמן דגם לרבא צריך קרא דתשביתו, עיי"ש", עכ"ל המנחת חינוך.

וז"ל התוספות שם: אע"ג דאמת הוא דלא תשחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט דאמרינן בפרק תמיד נשחט השוחט את הפסח על החמץ עובר מ"מ כיון דאשכחן דהזהיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה, עכ"ל.

ומש"כ דגם לרבא מצריך ב' קראי², יש להקדים מה שכתב רש"י (ד"ה "זמן שחיטה"): "לא חלקה תורה . . . הואיל וקבע לו זמן ואיסורו שוה בכל בכולם זמן אחד קבע". כלומר, מכיון שהלאו מיוסד על ענין "זמני" ע"כ בהכרח (מטעם לא חלקה תורה) שקבעוה בזמן א' שוה לכולם. נמצא שחולק על פירוש התוס'. וסברתו לכאורה שכמו שהכלל אצל תקנות חכמים³ הוא שלא נתנו דבריהם לשיעורים, עד"ז דיני התורה ג"כ בהכרח שהוא בזמן קבוע לכל.

משא"כ לתוס', מצד הלאו מצ"ע אין הכרח שקבעוה בזמן א' לכל העולם, אלא שהיות ומצינו אזהרה על השבתת החמץ, מסתבר לומר שבאותו זמן הזהיר רחמנא.

בסגנון אחר, לשיטת רש"י ההוכחה מצד עצם הלאו דלא תשחט, ולשיטת התוס' ההכרח הוא דוקא מכח העשה דתשביתו, כי מהלאו דלא תשחט אין להוכיח שקבעו לה זמן מיוחד.

ולדברי התוס' עולה יפה המשך דברי רבי ישמעאל; שמתחלה הוצרך להביא קרא דתשביתו, ולאחריו מקשה 'או אינו אלא ביום טוב עצמו ת"ל . . .', היינו שהמשך הלימוד מלא תשחט הוא מכח קרא דתשביתו (כי מתשביתו לחוד אי אפשר להוכיח, ומלא תשחט לחוד ג"כ אי אפשר להוכיח).

ועכ"פ לדברי התוס' נראה שרבא מצריך ב' קראי גם דתשביתו וגם דלא תשחט, ודלא כפי' רש"י.

(1) וראה מה שהעיר בסגולת אברהם בדברי אדמו"ר הזקן.

(2) ועד"ז ראיתי בהערת המהדיר על הרבינו דוד שכתב כך בלי שציין למנחת חינוך.

(3) הערת המערכת: להעיר מספר לקח טוב סוף כלל ח' (מי אמרינן לא פלוג בדאורייתא).

אמנם צריך ביאור קצת בדברי המנחת חינוך שכתב "כפירוש התוספות", הלא זה שהרמב"ם הביא מב' קראי לכאורה אינו דומה להצריכותא של התוס' (וכנ"ל, שמשמע מדברי הרמב"ם כמ"ש המהרש"א בדברי רש"י עה"ת דמקרא דלא תשחט מוכיח לעצם הלימוד מתשבתו, וק"ל).

ובפרט כפי שמשמע מדברי התוס' (ד"ה "דברי רבי ישמעאל"): "דתנא דבי רבי ישמעאל נפקא לי' מקרא אחרינא", דלכאורה גם לדברי רבי ישמעאל כאן מצריך קרא דתשבתו? אלא הכוונה שהוא לימוד אחר לגמרי. דלפי דברי רבי ישמעאל בברייתא מצריך שניהם, משא"כ לתנא דבי רבי ישמעאל בקרא דתשבתו לחודי' סגי.

ב.

ובדרך אפשר יש לומר במקור דברי הרמב"ם (ובפרט לדברי אדמו"ר הזקן) שהביאו מפי השמועה "שראשון זה הוא יום י"ד", בהקדם מש"כ בהקדמתו לפירוש המשניות; שבמתן תורה ניתנה למשה רבינו גם "פירושה" היינו תושבע"פ, ומסכם שבכללות ניתן לחלקם לה' חילוקים, ולענייננו נעתיק ב' חילוקים הראשונים, וז"ל: "החלק הראשון, פירושים מקובלים מפי משה ויש להם רמז בכתוב ואפשר להוציאם בדרך סברא וזה אין בו מחלוקת, אבל כשיאמר האחד כך קבלתי אין לדבר עליו. החלק השני, הם הדינים שנאמר בהם הלכה למשה מסיני ואין ראיות עליהם כמו שזכרנו וזה כמו כן אין חולק עליו", ע"כ⁴.

ולפ"ז יש לבאר בדעת הרמב"ם, דמש"כ בתנא דבי רבי ישמעאל דמצינו ללמוד ראשון הוא י"ד הכוונה לומר שמפי השמועה פי' מלת ראשון בכתוב זה היינו י"ד בניסן (והרמז הוא כדכתיב בראשון בארבעה עשר). ומש"כ אח"כ "וראי' לדבר זה מה שכתב בתורה כו" היינו מדברי רבי ישמעאל בברייתא, כלומר דמכיון שהוא מפי השמועה נמצא דכל הסוגיא אחרי תנא דברי רבי ישמעאל הם באים לאחרי הקדמת השמועה, וכ"א מפרש לענינו בהך שמועה (דהרי אי אפשר לפרשו במחלוקת), והרמב"ם הביא דרשת רבא (ורבי ישמעאל בברייתא) מלא תשחט. ולפ"ז ניחא קושיית התוס', דלא הקשו כאן בגמ' מרבי ישמעאל אתנא דבי רבי ישמעאל, כי לא פליגי; דגם לרבי ישמעאל בעצמו צריך ב' קראי הן השמועה בפי' תשבתו והן לימוד מלא תשחט, וכפי שיבואר לקמן על פי דברי הכסף משנה⁵.

(4) מענין לענין, שמעתי מזקני הרה"ח ר' אלימלך ע"ה צוויבל בענין תשבו כעין תדורו (סוכה כו, א ועוד) שמצינו כמה ביאורים מאיפה למדו חכמים הך פירושא (ראה ריטב"א על אתר. ובתוס' יו"ט (המובא בצד הגליון בסוכה שם). ובלבוש סימן תרל"ג באריכות). אך ראה זה חידוש, שבשו"ע אדמו"ר הזקן בסימן תרל"ט כתב "בסכות תשבו שבעת ימים ולמדו מפי השמועה תשבו כעין תדורו", היינו שכך קבלו ממה רבינו. ויש לעיין במקור הדברים.

(5) וראה מש"כ בריש ספר איגרא רמה להגאון ר' משולם איגרא שביאר ("בחרפות ובבקיאות") הצריכותא של הרמב"ם לב' קראי. ועיי"ש שבמה שכתוב כאן "מפי השמועה" כוונתו לאותה שמועה שכ' הרמב"ם בפרק א הלכה ח לגבי אכילת חמץ מחצות ולמעלה (שפסק שם כר"י לפני זמנו). אך לפי ביאור הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות לכאורה משמע דהשמועה לגבי אכילה הוא כלל הב' שאין לה ראי', והשמועה לגבי אך ביום הראשון הוא כלל הא' שיש בה רמז וראי' מלשון הפסוק וכמו שיבואר. ואגב דברי

ועי' בכסף משנה שמבאר הצריכותא משום שבשמועה דאך ביום הראשון תשביתו היינו י"ד לא ידעינן מאיזה שעה ביום ואימא מצפרא, לכך הביא הלימוד מלא תשחט שהוא דוקא מחצות ולמעלה, ע"ש. ובהמשך דבריו כתב, "וא"ת למה לי למידה מפי השמועה לומר דאך ביום הראשון פי' י"ד תיפוק לי' דכי היכי דלא ליקשו קראי אהדדי אית לן נמימר הכי כדפרישית, י"ל שאילולא שלמוד מפי השמועה הוה ס"ד למימר דיום הראשון היינו לילי ט"ו כדאמרין בגמרא וקרא דלא תשחט על חמץ וכו' הוה מוקמינן ליה בשאר קרבנות ואתא לאזהורי בכל שאור לא תקטירו, אבל השתא שלמדנו דביום הראשון הוא יום י"ד אית לן לאוקומי קרא דלא תשחט על חמץ כפשוטו דהיינו לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים ולמדנו משם דמחצות ולמעלה הוא דאסור. ובגמרא פסחים ברייתא אך ביום הראשון מערב יו"ט או אינו אלא ביו"ט עצמו ת"ל לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים, הרי שאילולא קרא דלא תשחט מקרא דאך ביום הראשון לא הוה שמעינן מידי דהוה אפשר ביו"ט עצמו וכמ"ש, עכ"ל.

היינו שמתחילה כ' דאי לאו השמועה לא היינו למדים מלא תשחט. ובסוף דבריו מביא מברייתא דאי לאו דלא תשחט א"א ללמוד מתשביתו, וצריך ביאור כוונתו?

ונראה לבאר דבריו לפי מה שכתבנו לעיל, שמקור הרמב"ם הוא מרבי ישמעאל (הן מתנא דבי רבי ישמעאל והן מהברייתא) ורבא, דממה שכתוב בתנא דבי רבי ישמעאל למדנו השמועה שראשון היינו י"ד, ומכח זה למד רבא מקרא דלא תשחט ד"זמן שחיטה קאמר רחמנא"6 דהיינו ביום י"ד גופא בזמן שחיטת הפסח (והיינו תחלת דברי הכס"מ), והמשך הגמ' בברייתא אמר רבי ישמעאל דבאמת יש להוכיח זמן השבתה מקרא דלא תשחט גופא (היינו מבלי שיצטרך להתחשב עם השמועה מתנא דבי רבי ישמעאל ודוקא מכח זה מוכיח הך שמועה דראשון הוא י"ד, והוא מש"כ בסוף דברי הכסף משנה, ועדיין צ"ב קצת), והיינו המשך דברי הרמב"ם וראי' לדבר זה. נמצא ששמועה זו הוא מאותם שמועות שיש להם הוכחות מכתובים (עד שכאילו הקרא מוכיח על השמועה, כנ"ל).

ולפ"ז מובן דברי המנחת חינוך הנ"ל, שלפי מה שנתבאר גם לרמב"ם יש לפרש דברי רבא כאופן שפירשו התוס' דההוכחה מלא תשחט הוא מכח תשביתו, ודו"ק⁷

האיגרא רמה, להעיר עוד ממה שכתבו התוספות יום טוב פרק א משנה ד שג"כ משלב ב' ההלכות (וכן בעין משפט על הגמ' צויין בעיקר למש"כ בפרק א הלכה ח). ואכ"מ להאריך.

6) יש לדייק לפי זה, בדברי רבא מקשה הגמ' "ואימא כל חד וחד כו", וגם בדברי רבי ישמעאל בברייתא מתחיל מקרא דתשביתו ואומר "או אינו אלא ביו"ט עצמו", ולפי המבואר בפנים אתי שפיר, דלרבא עיקרו ללמד זמן ההשבתה ביום י"ד גופא, ולרבי ישמעאל כוונתו להוכיח (בעיקר) לעצם היותו ביום י"ד ולא ביו"ט עצמו.

7) אמנם לפ"ז צ"ב מה שהקשו בד"ה דברי רבי ישמעאל, וי"ל.

ושוב ראיתי באור חדש על אתר (פסחים) שהעלה הסברא דרבא מודה לתנא דבי רבי ישמעאל. ועי' בחתם סופר שכתב דאי אפשר לפרש דברי רבא אליבא דתנא דבי רבי ישמעאל כי לשיטתם אין להקשות משאר קראי, אך לפי מה שנתבאר לא קשה מידי.

ג.

והנה עי' בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן (סימן תלא) שמצטט לשון הרמב"ם, אך הוסיף על דבריו, וז"ל: "מפי השמועה למדו שיום ראשון זה הוא י"ד בניסן", וממשיך, "ונקרא ראשון לשבעת ימי הפסח כלומר קודם להם, וכוונת הכתוב לומר שבעת ימים מצות תאכלו וביום שקודם שבעת ימים תשביתו שאור וגו'". ע"כ. היינו שאינו מסתפק בהבאת הלימוד מפי השמועה כ"א מוסיף ביאור דפי' ראשון הוא כדמעיקרא כדברי רב נחמן בר יצחק⁸.

ובאמת לפי מה שנתבאר אתי שפיר, די"ל שאדמו"ר הזקן ס"ל דגם רב נחמן בר יצחק מוסיף ביאור ו'הוכחה' בכללות השמועה, ועפ"ז אתי שפיר המשך הגמ' שמביאים תנא דבי רבי ישמעאל ורב נחמן בר יצחק מוסיף הסבר מלת "ראשון" ואח"כ (מכח התנא דבי רבי ישמעאל ורב נחמן בר יצחק) מביא רבא הוכחה מלא תשחט, ומסיים בדברי רבי ישמעאל בברייתא דתשביתו מכח קרא דלא תשחט. ולפי כל הנתבאר נמצא שבכללות הגמ' (מתנא דבי רבי ישמעאל ואילך) אין שום מחלוקת (כי הרי מדובר בשמועה), ואתי שפיר המשך הגמ' וכללות אופן סידורה.

ולסיום יש להעיר מהמובא בתפארת יהודה קלמן ח"ב מכת"ק המהרי"ל, וז"ל: "מ"מ עובר הוא על מצות עשה של תורה מחצות יום י"ד ואילך כדכתי' אך ביום הראשון תשביתו וגו' ומפי השמועה למדו שיום ראשון זה הוא יום י"ד כלומר קודם לשבעת הימים ולא כולו אלא חציו דכתי' אך חלקיו ולא צותה התורה לבערו אלא לאחר זמן איסור אכילתו והנאתו מה"ת". ע"כ. היינו שאינו מביא כלל הלימוד מלא תשחט, ועוד מוסיף הלימוד מאך חלק.

וביגדיל תורה (נ.י.) חוברת י' מובא מכת"י אחר וז"ל: "שנאמ' שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם מפי השמועה למדו שיום ראשון זה הוא י"ד בניסן ונקרא ראשון לז' ימי הפסח כלומר קודם להם, וכוונת הכתוב הוא לומר ז' ימים מצות תאכלו וביום שקודם הז' ימים הללו (?) תשביתו שאור (?) ראי' לדבר זה (רמב"ם) ממה שאסרה תורה לא תשחט על חמץ דם זבחי כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים (גמ') וזמן שחיתת הפסח הוא בי"ד מחצות היום ולמעלה וכאן אתה למד שזמן השבתת החמץ הוא בזמן שחיתת הפסח דהיינו מחצות יום י"ד ולמעלה". ע"כ. ונפלא מאוד הלשון ומדוייקת כסברת הכסף משנה (הובאו דבריו לעיל) שהראי' מלא תשחט הוא לזמן ההשבתה ביום י"ד גופא ("וכאן אתה למד שזמן . .").



למה נחלקה המשנה לג' בבות?

הת' ישראל ניר שי' אשכנזי
 הת' סימון יוסף שי' ג'נאשוילי
 תלמידים בישיבה

א.

הצעת המשנה ודיניה

במסכת בבא קמא (דף ע, א) יש משנה שמביאה 9 מקרים ודיניהם בנוגע לתשלומי ארבעה וחמשה:

- 1) גנב על פי שנים ומכר על פיהם או על פי שנים אחרים – משלם תשלומי ארבעה וחמשה.
- 2) גנב ומכר בשבת.
- 3) גנב ומכר לעבודה זרה.
- 4) גנב וטבח ביום הכיפורים.
- 5) גנב משל אביו וטבח ומכר, ואחר כך מת אביו.
- 6) גנב וטבח ואחר כך הקדיש – משלם תשלומי ארבעה וחמשה.
- 7) גנב וטבח לרפואה או לכלבים.
- 8) השוחט ונמצאת טריפה.
- 9) השוחט חולין בעזרה – משלם תשלומי ארבעה וחמשה.

ולאחר מכן מביאה המשנה את דעת רבי שמעון שפוטר בשני המקרים האחרונים.

וצריך להבין, שמכיון שבכל תשעת המקרים הדין הוא אחד, שמשלם תשלומי ארבעה וחמשה – למה חילקה המשנה את המקרים לג' קבוצות (1, 2-6, 7-9), ואינה כוללת את כל המקרים ביחד בדין אחד?

ב.

ביאור הלחם אבירים

והנה, הלחם אבירים תירץ, וזה לשונו: "ונראה, דלחלוקה א' דנתן חד גזירה הוא לאפוקי דרבי עקיבא דאמר דחצי דבר לא מהני עדותיהו, ולאפוקי להאי סברא תנא זו החלוקה שהיא כוללת בין בדבר שיש בו איסור כמו בשבת בין בדבר שאין בו איסור, זו החלוקה כוללת בכל הדברים. ואחר כך תנא החלוקות שיש בהם סיפא דאי טבח פטור משום דקים ליה בדרכה מיניה כמו בשבת דאי טבח פטור או לעבודה זרה או אחר כך מת אביו דאי טבח אחר שמת אביו אינו חייב דשלו הוא טובח וכו'".

כלומר, שהקבוצה הראשונה באה לחלוק על רבי עקיבא שסובר שאפשר להגיד עדות רק על דבר שלם ולא על חצי דבר, ועל זה חולקת המשנה ואומרת בקבוצה הראשונה שהמכירה יכולה להיות על פי העדי גניבה או על פי שני עדים אחרים. ובקבוצה השנייה אומרת המשנה מקרים שכאשר משתנה בהם הפרט הסופי משתנה הדין: במקרה של "גנב ומכר בשבת" – שאם הוא לא מכר אלא טבח, אינו חייב תשלומי ארבעה וחמשה, שהרי הוא חייב מיתה על חילול שבת, ו"קים ליה בדרכה מיניה". ובמקרה של "גנב ומכר לעבודה זרה" – שאם לא מכר אלא טבח לעבודה זרה, אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה, שהרי הוא חייב מיתה על עבודה זרה, ו"קים ליה בדרכה מיניה". ובמקרה של "גנב וטבח ביום הכיפורים" – שאם הוא לא מכר אלא טבח, אינו חייב תשלומי ארבעה וחמשה, שהרי הוא חייב מיתה על עשיית מלאכה ביום הכיפורים, ו"קים ליה בדרכה מיניה". ובמקרה של "גנב משל אביו וטבח ומכר, ואחר כך מת אביו" – שאם הוא לא מכר וטבח בחיי אביו אלא לאחר מיתתו, אינו חייב תשלומי ארבעה וחמשה, שהרי "שלו הוא טובח שלו הוא מוכר". ובמקרה של "גנב וטבח ואחר כך הקדיש" – שאם הוא טבח לאחר שהקדיש, אינו חייב תשלומי ארבעה וחמשה.

ולכאורה, יש להעיר על דבריו:

א. מה שביאר שהקבוצה הראשונה באה לחלוק על רבי עקיבא צריך ביאור, שהרי למסקנת הגמרא הסביר אביי שאין משנתינו חולקת על רבי עקיבא?

ב. לכאורה יכל לתרץ בפשטות יותר שהחלוקה הוא ראשונה היא בענייני עדות.

ג. לכאורה אפשר לבאר בפשטות גם את הקבוצה השלישית, שכל המקרים שבה דנים בסוף השחיטה – שהרי עליו מתחייב בתשלומי ארבעה וחמשה.

ג.

ביאורו של הרב יודאסין

והנה מצאנו ביאור נוסף בענין זה, והוא מה שכתב הרה"ג הרה"ת הרב אלכסנדר סנדר יודאסין ע"ה בספרו תומכי תמימים, וזה לשונו: "במשנה גנב על פי שנים כו'. סדר המשנה הוא כך, בבא א' נקט רב איסור הגניבה דבין אדם לחבירו, בבא ב' איסור הגניבה דבין אדם לחבירו מצורף עם איסור דבין אדם למקום איסור שבת ויום כיפור וכו', וחיבר לבבא זו גם גניבה מאביו וענין ההקדש דקרובים לענין שבין אדם למקום, אבל מכל מקום בב' הבבות היתה טביחה לשם אכילה, ובבא ג' בטביחה לרפואה, לכלבים, ולא לשם אכילה".

ולכאורה, יש להעיר על דבריו:

א. להעיר שכך כתב הרמב"ן בפירושו על התורה (שמות, כ, יג), וזה לשונו: "והנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבוד את אביך כבוד הא-ל, כי לכבוד

הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו", וראה בלקוטי שיחות חלק ל"ו פרשת יתרו שיחה ב', שהרבי מציין לגדולי ישראל נוספים הסוברים כהרמב"ן, ומבאר ענין זה ברחבה, עיין שם.

ב. מה שכתב "ובבא ג' הטביחה לרפואה, לכלבים, ולא לשם אכילה" – לכאורה אינו מובן, שהרי בבבא זו יש גם הדין של השוחט חולין בעזרה, שבמקרים אלו השחיטה נעשתה בפשטות לשם אכילה, אלא שבפועל נאסרה השחיטה?

ג. ולכאורה, עדיף לומר בפשטות, שהגדרת בבא זו האחרונה היא "סוגי שחיטות שונות שיש הוה אמינא שלא יתחייבו עליהם תשלומי ארבעה וחמשה", ובאה המשנה ללמדנו שחייבים, מה שאין כן בב' הבבות הראשונות, מדובר גם על טביחה וגם על מכירה.



הצריכותא של רש"י במלים "בדלא קביל עלי אחריות"

הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכתין (ה, ב) בנוגע לדיון בברייתא דלעיל ששם כתוב: "אין לי אלא נכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין? ת"ל לא ימצא".

כלומר, שמזה שלא כתוב "לך" בפסוק של "שבעת ימים כו' בבתיכם" אפשר ללמוד רק שאסור שיהיה לך חמץ של נכרים 'רגילים', אבל אם זה חמץ של "נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר" אי אפשר ללמוד מכאן שאסור (אלא ממה שכתוב "לא ימצא" כבהמשך הגמרא).

והגמרא שואלת על כך: "כלפי לייא?", כלפי היכן נוטה דבר זה שחמץ של נכרים סתם אסור אך של "נכרי שכיבשתו" [בינתיים] מותר, הא איפכא מסתברא נכרי שכיבשתו מסתבר דאסור טפי?

והגמרא מביאה על זה שתי תירוצים:

אביי עונה: "איפוך", "אין לי דאסור אלא בנכרי שכיבשתו דהוי דומיא דשלך, נכרי שלא כיבשתו מנין ת"ל לא ימצא ולא כתב לא תמצא אבל לא ימצא לגמרי משמע". (רש"י).

כלומר, שהייתי יכול לחשוב שהאיסור הנלמד מהא דלא כתיב "לך" בפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם" הולך רק על נכרי שכיבשתו מה שאין כן על שאר נכרים, והוא מפני דבנכרי שכיבשתו יש יותר סברא לאסור מכיון שהוא דומיא דשלך ולא כשאר נכרים שהם אחרים ממש, ועל זה עונה הגמרא "ת"ל לא ימצא" דגם זה אסור.

ורבא עונה: "לעולם לא תיפוך וארישא קאי, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא".

וברש"י (ד"ה "וארישא קאי"): "להיתירא, אין לי דמותר לראות של אחרים בדלא קביל עלי אחריות כדלקמיה אלא שלא כיבשתו, נכרי שכיבשתו מנין דמותר ת"ל לא ימצא".

כלומר, שהייתי יכול לחשוב שההיתר הנלמד מ"לך" "שלך אי אתה רואה כו'" הולך רק על נכרים אחרים (שלא כיבשתו כו') מה שאין כן על נכרי שכיבשתו, והוא מפני דבנכרים אחרים יש יותר סברא להיתיר מכיון שדוקא הם נחשבים אחרים ממש ולא דומיא ד"שלך", ולכן אפשר לחשוב שמהלימוד הנ"ל לומדים להיתיר רק לגבי נכרים אחרים ממש, ועל זה עונה הגמרא "ת"ל לא ימצא דגם זה מותר כו' וכהסבר הגמרא להלן.

ב.

קושיא בפירוש רש"י

והנה רש"י באמצע פירושו על ביאור רבא מוסיף: "בדלא קביל עלי' אחריות".

כלומר שרש"י הדגיש והבהיר, שלמסקנת הגמרא, ההיתר הנלמד מ"לך" שמותר לראות של אחרים, הוא רק כשלא קיבל אחריות על החמץ, מה שאין כן כשקיבל אחריות (פיקדון וכיוצא בזה) הרי אסור לראות אפילו של אחרים¹.

ולכאורה צריך להבין: למה הוצרך דוקא כאן, בפירושו על ביאור רבא, להזכיר שלמסקנא מדובר כשלא קיבל עליו אחריות, הרי מובן הענין בטוב גם בלי הוספה זו וכדלעיל?

ג.

נסיון תירוץ ודחייתו

ואם תמצי לומר שצריכים הבהרה זו, והוא בכדי להניח את דעת הלומד את הגמרא, שמתבלבל ואינו מבין את כל העניין בגלל השאלה שמתעוררת ממילא איך הברייתא לומדת אותו העניין לשתי הצדדים להיתר ולאיסור (וכקושיית הגמרא דלקמן), הרי:

א. רש"י כבר דאג לקושיא זו, דהא כתב והבהיר בברייתא הנ"ל (סוף ד"ה "ועדיין"): "ולקמיה פריך מאי קאמר דמייתי לה של אחרים ושל גבוה לאיסורא ולהיתרא הכא והכא".

כלומר, שרש"י הקדים שבהמשך הסוגיא הגמרא תתעכב ותשאל מה העניין שלומדת הברייתא של אחרים ושל גבוה לאיסור ולהיתר. ואם כן הרי כבר דאג והבהיר וטיפל בקושיא הנ"ל!

ב. בביאורו של אב"י שלומד את הגמרא 'איפוך', לא הזכיר בפירושו בכלל עניין זה, כלומר שמובן היטב גם בלי ההבהרה הנ"ל (או שסומך רש"י על הבהרתו דלעיל, ומתחזקת בזה שאלה א')?

ואם כן, מה מקום יש להזכיר עניין זה דוקא כאן בפירושו על ביאור רבא?

1) דבזה מיישבת הגמרא הסתירה שיש בברייתא דלעיל שלומדת שמותר לראות של אחרים מפסוק זה לזה ושאסור לראות של אחרים מפסוק זה לזה, דההיתר קאי כשלא קיבל עליו אחריות והאיסור קאי כשקיבל עליו אחריות.

ד.

הביאור בזה בדרך אפשר

אלא שיש לומר הביאור בזה, שבלי ההוספה וההדגשה זו של רש"י כאן, אי אפשר היה להבין החסרון שיש לנכרי שכיבשתו תחת ידך שלכן הייתי חושב שזה לא נכלל בהיתר ד"שלך", דבגלל זה הוצרך רש"י להזכיר ולהבהיר דוקא כאן עניין זה, מה שאין כן אצל ביאור אב"י שבה אפשר להבין בפשטות למה הייתי חושב שנכרים אחרים ממש אינם נכללים באיסור הנלמד מפסוק ד"בבתיכם", וכדלקמן.

דהנה בלימוד דאב"י הנ"ל, ההוה אמינא שרק "נכרי שכיבשתו" אפשר ללמוד מהפסוק שאסור, היא: דמכיון שיש איסור חמץ הנלמד מהפסוק ד"לך" ואומר לי דרק חמץ "שלך" אסור, ואחר כך מגיע הלימוד מ"לא ימצא" ואומר לי שיש חמץ שאף שאינו שלך שהוא אסור, הרי מובן בפשטות דמה אפשר ללמוד מכאן – רק ש"נכרי שכיבשתו" שאף שאינו שלך הרי הוא דומיא דשלך אף הוא אסור.

כלומר, שרק במה שהוא שלך לגמרי יש לך איסור, ומגיע "לא ימצא" ואומר לי די שמהו דאף שאינו שלך לגמרי אתה עובר עליו. אם כן, הרי אין אנו מוכרחים ללמוד מהריבוי ד"לא ימצא" אלא רק לגבי נכרי שכיבשתו, אם כן מובן היטב ההוה אמינא שגבי נכרים אחרים ממש אין למדים לאסור, מכיון שאפשר לומר בפשטות כנ"ל שהאיסור הנלמד מ"לא ימצא" הוא רק לגבי נכרי שכיבשתו.

מה שאין כן בלימוד דרבא הנ"ל, הרי יש לנו רק איסור בכל מה שזה "שלך", כלומר בכל מה שזה לגמרי שלך, ואם כן מהו ההוה אמינא לחשוב שנכרי שכיבשתו – שאינו נחשב לגמרי שלך (אלא רק דומיא ד"שלך") – יוכלל בהאיסור ד"שלך". ואם כן אינו מובן ההוה אמינא של הגמרא שרק "של אחרים" ממש מותר אבל לא "נכרי שכיבשתו", והלא גם זה אינו "שלך" לגמרי להכלילו באיסור ד"שלך". ונראה שלכן מוסיף רש"י את המילים "דלא קביל עלי' אחריות".

והביאור הוא, שעל ידי שרש"י מקדים ומבהיר לנו שלמסקנת הגמרא כל הענין של החיוב ד"שלך" הוא גם כשרק קיבל עליו אחריות, באומרו "בדלא קביל עלי' אחריות", ואם כן הרי אפשר להכליל בזה גם נכרי שכיבשתו.

ולכן מה שמדובר כאן על נכרי שכיבשתו ולא כיבשתו הוא דוקא כשלא קיבל עליו אחריות, כלומר שאם היה עליו אחריות הרי זה כן נכלל ב"שלך", ואם כן יש הוה אמינא למה "נכרי שכיבשתו" אין אומרים עליו דנכלל באיסור ד"שלך" כמו כשקיבל אחריות.

כלומר שלפני זה הייתי חושב שרק מה ששלך ממש (כלומר מה שזה לגמרי שלך) נכלל באיסור ד"שלך", ולכן אין שום הוה אמינא להכליל בזה גם "נכרי שכיבשתו". אבל עכשיו שרש"י גילה לנו שהאיסור הנלמד מ"שלך" הוא לא רק מה שזה לגמרי שלך אלא אף מה שרק קיבל עליו אחריות, דגם זה נכלל ב"שלך", כלומר ד"שלך" הוא לא רק מה שזה לגמרי

שלך אלא גם דברים אחרים כלולים בזה, אם כן מובן שפיר מה ההוה אמינא שהייתי חושב שבאיסור הזה ד"שלך" נכלל גם נכרי שכיבשתו שהוא דומיא ד"שלך".

ואדרבה יש לומר, יש יותר סברא להכליל ב"שלך" נכרי שכיבשתו שהוא דומיא דשלך ממש, מאשר קיבל עליו אחריות שהוא דומה ל"שלך" ממש הרבה פחות מנכרי שכיבשתו. [ולכן צריך לימוד מיוחד ונוסף מהפסוק ד"לא ימצא", וכהמשך הגמרא].

ולא באתי אלא להעיר, ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



גדר דין יאוש לשיטת אדמו"ר הזקן

הת' אשר זעליג שי' ברנד¹
תלמיד בישיבה

א.

דברי הגמרא בסוגיין, ופירוש התוספות

איתא במסכתין (בבא קמא סו, א): "אמר רבה . . יאוש אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא – מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מריה מינה מקמי דתייתי ליד' קני לי', האי נמי – כיון דמייאש מרה קני לי', אלמא יאוש קני. או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי ליד' – בהתירא אתיא ליד', אבל האי, כיון דבאיסורא אתאי ליד' – מדרבנן הוא, דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים".

וכתבו התוספות (בד"ה "כיון דבאיסורא אתא לידיה") בנוגע לצד בגמרא שלא יועיל יאוש בגזילה: "מכאן משמע שיאוש אינו כהפקר גמור דאם כן אפילו בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר".

ב.

שיטת הנתיבות המשפט בהחילוק בין יאוש להפקר

הנתיבות המשפט (סימן רסב סעיף קטן ג) מסביר כוונת תוספות שיאוש אינו כהפקר, שעל ידי הפקר יוצא מיד מהבעלים. מה שאין כן על ידי יאוש אינו יוצא מרשות הבעלים עד שגיע לרשות הזוכה. [וכן הוא שיטת קצות החושן מובא לקמן סעיף ז].

וז"ל: "ולכאורה אינו מובן, דבאיזה ענין חלוק יאוש מהפקר, הא כמו שהפקר כל המחזיק בו זכה בו, כמו כן ביאוש. לכן נראה לפי עניות דעתי דבזה חילוק בין יאוש להפקר, דבהפקר פליגי ר' יוסי ורבנן בנדירים דף מג [עמוד א], דר' יוסי סבר דהפקר כמתנה מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה, והנה אף דקיימא לן בהפקר דהוי הפקר אף על גב דלא אתי לרשות זוכה, ואפילו הוא בעצמו צריך לחזור ולזכות בו, מכל מקום ביאוש נראה דלא מהני עד דאתי לרשות זוכה".

ועל פי זה, פירוש דברי התוספות הוא כך: דאם כשהבעלים מתייאשים מהחפץ החפץ כבר יצא מרשותם לגמרי, אם כן מה בכך ש"באיסורא אתא לידיה".

דאם נאמר שגם אחרי שהבעלים התייאשו זה עדיין ברשותם רק שיש היתר זכיה, שכל מי שרוצה יכול להוציא את החפץ מהם, אם כן מאוד מובן שאם בא לידיו באיסור והתחייב

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה. יישר כח להרה"ג הרה"ח הר' שניאור מרדכי אייזנמן שליט"א שיחד עמו נתבררה ונתלבנה הסוגיא.

להשיב את החפץ על כרחך אין לו זכות לקחת את החפץ לעצמו דהרי אדרבא מוטל עליו להחזירו לבעליו.

מה שאין כן אם החפץ יצא כבר מרשות בעליו לא שייך חיוב השבה דפירוש 'השבה' הוא להחזיר לבעליו את החפץ שלו. אבל אם החפץ כבר לא שלו אם כן אין חילוק אם הוא ייתן לו חפץ זה דווקא או דמיו או חפץ אחר.

ונראה שאפשר ללמוד מתוך דברי אדמו"ר הזקן בתשובה פירוש אחר לדברי תוס' (דלא כהנתיבות) כדלקמן.

ג.

שאלת המו"צ דבארדיטשוב

וזה תוכן התשובה:

הנה הגמרא לקמן (צ, ב) אומרת: "תנו רבנן, שור תם שהמית והזיק – דנין אותו דיני נפשות ואין דנין אותו דיני ממונות. מועד שהמית והזיק – דנין אותו דיני ממונות וחוזרין ודנין אותו דיני נפשות. קדמו ודנוהו דיני נפשות אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות. וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי? ליהדר ולדייניה נמי ממונות?!"

והנה, על שאלת הגמרא כאן, הקשה הרב נפתלי הירש "המו"צ דבארדיטשוב"² לאדמו"ר הזקן, וזה לשונו³: "וכדי שלא להוציא הנייר חלק, אכתוב לאדוני קושיא א' שנתקשיתי בבא קמא דף צ, ב: "תנו רבנן שור תם שהמית והזיק כו', וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות ליהדר ולדייניה כו'. ואיתא בכריתות דף כד, א: "א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו, ופירש רש"י דהוי הפקר משנגמר דינו, ואיתא בבבא קמא י"ג ומ"ד אם נגח ואחר כך הפקיר פטור והועד בבעליו כו', ואיתא בהרא"ש דף יג דאפילו חכמים לא פליגי על ר' יהודה דפטור מלשלם, ואם כן, מאי מקשה הגמרא ליהדר ולדייניה דיני ממונות, דהא משנגמר דינו הוי הפקר, ונגח ואחר כך הפקיר פטור?"

כלומר, ראינו בגמרא בכריתות, ששור שנגמר דינו לסקילה והוזמו עדיו – כל המחזיק בו זכה בו, ופירש רש"י, דמשנגמר דינו הוי הפקר. ובבבא קמא מצינו, שאם שור נגח ואחר כך הפקירו בעליו – פטור, משום שצריך שיהיה "והועד בבעליו", ואחרי שנעשה הפקר אין לו בעלים. ולפי זה, קושיית הגמרא בבא קמא "וכי קדמו ודנוהו דיני נפשות מאי הוי ליהדר ולדייניה" – אינה מובנת, דהא משדנוהו דיני נפשות ופסקו שהשור חייב סקילה, הוי הפקר, ואם הוא הפקר – איך אפשר לדון אותו דיני ממונות, הרי שור שנגח ואח"כ הפקירוהו – פטור?!

(2) וכן הקשה רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס. ואח הקצות כמובא לקמן.

(3) שו"ת אדמו"ר הזקן, סימן יד.

ד.

תשובת אדמו"ר הזקן

והשיב לו אדמו"ר הזקן וזה לשונו: "ואשר הקשה לשאול בסוגיא דסוף פרק החובל מסוגיא דסוף פרק קמא ומריש פרק ו' דכריתות, לכאורה היא קושיא אלימתא, אך כבר יישבה הרמב"ם פרק י"א, במה שסמכו ענין לו לדין זה .. דין השנוי בברייתא סוף פרק ד', דלאחר שנגמר דינו אם הקדישו אינו מוקדש וכן במתנה, והוסיף מדילי' עוד (אף שאין דרכו בכך כנודע, אלא בכדי ליישב קושיית כבוד תורתו) דאם הפקירו אינו הפקר. ולכאורה אינו מובן, וסותר דברי עצמו בהלכה י"ג שם: ש"כל הקודם זכה שהרי הפקירוהו כו", והוא תלמוד ערוך ריש פרק ו' דכריתות שהביא כבוד תורתו, ולמאי נפקא מינה אינו מופקר".

– פירוש: לכאורה הרמב"ם סותר דברי עצמו, דבהלכה ט' כתב בשור שהמית ונגמר דינו לסקילה ד"אם הפקירו אינו מופקר", ובהלכה י"ג כתב "שור הנסקל שהוזמו עדין כל הקודם בו זכה שהרי משנגמר דינו הפקירוהו בעליו". וקשה כיון שפסק שמשנגמר דינו הפקירוהו בעליו מה כוונתו במה שכתב שאחרי שנגמר דינו לסקילה אם הפקירוהו אינו מופקר?

וממשיך: "אלא דהתם משום יאוש לחודי' נגעו בה (כמו שכתב הרא"ש פרק י' בבא קמא), וסבירא לי' להרמב"ם כמו שכתב התוספות בבבא קמא דף סו סוף עמוד א, דאף על גב דכל הקודם זכה לאחר יאוש כמו בהפקר, אף על פי כן, אין דינו כמפקיר בפירוש ממש, מדעתו ורצונו הטוב. ויש חילוק ונפקא מינה אפילו לענין זכייה עצמה, ומכל שכן הכא לענין שאינו יכול להפקירו מדעתו ורצונו לאחר שנגמר דינו, כמו שאינו יכול להקדישו, משום דלא ברשותי קאי, כדפירש רש"י שם".

– פירוש: מה שכתב הרמב"ם ש"כל הקודם זוכה" זה רק בגלל שהבעלים התייאשו מהשור (ולא שהבעלים הפקיר "מדעתו ורצונו הטוב"⁴), ודין יאוש אינו כמפקיר מדעתו ורצונו.

והנפקא מינה בין יאוש להפקר הוא: א' בנוגע לזכיה עצמה כמו שמבואר בתוספות שאילו יאוש היה כהפקר הגנב היה יכול לזכות בזה למרות שבאיסורא אתא לידיה (ויתבאר לקמן באריכות), וב' במקרה שנגמר דינו – אינו יכול להפקירו מדעתו ורצונו, דכיון שנפסק שדינו לסקילה אם כן נאסר בהנאה ואיסורי הנאה אינם ברשותו [דהפקר הוא חלות שהבעלים מחיל על החפץ מכח בעלותו ושליטתו על החפץ כמו שמוכר ומקדיש. וע"כ אינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו. משא"כ יאוש אדרבה עיקרו הוא באבידה שיצא מרשות בעליו. (וג"ז יתבאר לקמן בעה"ת.)].

וממשיך אדמו"ר הזקן: "וכמו חמץ לאחר שש, אינו יכול לבטלו ולהפקירו ולהוציאו מרשותו שלא יעבור עליו ב"בל יראה", וגם אם הפקירו אינו יוצא מרשותו, ועובר עליו

4 ואף שלשון הרמב"ם הוא "שהרי הפקירוהו" יתבאר לקמן שלשיטת אדמו"ר הזקן גם ע"י יאוש השור נעשה מופקר וראה שם.

ב"בל יראה" כאילו הוא שלו. וכן בור ברשות הרבים שהפקירו, חייב על נזקיו כשלו, כדאיתא בגמרא: "אמר ר' אלעזר, שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו כו".

– פירוש: שכשנגמר דינו לסקילה נאסר בהנאה ועי"ז יצא מרשותו וכיון שכן אינו יכול להפקירו כמו שאינו יכול להפקיר חמצו לאחר שש שעות.

וממשיך: "והוא הדין נמי בשור שהמית והזיק ונגמר דינו למיתה, אינו יכול להוציא מרשותו מדעתו ורצונו על ידי שמפקירו, שלא נוכל לגמור דינו על הנזקין, משום דכתיב "והועד בבעליו" והוא אינו בעליו משהפקירו והוציאו מרשותו. אלא בעל כרחו הוא בעליו לענין שגומרים דינו בפניו על הנזקין".

– פירוש: רק אם מפקירו מדעתו ורצונו אז באמת אינו בעליו ועל כן הוא פטור על נזקיו, אך כאן שאינו יכול להפקירו, בע"כ הוא בעליו ואפשר לגמור דינו על הנזקין.

וממשיך: "ואף שכל הקודם זכה, זהו ענין הפקר ממילא על ידי יאוש שלא מרצונו, אבל הוא אינו יכול להפקירו ולהוציאו מרשותו מדעתו ורצונו כמו שאינו יכול להקדישו, ומאחר שהוא אינו יכול להוציאו מרשותו מדעתו ורצונו על ידי הפקר זה, קרינן ב' "והועד בבעליו".

– פירוש: מה שכל הקודם זכה – הוא משום "הפקר ממילא על ידי יאוש שלא מרצונו". אבל כיון ש"הוא אינו יכול להפקירו ולהוציאו מרשותו מדעתו ורצונו" ע"כ זה עדיין נחשב "והועד בבעליו", ויכולים לגמור את הדין. ע"כ תוכן דברי אדמו"ר הזקן בתשובה.

ה.

הוה אמינא בביאור דברי אדמו"ר הזקן

הרי שכיון שהשור נאסר בהנאה אינו ברשותו וממילא אינו יכול להפקירו. רק שמחמת שהתייאשו ממנו ע"כ נעשה הפקר ממילא. [דיאוש מועיל הגם שאינו ברשותו] ולמרות שנעשה הפקר ממילא נקרא שלו. והוא נקרא בעליו של השור וע"כ אפשר לדונו דיני ממונות.

והנה לא נתבאר בפירוש מדוע נקרא 'שלו' ובפשטות היה אפשר לומר שכוונתו שגם אחרי יאוש לא יצא מבעלותו, רק שיש היתר זכיה וע"כ עדיין נקרא שלו. [וכך כתב הקצות כדלקמן].

וא"כ מה שמביא דברי רבי אלעזר ש"שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאו הכתוב כאילו הן ברשותו", הוא רק בא ליתן טעם מדוע אינו יכול לבטל (להפקיר) חמץ אחר שנאסר בהנאה. שמפני שאינם ברשותו ע"כ עובר עליו בע"כ למרות שביטל חמצו והוא מצידו רוצה לבטל ולהפקיר חמצו.

[ולפי זה הכוונה "עשאה הכתוב כאילו היא ברשותו" אינו שיש חידוש שזה נחשב שלו, דהרי כיון שאינו ברשותו ע"כ אינו יכול להפקיר, וא"כ אליבא דאמת הוא שלו. גם לולי מה שעשאה הכתוב כאילו. אלא הכוונה שיש כאן טענה מצד אחר, דהיה מקום לומר שקלקלתו תהא תקנתו, דבאמת משום שנאסר בהנאה (שמפני כך אינו יכול להפקיר) זה עצמו יוציאנו מרשותו, "וע"ז אמרו כ"א שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו".]

ו.

שיטת אדמו"ר הזקן בדין יאוש

אך באמת כשנדייק בדברי אדמו"ר הזקן נראה שפירש את החילוק בין יאוש להפקר באופן אחר:

א. כתב "זהו ענין הפקר ממילא על ידי יאוש שלא ברצונו"⁵ משמע שע"י שמתייאש החפץ נהיה מופקר. כלומר התוצאה הוא הפקר, ויאוש זה התהליך. וא"כ החילוק בין יאוש להפקר הוא רק בתהליך אבל התוצאה הוא אותה תוצאה.

ב. בכמה מקומות בדבריו מדגיש שהפקר הוא מדעתו ורצונו ויאוש הוא בע"כ ומשמע שזה עיקר החילוק. וכנ"ל שהחילוק זה רק בסיבה איך נעשה הדבר הפקר. אבל סוף סוף מה שפועל כשמפקיר מדעתו נפעל גם על ידי יאוש כך שזה לא מדעתו ורצונו.

אלא שא"כ צריך ביאור מאי שנא יאוש מהפקר, ומדוע נקרא עדיין בעליו דאם יאוש הוא גם נעשה הפקר מה בכך שזה 'הפקר ממילא' ומה כוונתו במה שאומר "ומאחר שהוא אינו יכול להוציאו מרשותו מדעתו ורצונו על ידי הפקר זה, קרינו ב' "והועד בבעליו"

והנראה בזה דבהמשך דבריו כתב אדמו"ר הזקן: "והא דחשיב ר' אלעזר שני דברים בלבד, היינו שעשאן הכתוב דייקא, אבל נגח והזיק אינו מפורש בכתוב, וכן לר' יהודה אם היתה ידיעה בתחלה לבעלים ג"כ אינו מפורש בכתוב."

הרי שחל כאן הדין שעשאה הכתוב כאילו הוא ברשותו. ונמצינו למדים שהיכא שהוא לא הפקירו מדעתו ורצונו הטוב רק שבע"כ התורה אמרה שאין לו היתר הנאה בזה וממילא

(5) וקרוב לזה הוא לשון הרא"ש בבא קמא פרק י סימן כא: "וכן אמרינן (שם) גבי שור הנסקל אם הוזמו עדיו כל הקודם בו זכה דמההיא שעתא אפקריה . . ומשור הנסקל שהוזמו עדיו אין נראה לי ראה דשאני התם כי מיד שנגמר דינו אסור בהנאה ואסוחי אסחי בעלים דעתייהו מיניה. דלא שכיח דליתו סהדי וליזמו להו. וכיון דכבר נאסר בהנאה מייאשי מיניה. אבל הכא לא הוה הפקר דאפלו בתר דיהבינהו ליד שמעון אי הוה אמר ראובן תנם לי ואשא ואתן בהם עד שיתבעם העכו"ם היה צריך ליתנם לו. וכיון דאכתי יש לו זכות בהם לא אסח דעתייהו וליא מפקר להו כלל אלא אדעתא ליתנם לעכו"ם נתנם לו ואי לא נתנם לו יחזירם לראובן".

(6) לדוגמא מה שכתב "דאע"ג דכל הקודם זכה לאחר יאוש כמו בהפקר, אעפ"כ אין דינו כמפקיר בפירוש ממש מדעתו ורצונו הטוב" ומשמעות דבריו שלאחר יאוש הוא ממש כמו הפקר (כל הקודם זכה לאחר יאוש כמו בהפקר) והחילוק הוא רק שהפקר זה מדעתו ורצונו.

הוא התייאר ועי"ז יצא ממנו בע"כ בזה אמרי' שעשאה הכתוב כאילו הוא ברשותו לענין לעבור עליו. [שהרי הוא מצד עצמו היה רוצה בזה.]

ז.

השוואת דברי אדמו"ר הזקן לדברי הקצות החושן

והנה בקצות החושן סימן תו סעיף קטן ב דן בקושיא זו⁷ [מדוע הוא חייב לשלם אחרי שנגמר דינו לסקילה הרי כיון שנגמר דינו לסקילה כבר הפקירו.] וכתב בסוף דבריו: "ואף על גב דיאוש ודאי מהני אפילו בדבר שאינו ברשותו דהא בגזילה מהני יאוש, וא"כ כי נגמר דינו נימא דיאוש מיהא הוי, דליתיה, דיאוש לא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה ואינו כהפקר".

והרי אדמו"ר הזקן לא כתב כן [אלא כתב: ואף שכל הקודם זכה, זהו ענין הפקר ממילא על ידי יאוש שלא ברצונו, אבל הוא אינו יכול להפקירו ולהוציאו מרשותו מדעתו ורצונו כמו שאינו יכול להקדישו]. וברור שסובר שגם ביאוש יצא מרשותו לגמרי כמו הפקר וע"כ הוצרך לפרש שאעפ"כ כיון שזה לא הפקר מדעתו ורצונו עשאה הכתוב כאילו הוא ברשותו.

ובזה יש לבאר עוד חילוק בין הקצות לאדמו"ר הזקן: שהקצות סובר שמ"ש בכריתות כל הקודם זוכה הוא מדין הפקר ולא מדין יאוש, ואף שכיון שנאסר בהנאה אינו יכול להפקיר, לזה חידש הקצות שכיון שהוזמו עדין מתברר שלא היה אסור בהנאה ונמצא שהיה בעליו והיה יכול להפקיר⁸.

7) לשלימות הענין נעתיק תחילת דבריו: "ואחי הרב המופלג מוהר"ר יהודה כהן ש"ן הקשה בהא דאמרינן פרק החובל (ב"ק) דף צ' (ע"ב) שור שהמית ואח"כ הזיק אם הוא מועד דנין אותו דיני ממונות ואח"כ דנין אותו דיני נפשות, קדמו(הו) ודנוהו דיני נפשות אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות, ופריך וכי קדמו(הו) ודנו אותו דיני נפשות ליהדר ולדייני אותו דיני ממונות ע"ש. ומאי פריך הא אמרינן בכריתות דף כ"ד (ע"א) שור הנסקל שהוזמו עדין כל הקודם זוכה בו זכה בו משום דאפקורי אפקר ליה, וכיון דקדמו(הו) ודנו אותו דיני נפשות הרי נעשה הפקר ואיך אפשר ליהדר ולדייני דיני ממונות כיון דהפקירו קודם שהעמידו בדין, ע"כ. ונראה בזה משום דבאיסורי הנאה לא מהני הפקרו כלל וכדמוכח בפסחים דף (ה') [ז'] (ע"א) בהא דאמרו ונבטליה בשית, משום דרב גידל דאמר המקדש משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושין, אלמא דאין לבעלים שום כח להפקיר אחר שנאסר בהנאה. וכ"כ רש"י פרק שור שנגח ד' וה' (ב"ק) דף מ"ה (ע"א) בהא דאמרו שם שור הנסקל משנגמר דינו מכרו אינו מכור הקדישו אינו מוקדש, ופירש רש"י אינו מוקדש דלאו ברשותיה קאי לאקדושיה, וא"כ ה"ה לאפקוריה אינו ברשותו".

8) וז"ל הקצות: "וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב בפרק י"א מנוקי ממון (ה"ט) ז"ל: שור שהמית את האדם והקדישו בעליו אינו קדוש וכן אם הפקירו אינו מופקר כו' במה דברים אמורים אחר שנגמר דינו לסקילה. ואח"כ (ה"ג) כתב וז"ל: שור הנסקל שהוזמו עדין כל הקודם בו זכה שהרי משנגמר דינו הפקירוהו בעליו ע"ש. ומאי מהני הפקר בעליו כיון דכבר כתב דהפקירו אינו הפקר".

הרי שגם הקצות הקשה סתירה בדברי הרמב"ם רק שלדידיה השאלה היא הפוכה, דהקושיא הוא על הלכה י"ג.

[וז"ל: והא דשור הנסקל שהוזמו עדיו כל הקודם זכה בהן, היינו דכיון שהוזמו עדיו הרי מעולם לא היה מאיסורי הנאה וכיון דבעלים הפקירו הרי הפקרן הפקר ודו"ק. (ועד"ז כתב אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון בהלכות פסח כדלקמן.)]

ויש לתמוה למה הוצרך הקצות לזה הרי זה ברור שהבעלים התייאשו וא"כ דל מהכא דין הפקר תיפוק ליה מדין יאוש וכמו שביאר אדמו"ר הזקן?

אלא ברור שלא ניחא ליה בזה משום שלשון רש"י ולשון הרמב"ם הוא 'הפקר' וכיון שסובר שיאוש אינו הפקר ע"כ דחק עצמו לפרש באיזה אופן חל דין הפקר דווקא.

[ואין להקשות דהא גופא טעמא בעי מדוע כתבו שמיירי שהפקיר ולמה לא סגי להו במה שנתייאש, דכיון שהקצות סובר כהנתיבות שגם אחרי יאוש לא יצא מרשות בעליו וע"כ יתכן לומר שסובר כמ"ש הנתיבות שכשכלה היאוש אינו צריך לחזור ולזכות בזה רק שממילא חוזר להבעלים וא"כ מצד יאוש לא היינו אומרים שכל הקודם זוכה אלא דאחרי שהוזמו עדיו מיד חוזר לבעליו. וע"כ סובר שחייבים לומר שבנוסף להיאוש יש כאן גם הפקר. ראה עד"ז בשערי יהודה דלקמן.]

ומזה נראה שאדמו"ר הזקן לא הפריע לו קושיא זו, ופירש דברי הרמב"ם שמדין יאוש אתינן עלה על כרחק הוא משום שסובר שיאוש והפקר שווים בעיקר ענינם, והחילוק הוא רק בהדרך איך שנעשה מופקר. וא"כ אפשר לפרש שמה שכתב הרמב"ם "הרי הפקירוהו" עניינו הפקר ממילא ע"י יאוש. ולא נחית הרמב"ם לחלק בין יאוש להפקר כיון שהתוצאה היא א' [וחילוק בין דברי הקצות ואדמו"ר הזקן בהערה לעיל מבואר היטב לפי הנ"ל].

משא"כ לשון אדמו"ר הזקן הוא: והוסיף מדילי' עוד (אף שאין דרכו בכך כנודע, אלא בכדי ליישב קושיית כבוד תורתו) דאם הפקירו אינו הפקר. ולכאורה אינו מובן, וסותר דברי עצמו בהלכה י"ג שם: ש"כ כל הקודם זכה שהרי הפקירוהו כו", והוא תלמוד ערוך ריש פרק ו' דכריתות שהביא כבוד תורתו, ולמאי נפקא מינה אינו מופקר.

הרי שמקשה על הלכה ט [וכן הוא שורת הדין דהלכה יג הוא תלמוד ערוך והלכה ט הוא הוספה שהוסיף הרמב"ם מדיליה].

וטעם החילוק הוא משום שאדמו"ר הזקן לומד שכוונת הגמרא בכריתות הוא מדין יאוש, וע"כ שפיר הוי הפקר ע"י יאוש. [והקושיא היא רק מאי נפקא מינה שאינו יכול להפקיר כיון שנעשה הפקר ע"י יאוש]. משא"כ הקצות הבין שהוא מדין הפקר. [וא"כ קשה טובא איך יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו].

(9) בשולי הדברים יש להעיר: ראיתי בספר מגדל דוד, שהרב מ.ש.א. הוכיח מדברי אדמו"ר הזקן בתשובה זו דלא ס"ל כהנתיבות כיון שלהנתיבות אפשר לחזור בו מהיאוש, וא"כ מדוע כל הקודם זכה הרי מיד שהוזמו עדיו הוא חוזר בו מהיאוש.

וצע"ג בדבריו כיון ששתי דברים אלו לא בהכרח תלויים א' בהשני. דיתכן לומר כשיטת הנתיבות שגם אחרי היאוש עדיין לא יצא מרשות בעליו ועדיין יתכן לא לקבל את דבריו שאפשר לחזור מהיאוש. אלא

וע"פ מה שנתבאר שאדמו"ר הזקן סובר שגם ביאוש החפץ יוצא לגמרי מרשות בעליו כמו בהפקר. א"כ גם מה שיסד הקצות (שנ"ג ס"ק א) שרש"י חולק על יסוד התוס' שיאוש אינו כהפקר אינו.

דהנה ז"ל הקצות שם: וז"ל: "בתוספות פרק מרובה (ב"ק) דף ס"ו (ע"א ד"ה כיון דבאיסורא) כתבו דיאוש אינו מטעם הפקר, דאי משום הפקר א"כ כי נמי באיסורא אתי לידיה מאי טעמא לא קני ע"ש. ודעת רש"י בפרק השולח (גיטין לח, א ד"ה בחזקה וד"ה יאוש) נראה שהוא מתורת הפקר".

וכיון שנתבאר שגם לתוס' ע"י יאוש נעשה הפקר שוב אין הוכחה שרש"י חולק. וראה לקמן סעיף י'.

ח.

דברי אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון בהלכות פסח

כתב אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון (סימן תלה, סעיף קטן ב) בזה הלשון: וכדמשמע בהדיא בריש פרק ו' דכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר, אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו, ודוקא כשהוזמו עדיו מועיל יאוש בעלים דנמצא למפרע היה מותר בהנאה ויכול להפקירו.

ולכאורה זה ע"ד ביאור הקצות. אך באמת נראה שיש חילוק גדול ביניהם:

דהנה בדברי אדמו"ר הזקן בתשובה מבואר דלא ס"ל כהקצות, דהקצות ביאר שעכ"פ כשהוזמו עדיו חל דין הפקר ולא רק דין יאוש ואדמו"ר הזקן ביאר שהוא רק מותר על ידי יאוש ולא על ידי שהפקירו. דלהקצות הבעלים הפקירו ולאדמו"ר הזקן נעשה הפקר על ידי יאוש בעלים. ולא כתב שהבעלים הפקירו אלא רק שהתייאשו מהשור.

ונראה לבאר מדוע אדמו"ר הזקן מיאן בדברי הקצות משתי טעמים:

א. אם הפקיר מחמת שהעידו ששורו הוא שור הנסקל, אם כן אחרי שמתברר שהיו עדי שקר נמצא שהפקירו בטעות. ואם כן כשהזימו העדים לכאורה יתבטל ההפקר.

ב. מהיכי תיתי לומר שהפקיר את השור. ר' כרוספדאי א"ר יוחנן אמר כלל "שכל שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה בו".

ואם נאמר שדין זה נכון רק אם הפקירו הבעלים אין זה נכון בכל המקרים דכדי להפקיר צריך לומר בפיו שמפקיר ובפני ג' וכו'.

כיון שהתייאש חל על החפץ דין יאוש ואינו מתבטל עד שיחזור ויזכה בזה (וכן סובר התרומת הכרי). וראה בשערי יהודה (דלקמן בפנים) שהאריך בענין זה.

ונראה שלכן אדמו"ר הזקן סובר: א' כל ההיתר זכיה הוא מטעם יאוש. ב' אפילו אילו היה מפקיר לא היה חל גם אם הוזמו עדיו שהיו הפקר בטעות.

וגם בקונטרס אחרון לא מיירי בכח של הפקר רק בכח של יאוש, רק שבקונטרס אחרון סובר שכשם שאי אפשר להפקיר איסורי הנאה כך לא מועיל היאוש מדבר שאסור בהנאה [וראה בהערה ביאור הצדדים בזה¹⁰].

ורק ביחס ליאוש אמר הסברא שכיון שהוזמו עדי מתברר שהיה שלו וע"כ חל היאוש. אך עדיין לא נראה שיסבור סברת הקצות שאמר כן גם ביחס להפקר דהרי יש חילוק גדול בין יאוש להפקר, דיאוש אינו חלות אלא מצב, וע"כ מסתבר שאין מושג של יאוש בטעות דכיון שהתייאש יש יאוש בעלים. משא"כ הפקר הוא פעולה שהבעלים עושים כמו כל קנין ואם הוא טעות הרי טעות חוזרת. ועד"ו כתב בשערי יהודה (בביאור בענין שור הנסקל סוף ס"ד).

ט.

דברי השערי יהודה

אך הנה ראיתי בשערי יהודה (שם ס"א) שהביא דברי אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון פירש שהוא מצד הפקר וכהקצות, והקשה שזה לא כדבריו בהתשובה.

ופלא איך פירש כן כיון שמפורש בדבריו פעמיים לשון יאוש וז"ל: וכדמשמע בהדיא בריש פרק ו' דכריתות דדוקא משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר, אבל מחמת שהוא אסור בהנאה לא נפקע שם הבעלים ממנו, ודוקא כשהוזמו עדי מועיל יאוש בעלים דנמצא למפרע היה מותר בהנאה ויכול להפקירו.

ונראה שדייק ממה שכתב "ויכול להפקירו" אך נראה פשוט שכוונתו כמ"ש לעיל מינה "משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר" היינו שהתוצאה היא הפקר. ופלא גדול בעיני אם יש מקום ללמוד באופן אחר בדברי אדמו"ר הזקן.

10 נקודה א' אפשרית אולי בקונטרס אחרון סובר שכיון שע"י יאוש נעשה הפקר א"כ שוב לא יעבור על בל יראה וכדיוק אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון שם: וכן מצינו בהדיא בפסחים דף ו' ע"ב ולא מצי מבטיל ליה, משמע דאי הוה מצי הוה מועיל, ואי בלאו הכי נמי הפקר גמור הוא עד שאין בניו יכולין לירשו ואפ"ה עשאו הכתוב כו' אם כן כשיפקירונו מה מועיל, אלא ע"כ כשהוא הפקר גמור לא עשאו הכתוב כו', ועכשיו שאינו הפקר אלא שאין לו זכות בגופו מחמת שאסור לו ליהנות ממנו ולכן אינו יכול להפקירו, עשאו הכתוב כאלו הוא שלו לגמרי.

וכיון שסובר אדמו"ר הזקן שע"י נעשה הפקר גמור ע"כ צ"ל שדבר האסור בהנאה לא חל היאוש. ובתשובה חידש אדמו"ר הזקן החילוק בין הפקר מדעתו ורצונו הטוב להפקר בע"כ. שכשנעשה הפקר בע"כ עשאה הכתוב כאילו.

ועוד תימה גדולה בדבריו שמשווה דברי אדמו"ר הזקן לדברי הנתיבות, שמניח את דברי הנתיבות כאילו שזה דבר מוסכם שגם אחרי יאוש החפץ לא יוצא מרשות הבעלים, אלא שבוז גופא יש לדון האם כשכלה היאוש צריך קנין מחדש או לא.

אבל למה שנתבאר לעיל באריכות לדברי אדמו"ר הזקן לא שנה נידון זה כלל כיון שע"י יאוש הדבר נעשה הפקר וא"כ פשוט וברור שאם רוצה לזכות בזה צריך לחזור ולזכות בזה.

ונראה שזה מה שהביאו ללמוד בדברי אדמו"ר הזקן בקונטרס אחרון שהוא מדין הפקר, דכיון שהבין שגם אדמו"ר הזקן מסכים לדברי הנתיבות א"כ מ"ש "יכול להפקירו" אינו תוצאה של היאוש אלא הוא דין אחר של יאוש [ועדיין פלא בעיני כנ"ל דאיך יפרנס מ"ש לעיל מינה "משום דמיאש מהשור כשנגמר דינו נעשה הפקר"].

י.

ביאור החילוק בין יאוש להפקר לשיטת אדמו"ר הזקן

לפי כל זה, נחזור לבאר את דברי התוספות בסוגיין לשיטת אדמו"ר הזקן.

ולכאורה על פי מה שנתבאר בשיטת רבינו אינו מובן ההוא אמינא של התוספות שיאוש הוא כמו הפקר, שלכך היה צריך לשלול ולהוכיח שיש חילוק ביניהם. דהרי ברור שיאוש אינו מרצונו הטוב.

ועוד צ"ב מה כוונת התוס' שאילו יאוש היה כהפקר א"כ גם בתר דאתא לידיה באיסורא היה יכול לקנות מן ההפקר. דלמה שנתבאר בדברי אדמו"ר הזקן שגם ע"י יאוש נעשה הפקר א"כ מה הנפקא מינה אם יאוש כהפקר או לא. כיון שסוף סוף התוצאה אותה תוצאה.

ויש לומר, שהחידוש בדברי התוספות הוא שלא נאמר שגם יאוש יוצא מרשות בעליו ע"י החלטת הבעלים. כלומר דזה ברור שיאוש אינו ברצון ואינו אלא השלמה עם המציאות שהדבר נאבד לו. אך ההוא אמינא שיאוש כמו הפקר הוא שהחלטה של הבעלים היא זה שמוציאה את החפץ מרשותם.

ביאוש – כאשר בעל כרחו הוא משלים עם המציאות שנאבד ממנו החפץ ע"י החפץ יוצא ממנו (אם כן יאוש הוא כמו התרצות שהבעלים מסכימים שמי שירצה יזכה בהחפץ כיון שממילא זה נאבד ממנו). ובהפקר – שמחליט להפקירו מרצונו ולהוציאו מרשותו.

וא"כ אע"פ שבאיסורא אתא לידי' יוכל לזכות בו – משום שכך החליטו הבעלים. דאף שהסיבה מדוע הבעלים הגיעו להחלטה זו הוא משום שהוא גזל מהם את החפץ, סו"ס כיון שהבעלים הסכימו שיצא החפץ מרשותם וודאי שהיאוש יחול (דלכל היותר רק גרם שהבעלים התייאשו אבל זה לא משנה את העובדה שיש כאן יאוש).

וע"כ מוכיח תוס' שיאוש אינו מייצר מציאות, ובלשון אדמו"ר הזקן הנ"ל "הפקר ממילא על ידי יאוש שלא ברצונו". ונראה שעיקר הדגש אינו שיאוש זה לא ברצונו אלא שזה נעשה ממילא.

ויש לבאר הענין כך: שבעצם כאשר נאבד לו החפץ כבר יצא החפץ מבעלותו כיון שאין לו שליטה עליו. רק שכל זמן שדעתו עליו והוא מחזור אחריו למצוא אותו בזה הוא עדיין מקשר עצמו להחפץ. אך כאשר מתייאש אי"צ פעולה להוציא את החפץ ממנו דהמציאות הוא שהוא אבוד ממנו וא"כ ברגע שהוא מרפה את אחיזתו בהחפץ ע"י שמסיד דעתו ממנו, מאליו וממילא זה יוצא ממנו. וא"כ היאוש אינו הגורם את הדין שהחפץ הפקר אלא המציאות שהחפץ נאבד לו.

יא.

ראי' מדברי אדמו"ר הזקן

וראיה גדולה למהלך זה הוא מדברי אדמו"ר הזקן בהלכות מציאה ופקדון סעיף א: "לקח את האבדה לעצמו ביטל מצות עשה ועובר בשני לאוין על לא תגזול ועל לא תוכל להתעלם.

חזר בה והשיבה לבעליה תיקן את הכל כמו המשיב את הגזולה כי לאו של לא תראה וגו' הוא ניתק לעשה של השב תשיבם כמו שלאו ש[ל] לא תגזול הוא ניתק לעשה של והשיב את הגזולה.

במה דברים אמורים כשהשיבה קודם שנתייאשו הבעלים ממנה אבל אם נתייאשו הבעלים ממנה אחר שנטלה זה הרי זה מעוות לא יוכל לתקן לא העשה ולא הלאוין לפי שהשבתו אותה מתנה הוא שנותן לבעלים משלו כי כבר קנאה ביאוש בעלים.

ואינו דומה לשאר מוצא אבדה לפני יאוש שחייב להחזירה אפילו אחר יאוש כמו שיתבאר לפי שכיון שהגביה על דעת להחזירה לבעליה ולא ליטלה לעצמו הרי זו נעשית פקדון בידו וברשות בעליה עומדת לפיכך אין היאוש מוציאה מרשות בעלים שהיאוש אינו כהפקר גמור מה שאין כן זה שנטלה לעצמו ולא נעשית פקדון בידו אינה אצלו כעומדת ברשות בעליה אלא כמונחת על גבי קרקע עולם של הפקר שהיאוש מוציאה מרשות בעליה וכל המחזיק בה זכה בה לכן גם זה שהוא מוחזק בה ועומד זכה בה ואינו צריך להחזירה".

והוא מדברי הרמב"ן במלחמות (בבא מציעא דף כו), רק שאדמו"ר הזקן הוסיף מדיליה שהטעם שיאוש לא מועיל בדבר שנמצא ברשות הבעלים הוא משום "שהיאוש אינו כהפקר גמור" וזה לא נמצא בדברי הרמב"ן שם.

והנה אם נאמר שהחילוק בין יאוש להפקר הוא שע"י יאוש לא יוצא מרשות בעליו (כהנתיבות) לכאורה אי"ז נתינת טעם כלל מדוע לא יחול היאוש כשהוא ברשות בעליו. דלשיטה זו עיקר החילוק הוא בהתוצאה מה קורה ע"י יאוש וחילוק זה אינו נתינת טעם מדוע לא יחול היאוש כלל.

ודוקא ע"פ מה שנתבאר הביאור הוא דהיות שיאוש הוא מה שיוצא ממנו ממילא כתוצאה מהמצב של החפץ ע"כ דווקא כשהוא אבוד ממנו ומצד עצמו הוא כבר יצא

מרשותו ע"כ ע"י שמתיימש הוא נותן שהחפץ ישתחרר ממנו. שהרי אי"ז מה שהבעלים עושים להחפץ אלא שכן הוא המציאות והמצב של החפץ מצד עצמו.

ונמצא שימוש והפקר הם הפכיים, שהרי א"א להפקיר דבר שאינו ברשותו (כמבואר בסוגיא דצנועין דלר' יוחנן שאדם לא יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו ה"ה שאינו יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו). והטעם הוא שהפקר הוא פעולה של הבעלים מכח בעלותו ושליטתו על החפץ ע"כ כשאינו ברשותו חסר בשליטתו על החפץ וע"כ אינו יכול להפקיר. אך יאוש חל רק בדבר שאבוד ממנו. [אלא שיש דיעות שחולקים על הרמב"ן וס"ל שיש מצב של אבידה שנמצאת ברשותו וראה שלחן ערוך שם סעיפים י-יא].

[וכ"ז בנוסף למה שראיתי מעירים: דהנה האחרונים הוכיחו מדברי הרמב"ן בבא מציעא שסובר שגם ע"י יאוש הדבר יצא לגמרי מרשות הבעלים. וע"כ לפי דעת הנתיבות יוצא שהרמב"ן חולק על תוס'. וא"כ איך כתב אדמו"ר הזקן את דברי תוס' שימוש אינו כהפקר כביאור לדברי הרמב"ן. וברור שאדמו"ר הזקן סובר שאין סתירה בין הרמב"ן לתוס'. וכנ"ל שגם תוס' מודה שע"י יאוש יוצא החפץ מהבעלים.]

אך זה רק מוכיח שאדמו"ר הזקן לא סובר כהנתיבות. אך בפנים נתבאר שמדברי רבינו שהביא חילוק זה בתור נתינת טעם מדוע יאוש לא חל על דבר שברשותו אפשר ללמוד מה שיטתו בהבנת החילוק שכתב תוס'.

יב.

פירוש דברי התוספות לפי זה

ואחרי כל זה יתבאר לנו דברי תוס' דדוקא משום שימוש אינו כהפקר ע"כ מובן מדוע בגניבה שבאיסורא אתא לידיה לא יחול היאוש. דכיון שחלות היאוש הוא תוצאה מהמצב של החפץ א"כ מובן שיש חילוק גדול בין אבידה לגניבה דבאבידה המצב מצד עצמו הוא שהחפץ נאבד לבעליו. משא"כ בגניבה שהוא הוציא את החפץ מבעליו כיון שהחפץ מצד עצמו לא יצא ממנו שפיר אפשר להבין שכאן לא נאמר הדין שימוש קונה.

דאם נאמר שהיאוש עצמו מוציא החפץ מבעליו לא משנה כ"כ מדוע התיימש. אך כיון שימוש אינו כהפקר ע"כ עיקר מה שמוציא מבעליו הוא האבידה משא"כ גניבה לא יכולה להיות סיבה שיזכה בהחפץ דהרי היא שלא כדין.

ויש להוסיף דהרי יש על הגנב חובה להשיב את החפץ לבעלים, וא"כ גם כעת שהחפץ אצלו הוא קשור לבעליו, וזה דומה למ"ש הרמב"ן שאם מצא לפני יאוש לא חל היאוש כיון ששומר עבור הבעלים. [ורק שם שמירי שמלכתחילה נאבד להבעלים ואז לקח על מנת לגזולה בזה אומרים שיחול היאוש].



הטעם ד"לא אפשר ליה במחיצה" לפי שיטת רש"י

הת' מענדל שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכת פסחים (ו, א): "אמר רב יהודה אמר רב המוצא חמץ בביתו ביום טוב כופה עליו את הכלי . . . ואמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר".

ופירש רש"י (ד"ה "עושה לו מחיצה"): "בארבעה עשר, משום היכר, שמא ישכח ויאכלנו, ולא סגי ליה בכפיית כלי כל שבעה, שהכלי ניטל לצרכו. ומיהו ההוא דלעיל, לא אפשר ליה במחיצה, ומשום חד יומא סגי ליה בכפיית כלי, ובלילה יבערנו".

ויש לעיין, מאיזה טעם קאמר רש"י במקרה ד"המוצא חמץ בביתו ביום טוב" ד"לא אפשר לי' במחיצה"?

ב.

"מחיצה לאו אהל הוא"

ונראה לבאר, ובהקדים:

איתא במסכת שבת (קכה, ב): "פקק החלון – רבי אליעזר אומר, בזמן שהוא קשור ועומד פוקקין בו, ואם לאו אין פוקקין בו. וחכמים אומרים, בין כך ובין כך פוקקין בו . . . אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכל מודים שאין עושים אהל עראי בתחילה ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, לא נחלקו אלא להוסיף; שרבי אליעזר אומר אין מוסיפין ביום טוב ואין צריך לומר בשבת, וחכמים אומרים מוסיפין בשבת ואין צריך לומר ביום טוב".

ופירש רש"י (ד"ה "שאיין עושין אהל עראי"): "לפרוס מחצלת על ארבע מחיצות או ארבע קונדסים להיות צל לאהל מן החמה, ודוקא גג, אבל מחיצה לאו אהל הוא, ושרי לפורסה לצניעות כדאמרין בעירוין (פד, א) בעובדא דשמואל¹. ופקק החלון דמתני' משום דבנין קבוע הוא, ומחזי כמוסיף על הבנין".

[וכך נפסק להלכה בשלחן ערוך (סימן שטו סעיף א): "אסור לעשות אהל בשבת ויום טוב אפילו הוא עראי, ודוקא גג, אבל מחיצות מותר".]

(1) "רב ושמואל הוו יתבי בההוא חצר, נפל גודא דביני ביני. אמר להו שמואל שקולו גלימא נגידו בה, אהדרינהו רב לאפיה, אמר להו שמואל אי קפיד אבא – שקולו המייניה וקטרו בה".

והקשו עליו התוספות (ד"ה "הכל מודים"), וז"ל: "פירש בקונטרס דלא אסיר אהל אלא למעלה בגג, אבל בדפנות לא. . . וקשה, דעל כרחך שייך איסור אהל אפילו בדפנות, כדאיתא בעירובין בפרק מי שהוציאווהו (דף מד. ושם) גבי עשיית דופן סוכה, דפריך התם והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הכל מודים שאין עושים אהל עראי בתחילה, ומשני הא בדופן שלישית הא בדופן רביעית?".

ג.

ביאור קושיית התוספות

כלומר, מצינו סתירה בין שתי ברייתות² בנוגע לדופן סוכה שנפלה אם מותר להעמיד מטה במקום הדופן או לא, והעמידה זאת הגמרא במחלוקת רבי אליעזר וחכמים ב"פקק החלון" (שהוזכרה לעיל באות ב); שרבי אליעזר שסובר שפקק שאינו קשור ותלוי אין פוקקין בו הוא זה שסובר שאסור להעמיד מטה במקום הדופן שנפלה, כיון שלשיטתו שאסור אפילו להוסיף על בנין קיים, וחכמים שסוברים שפוקקין בפקק שאינו קשור ותלוי הם שסוברים שמותר להעמיד מטה במקום הדופן, כיון שלשיטתם מותר להוסיף על בנין קיים.

אך הקשו, שאי אפשר להשוות בין שני המקרים, שהרי "הכל מודים" שאסור לעשות אהל עראי לכתחילה? ותירצו, שבאמת זה תלוי במחלוקת בין רבי מאיר לרבי יהודה אם אפשר להשתמש בבהמה כדופן לסוכה; שרבי מאיר שפוסל (שמא תברח, ונמצא שהיא לא היתה חלק מהסוכה), פה הוא יתיר להעמיד מטה כיון שאינו מתקן את הסוכה עצמה, ואסור ביום טוב, ורבי יהודה שמתיר (שסובר שזה מחיצה מעולה), יאסור להעמיד את המטה, כיון שהיא מחיצה (תיקון הסוכה).

אך הגמרא דחתה גם תירוץ זה, א. מכיון שגם לפי רבי מאיר הרי אסור לעשות דופן לסוכה מאדם (שיש בו דעת שלא לזוז) או כלים (שאינם זזים בלאו הכי), שהרי זהו מחיצה מעולה, ואם כן אי אפשר להעמיד שהוא זה שסובר שמותר להעמיד מטה במקום הדופן. ב. רבי מאיר אינו יכול לסבור כמו רבי אליעזר שהרי רבי אליעזר אוסר אפילו להוסיף על בנין קיים ובודאי יאסור להשתמש בבהמה, אך לפי רבי מאיר (לולי דחיישינן שמא יברח) מותר. ואפילו אם נאמר שהוא סובר כמו חכמים, הרי אמרנו שגם לשיטתם מותר רק להוסיף על בנין קיים אך לא לבנות לכתחילה, כנ"ל. נמצא, שאי אפשר ליישב את הסתירה במחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה. אלא, ששתי הברייתות הנ"ל הם לשיטת חכמים, ואינן סותרות; בברייתא שאוסרת מדובר בדופן השלישית של הסוכה, ובברייתא המתירה מדובר בדופן הרביעית:

ואם נאמר שאין דין אהל אלא למעלה בגג; אז איך שייך להקשות מ"הכל מודים שאין עושים אהל עראי בתחילה" על דפנות של סוכה? אלא ודאי שיש דין אהל בדפנות.

(2) כך נראה מלשון הגמרא שם "מהא". עיין שם.

ד.

מחיצה המתרת

אלא שלפי זה צריך להבין את תירוץ הגמרא שם שחילקה בין דופן שלישית לרביעית, שהרי ממה נפשך, אם אין דין אהל בדפנות אז גם בדופן שלישית יש לנו להתיר, ואם יש דין אהל בדפנות – אז גם בדופן רביעית יש לנו לאסור!?

ותירצו התוספות: "אלא נראה לרבינו תם, דשפיר שייך בדפנות אהל, היכא דמחיצה מועלת להיתר. ולהכי, בדופן שלישית דהויא מחיצה ומכשר ליה לסוכה – חשיב עשיית אהל בתחלה, אבל דופן רביעית אינה אלא תוספת בעלמא, הואיל וכבר הסוכה היתה כשרה".

כלומר, שיש דין אהל בדפנות, אך רק כשהדופן באה להתיר, (כמו להכשיר את הסוכה, לעשות רשות היחיד וכדומה³), אך כשאינה באה להתיר אזי אין דין אהל בדפנות.

ולפי זה אולי יש לומר, דמהאי טעמא קאמר רש"י ד"לא אפשר לי' במחיצה" – משום דהמחיצה שעושה סביב החמץ הוה מחיצה המתרת.

ה.

תירוץ של הגרש"ז אויערבך וה'שמירת שבת כהלכתה'

וראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק כד הערה כג)⁴ שדן בזה, והקשה: "מה באה המחיצה להתיר, הלא אינה אלא להיכר שלא יאכל מן החמץ, והרי זה ככיסוי בעלמא?" ותירץ: "ואולי, מכיון שחזו"ל חייבו – נקרא בא להתיר".

כלומר, דבעצם אין למחיצה מצד עצמה דין של מחיצה המתרת, כיון שאיננה מתירה את החמץ. רק שחייבו חכמים לעשות מחיצה (משום הכר) – לכן הרי זה נחשב כמחיצה המתרת.

ומביא שם עוד תירוץ בשם רבו הגרש"ז אויערבך, וז"ל: "ומהגרש"ז אויערבך . . שמעתי, דכיון שרק בשבת וביום טוב סגי ליה בכיסוי, ואילו בחול המועד בעינן דוקא מחיצה ולא סגי ליה בכיסוי, ולכן שפיר נקראת בשם מחיצה המתרת".

כלומר, דלכאורה היה צריך להיות סגי בכיסוי בחול המועד כמו דסגי ליה ביום טוב, אך מזה שחייבו חכמים לעשות מחיצה, ולא להסתפק בכיסוי – משמע דבעינן דוקא מחיצה, ואם כן, הוי ליה כמחיצה המתרת⁵.

(3) ראה שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן שטו סעיף ג.

(4) ובהוצאה החדשה – קל.

(5) ואולי יש לומר עוד טעם בדבר, דכיון שבלעדיה אסור לשהות בבית אם החמץ, נקראת מחיצה המתרת – שמתירה את השהות בבית.

ו.

דחיית התירוצים הנ"ל

והנה, אף אם נאמר כדבריהם⁶, מכל מקום קשה⁷:

דהנה כתב הר"ן על הסוגיא הנ"ל⁸ (ד"ה וכתב רש"י ז"ל): ". . ומתוך כך מחק רש"י ז"ל בפרק קמא דסוכה (טז, ב) ובעירובין פרק כיצד משתתפין (פו, ב) מה שכתוב [ברוב] הנוסחאות, גבי ההיא דאמרינן: "פעם אחת שכחו ולא הביאו ספר תורה מערב שבת, למחר פרשו סדינין על גבי העמודים והביאו ספר תורה וקראו בו", והנוסחאות גורסות "פרשו (לו סדינין) [סלקא דעתך] והא אמר מר אין עושין אהל עראי וכו'", וכתב רש"י ז"ל (סוכה שם ד"ה "והלא") דלא גרסינן לה, דבמחיצה ליכא משום אהל, אלא הכי גרסינן "פרשו סדינין" [ותו לא], כלומר, היאך הביאו סדין עצמו דרך רשות הרבים. ומכלל דברים הללו אתה למד, שרש"י ז"ל סובר שאפילו מחיצה המתרת מותר לעשותה בשבת, כי ההיא מחיצה דסדינין וכי ההיא גלימא דכותל שבין שתי חצרות שהיא מתרת אליבא דרב, זו היא שיטת רש"י ז"ל".

אם כן, אי אפשר לתרץ שהטעם דקאמר רש"י ד"לא אפשר ליה במחיצה" הוא מפני שהוא מחיצה המתרת, דהרי ראינו בהדיא בדברי הר"ן – דלשיטת רש"י גם מחיצה המתרת מותר לעשות לכתחילה בשבת ויום טוב, ולפי זה אין מקום לתרץ כנ"ל דהאיסור במחיצה הוא משום דהוי כמחיצה המתרת. ואם כן, הדרא קושיא לדוכתא – מאיזה טעם קאמר רש"י דביום הראשון (יום טוב) "לא אפשר ליה במחיצה"?

ז.

תירוץ נוסף

והנה ראיתי בקובץ 'בית אהרן וישראל' (גליון קמח עמוד עה) שהקשה הרב הכותב שליט"א כנ"ל (שלכאורה לשיטת רש"י מותר לעשות מחיצה בשבת), ודייק בלשון רבינו הזקן שכתב⁹: "וצריך שתהא המחיצה מדבר קבוע שחוסמת היא את העוברים שם, אבל לא מסדין וכיוצא בו, כיון שיכולין לילך ולבוא תחת הסדין יש לחוש שמא יבואו להסתפק מן

6 דאינו מובן מה שכותב "דכיון שרק בשבת וביום טוב סגי ליה בכיסוי, ואילו בחול המועד בעינן דוקא מחיצה ולא סגי ליה בכיסוי": א. דלפי זה הוה לי' למימר "כופה עליו את הכלי ובלילה יעשה לו מחיצה", ב. הדין ד"יבערנו" אינו דין רק ביום טוב עצמו אלא גם בחול המועד. ואדרבה, הרי גם כשמוצאו ביום טוב אינו שורפו אלא בחול המועד – "ובלילה (חול המועד) יבערנו" – ומזה פשוט שגם בחול המועד "לא סגי לי' במחיצה". וראה אות ט בסופו.

7 לפי שיטת רש"י על כל פנים.

8 לעיל אות ב.

9 סימן תמ סעיף ה.

החמץ המונח שם. ואם הוא שבת או יום טוב שאי אפשר לעשות מחיצה מדבר קבוע, יכפה עליו את הכלי עד לערב, כדי שיהא מכוסה מן העין וכו'¹⁰.

הקשה ממה שכתב המגן אברהם (סימן שטו סעיף קטן ג), דמשמע מדבריו שמותר להעמיד מחיצה בשבת גם אם היא חוסמת את העוברים ושבים? ורצה לתרץ ממה שכתב אדמו"ר הזקן (סימן שטו סעיף ו): "אבל מחיצה קבועה אסורה בכל ענין אפילו אינה נעשית אלא לצניעות בעלמא" – דאיירי שם בקביעות בזמן.

ומדייק ממה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות יום טוב (סימן תקיט סעיף ד): "אינו עשוי לקיום. . . דרכו לפתוח ולנעול בכל יום", שהכוונה מחיצה קבועה אינה שהיא חוסמת את העוברים אלא שהיא עומדת ליותר מיום אחד.

אך דחה תירוצו זאת בשני טעמים: א. דכתב התוספת שבת (סימן שיג סעיף קטן ט), שגדר קבוע היינו לשלשים יום, ובנדון דידן הרי זה רק לשבוע אחד. ב. שלפי זה, ביום אחרון של פסח יהיה מותר לעשות מחיצה, ולא מצינו בשום מקום לחלק ולהקל ביום אחרון של פסח.

אך מתרץ ממה שהוסיף אדמו"ר הזקן על דברי המגן אברהם שכתב (סימן שיג סעיף קטן ז): "פקק החלון אם אין עשוי לפתוח אלא לעתים רחוקים הוי כאהל קבע", והוסיף עליו אדמו"ר הזקן, וכתב (סימן שיג סעיף א): "לפיכך אם אין פקק זה עשוי להפתח תדיר". ולומד מזה דלא תליא בכוונת הפוקק אלא במהות הפקק, ועל פי זה לומד את מה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות פסח¹⁰ "צריך שתהא המחיצה מדבר קבוע" – שדייק וכתב "מדבר" ולא "כדבר", שצריך לעשות את המחיצה מדבר שהוא בעצמו "קבוע" ולא מסדין וכיוצא בזה, אף אם יהדקנו כל צדדיו, ומחיצה כזאת אסור להעמיד בשבת, ומחיצת עראי (שמותר להעמיד בשבת) הרי לא יועיל לחמצו.

ח.

דחיית התירוץ הנ"ל

וקשה לי: א. דבריו – שמהוספת אדמו"ר הזקן "פקק זה" לומדים דתליא במהות הפקק ולא בכוונת הפוקק – הרי דבריו הם די מחודשים, ואדרבה, לכאורה כוונת אדמו"ר הזקן

10) לעניות דעתי הנה: [א. שם אדמו"ר הזקן מדבר על "חמצו של נכרי" ואינו שייך לכאן, וכמוכח גם מסוף דבריו "ולערב מיד יעשה לפניו מחיצה כהלכתה", אך בעניינו הרי הדין הוא "ולערב יבערנו". ולהעיר מסימן תמו סעיף ח (דין המוצא חמץ בביתו ביום טוב) ששם לא הזכיר אדמו"ר הזקן דבר וחצי דבר על איסור עשיית מחיצה ביום טוב, לפי דברי הכותב פלא קצת בעיני. ב.] הרי להלכה פוסקים כמו רבינו תם (שחולק על רש"י; ראה בטור ושלחן ערוך ריש סימן שטו ובנושאי כלים שם), שאסור לעשות מחיצה המתרת, ואיך אפשר להביא ראיה מדברי אדמו"ר הזקן לשיטת רש"י שלא הובאה להלכה?

בזה היא לדייק ש"פקק זה", כלומר, פקק זה המונח לפנינו (החפץ של הפקק), ולא מהות הפקק (החומר)¹¹.

ב. מה שכתב "וגם אם יהדק הסדין מכל צדדיו לא יועיל מאומה", הנה על דברי הרמ"א (סימן תמ סעיף ב): "זכותי שהניח חמץ בבית ישראל בלא רשותו כופה עליו כלי, ודוקא ביום טוב, אבל לפני יום טוב צריך לעשות מחיצה – כתב המגן אברהם (סעיף קטן ד. עיין שם): "ואף על גב דאפשר לעשות מחיצה בסדין כמו שכתוב ריש סימן שטו, מוטב לעשות בכפיית כלי מעל ידי סדין, דסדין הולכין ובאין תחתיו", וכתב עליו הפרי מגדים (אשל אברהם סעיף קטן ד), וז"ל: "עיינן מגן אברהם דסדין גרע מכפיית כלי. אבל מחיצה גמורה ועל ידי סדין וקשור למטה שלא יהא נע ונד – עדיף מכלי". ובלשון אדמו"ר הזקן¹⁰: "וצריך שתהא המחיצה מדבר קבוע שחוסמת את העוברים שם, אבל לא מסדין וכיוצא בו, כיון שיכולין לילך ולבא תחת הסדין". הנה ראינו שאדמו"ר הזקן כותב להדיא, שהטעם למה אי אפשר לעשות מחיצה על ידי סדין הוא משום "שיכולין לילך ולבא תחת הסדין" (כדברי המגן אברהם), הא אם קשרו מלמטה (כדברי הפרי מגדים בשיטת המגן אברהם) כך שאי אפשר לילך ולבא תחת הסדין – הרי זיל בתר טעמא, ושפיר אפשר לעשות מחיצה על ידי סדין שקשורה מלמטה.

ואפשר לדייק גם ממה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות שבת (סימן שטו סעיף ז): "והוילון שתולין לפני הפתח במקום דלת, אף על פי שהוא תלוי שם בקביעות – מותר לתלותו בשבת, שכיון שהוא נע ונד ברוח מצויה, וגם אינו מעכב להולכים ועוברים ושבים דרך שם אינו נקרא מחיצה קבועה אלא מחיצת עראי". כלומר, שרק מכיון שהוילון אינו עומד במקום אחד – לכן מותר לתלותו. הא אם הוא קשור (כך שאינו זו ממקומו כנ"ל) וחוסם את העוברים ושבים – שפיר נקרא מחיצה קבועה.

ולפי כל זה שוב הדרא קושיא לדוכתא - מאיזה טעם קאמר רש"י ד"לא אפשר לי במחיצה"?

ט.

ביאור בדברי רש"י בדרך אפשר

ונראה לומר הביאור בזה (בדוחק על כל פנים), דבמה שכתב "לא אפשר ליה במחיצה" – אין כוונתו מצד איסור עשיית מחיצה ביום טוב, אלא מצד דין בהלכות ביעור חמץ:

דהנה כתב הר"ן (פסחים א, א מדפי הרי"ף, ד"ה "ומה"): "ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורין ולא סמכו על הביטול – כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות "תשביתו", שחששו לבני אדם שלא יבטלוהו במחשבתן לגמרי. ואם אתה אומר שחששו

11) ולהעיר, שלפי דבריו יוצא שמותר לפקוק בפקק מפלסטיק וכדומה, שלכאורה אינו עולה בקנה אחד עם ביאור הגמרא ב"פקק החלון" שמחלוקת רבי אליעזר וחכמים היא אם מותר להוסיף על בנין קיים, ואמאי יש לנו לחלק שם בין אם הפקק הוא מחומר כזה או אחר?

שלא יבוא לאכלו, וכדברי הראשונים ז"ל – היינו טעמא דחששו בי' טפי מבשאר איסורין, משום דחמץ לא בדילי אינשי מיניה כולי שתא, וחמיר איסוריה טפי דאית ביה כרת¹².

ועל פי זה נראה לומר, דמה שכתב רש"י שביום טוב "לא אפשר ליה במחיצה", פירושו הוא, שהמוצא חמץ בביתו בפסח – "לא אפשר לי' במחיצה" להינצל מחשש חכמים שאף על פי שביטל צריך לבער "שמא יבוא לאכלו", אלא צריך לבערו לגמרי מן העולם, אך מכיון שאי אפשר לבערו ביום טוב עצמו¹³ – צריך לבערו במוצאי יום טוב, ונמצא משההו יום אחד – "ומשום חד יומא סגי לי' בכפיית כלי, ובלילה יבערנו".

[ואולי אפשר לדייק זאת מזה שלא כתב רש"י "לא אפשר לעשות מחיצה" (שכך היה צריך להיות אילו התכוון לאיסור מצד עשיית מחיצה ביום טוב) – אלא כתב "לא אפשר לי' במחיצה", כלומר, שבעצם מותר לעשות מחיצה, ואפילו מחיצה המתרת (לשיטתו) ביום טוב; אך "לא אפשר לי' במחיצה" – אין המחיצה יכולה להצילו מתקנת חכמים].

ואין להקשות דמאי קא משמע לן, דהרי בכל מקרה גם לפני יום טוב "לא אפשר לי' במחיצה", ואם באמת כוונתו לכך היה צריך לכתוב סתם "והוא דלעיל צריך לבער מצד תקנת חכמים דשמא יבוא לאכלו" וכדומה – דהרי דבר פשוט הוא שזה שכתב רש"י "לא אפשר לי' במחיצה" כוונתו הוא רק שזהו בניגוד למקרה השני של "חמצו של נכרי" ששם כן יש לו תקנה בעשיית מחיצה. ומדוייק גם בלשון רש"י, (מזה שלא כתב זאת במקומו בדין הראשון של רב יהודה אמר רב אלא בדין השני – "חמצו של נכרי", וגם בלשונו בדין השני): "עושה לו מחיצה בארבעה עשר משום הכר שלא ישכח ויאכלנו . . ומיהו ההוא דלעיל לא אפשר לי' וכו'", היינו שזה רק בהשוואה למקרה השני ואינו שייך כל כך לדין עצמו. ודו"ק.

אך ביאור זה הוא רק בדרך אפשר, ואשמח לשמוע ביאורים ויישובים בכל הנ"ל.



12) עיין בתוספות ב, א (ד"ה "אור לארבעה עשר") שכתבו גם כן כדברים האלו, אך שם משמע שרש"י חולק על זה. אבל הר"ן (בד"ה "אלא" בסופו) כותב שפירושו "הוא על דרך רש"י ז"ל". ולפי זה גם רש"י מסכים עם טעמים אלו, רק שהם חולקים האם מפני טעמים אלו תקנו שמדבריהם ביטול אינו מספיק אלא חייבים גם בדיקה וביעור, ונמצא שאם לא ביער הוא עובר על איסור "בל יראה ובל ימצא" רק מדבריהם (תוספות), או שתקנו שביטול אינו מועיל כלל, ואז אם לא ביער הרי הוא עובר על "בל יראה ובל ימצא" מדאורייתא (רש"י).

13) שהרי "מצינו להבערה שהיא אב מלאכה", שמזה גופא יודעים שדינו בשריפה (עיין דף ה, א-ב).

איך היה אברהם אבינו יכול לצאת בלילה?

הת' אליהו משה שי' באגאמילסקי

הת' אברהם זאב שי' גארמאן

תלמידים בישיבה

איתא במסכתין (פסחים ד, א) בנוגע לבדיקת חמץ: "והשתא דקיימא לן דלכולי עלמא אור אורתא הוא, מכדי, בין לרבי יהודה ובין לר' מאיר חמץ אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה, ונבדוק בשית? וכי תימא זריזין מקדימין למצוות, נבדוק מצפרא? דכתיב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו", ותניא, כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצות שנאמר "וישכם אברהם בבקר"? אמר רב נחמן בר יצחק, בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם, ואור הנר יפה לבדיקה".

היינו, דהפסוק "וישכם אברהם בבקר" הוא ראי' על כך ש"זריזין מקדימין למצוות" הוה בצפרא, לפי זה, אם כל הטעם לכך שמקדימין לבדוק כבר בליל י"ד הוא מפני "זריזין מקדימין", הרי מהפסוק הנ"ל נראה שמספיק להקדים לבוקרו של י"ד. ותירץ רב נחמן בר יצחק, דאין הטעם מפני "זריזין מקדימין", אלא מפני שאז אנשים מצויים בבתיהם ויכולים לבדוק, ואור הנר יפה לבדיקה בלילה (ולא ביום).

ומקשים על כך התוספות (ד"ה "שנאמר"), וז"ל: "ואם תאמר והיכי מוכח מהאי קרא דזריזין מקדימין למצות ואין מקדימין טפי מצפרא? והא בפרק גיד הנשה (חולין צא, א. שם) יליף ר' אבהו מהאי קרא דתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה? ויש לומר, דהכא מוכח מקרא דעקידה, דלא היה נמנע אברהם מלצאת יחידי בלילה, דשלוחי מצוה אינן נזוקין. ועוד, דשני נעריו היו עמו. והתם מוכח מוישכם אברהם בבקר דכתיב גבי סדום דלא היה מצוה ויחידי היה שלא רצה שיראו במפלתן של סדום".

כלומר, שאלת התוספות היא, דלכאורה מאברהם אבינו בעקידת יצחק אין להביא ראי'. דאפשר לומר, דבאמת זריזין מקדימין הוא כבר מהלילה, רק שאברהם אבינו לא רצה לצאת יחידי בלילה (כפי שלמדנו מפסוק זה שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה) ולכן יצא רק בבוקר?

ומתרצים התוספות, שאברהם אבינו לא פחד מלצאת בלילה מפני ב' סיבות; א. מפני ש"שלוחי מצוה אינן נזוקין", ב. מפני שלא היה יחידי שהרי היו עמו שני נעריו, שמזה יוצא, שבאמת היה אברהם יכול לצאת בלילה, ומזה שהוא יצא רק בבוקר - למדים שזריזין מקדימין הוא רק מצפרא. (ומה שלמדו בחולין ד"תלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה" - אינו

נלמד מ"וישכם אברהם בבוקר" הכתוב פה, אלא מפסוק דומה הכתוב בנוגע להפיכת (סדום!).

ולכאורה צריך ביאור:

א. דהרי התירוץ השני בתוספות לא הוה ניחא ליה לתרץ ש"שלוחי מצוה אינן ניזוקין", ומשמע דלדעתו אף אם לא היה אברהם שליח מצוה היה יכול לצאת – מהטעם "דשני נעריו היו עמו", אך הנה התוספות במסכתין דף ב, א ד"ה "בכי טוב" כתבו, דאפילו השבטים (שהיו י"א אנשים) לא הלכו בלילה מפני סכנת הפחתים, ליסטים, וחיות רעות. משמע, מהטעם ד"שני נעריו עמו אינו מספיק?

ב. הרי גם אם מהסיבות הנ"ל היה אברהם יכול ללכת בלילה בלי חשש סכנה, אבל הרי ישנו את הלימוד ד"לעולם יצא אדם בכי טוב", שלכאורה האו תקף גם כשאינו הולך לבד?

וגם אם תימצי לומר דמכל מקום מצד הטעם ד"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" היה אברהם יכול ללכת, הרי ידוע דזהו רק כאשר לא שכיח הזיקא, אבל כאשר שכיח הזיקא – אין זה מועיל?²

ואם כן לכאורה הדרא קושיית התוספות לדוכתא, דאיך אפשר להוכיח ש"זריזין מקדימין" הוא רק מהבוקר מאברהם אבינו, אפשר שלא יצא בלילה משום "לעולם יצא אדם בכי טוב"?

גליון על הנ"ל

א' התמימים

ונראה לומר, בהקדים בדפשוטות כוונת התוספות לתרץ חדא תירוץא בתרי אנפין, והוא כי קשה להו, דהרי מפורש בחולין שמהאי קרא מוכח דלא היה יכול לצאת בלילה? ועל זה תירצו דבאמת מטעם לא יצא אדם יחידי (שלכאורה למדו מפסוק זה) אין חשש בנוגע העקידה, והוא משני הטעמים (וזהו שכתבו "ועוד" ולא "אי נמי" וכדומה, ומה שכתב בסוף "והתם מוכח כו" קאי אב' טעמים, שדוקא על ידי זה מתורץ קושייתם מהגמרא מפורשת בחולין).

והא דהקשו לכאורה אולי היה נמנע מטעם יצא אדם בכי טוב, ברוך מזלם שכיוונו לדברי רבנו תם בתוספות בבבא קמא (ס, ב) ושם: "ודלמא משום כי טוב הוא דלא השכים, אלא

1) והא דלגרסתינו בגמרא בחולין שם איתא: "ויאבק איש עמו עד עלות השחר", אמר רבי יצחק, מכאן לתלמיד חכם שלא יצא יחידי בלילה. רבי אבהו אמר מהכא "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמורו וגו'", שמוזה מוכח דקאי על העקידה – הרי כבר כתבו התוס' שם ד"ה "מהכא", ש"וישכם אברהם בבוקר אל המקום וגו'" ולא גרסינן "ויחבש את חמורו".

2) ראה שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן תלג סעיף לב.

ודאי מביתו לא שייך למימר שיצא בכי טוב שמכיר המוקשים והפחתים". אמנם עיין שם שר"י חולק, שהוא מטעם מזיקים, ואם כן יהיה קשה לשיטת התוספות לעיל ב' שכתבו שבעירו החשש הוא ממזיקים, ומוכרחים לומר כמו שכתב ר"י שם "כיון דאזל לדבר מצוה דשלוחי מצוה אין נזוקין", היינו טעם הא' כאן, וכנ"ל שאינו ב' תירוצים כי אם ב' טעמים לאותו תירוץ.

(ולהעיר מרש"י בחולין שם שהעיר מזה, וכתב דיצא אדם בכי טוב נפקא לי' מוישכם אברהם, דאף שלא היה יחידי, היינו שאכן מדובר בעקידה כו'. ורש"י לשיטתיה שדוקא חיות ולסטים יש חשש גם על רבים מה שאין כן מזיקים שהוא דוקא ביחיד כמצויין כאן בגליוני הש"ס לרש"י ביומא. ואכ"מ).



בענין תורה לשמה ולא לשמה

הת' לוי יצחק שי' דייטש
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (פסחים נ, ב): "דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות, אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה".

ופירש רש"י בגמרא (תענית ז, א) "לשמה – משום כאשר ציווני ה' אלוקי ולא להקראות רבי".

הנהגה בפירוש "תורה שלא לשמה" מצינו מספר ביאורים:

א. רש"י בגמרא ברכות יז, א בד"ה העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" כתב, וז"ל: פירוש שאינו לומד בשביל לקיים אלא לקנטר. דבפרק מקום שנהגו (פסחים נ, ב) אמרינן רבא רמי כתיב (תהילים נז, יא) "עד שמים חסדך" וכתיב (תהילים קח, ה) "מעל השמים" כאן בעוסק שלא לשמה כו' והתם מיירי במקיים כדי שיכבדוהו, וכן משמע בירושלמי דפירקין. עכ"ל רש"י.

וכן כתבו התוספות (תענית ז, א. ד"ה "וכל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המוות"): וקשה, והלא אמרינן (פסחים נ, ב) לעולם יעסוק אדם בתורה אף על גב שאינה לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ויש לומר דתרי שלא לשמה הוי דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה, היינו, כלומר כדי שיקרא רבי או שיכבדוהו. וכן כתבו התוספות גם בברכות יז, א ד"ה "העושה וכו'". היינו דהפירוש "תורה שלא לשמה" הוא שלומד תורה כדי שיקרא רבי או כדי שיכבדוהו.

ב. התוספות בניזיר (כג, ב. ד"ה "שמתוך שלא לשמה בא לשמה¹"): "והכא קאמר שעוסק בתורה שלא לשמה – להתגדר ולקנות שם". והוא על דרך ב' הפירושים הקודמים שיכבדוהו או שיקרא רב.

ג. התוספות כאן במסכתין (פסחים נ, ב. ד"ה "וכאן בעושינן שלא לשמה וכדרב יהודה") כתב, וז"ל: "תימה דרב גופיה אמר בפרק ב' דברכות (יז, ב) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא, . . . אבל הכא מיירי דומיא דההיא דלעיל . . . שאין מתכוון לשום רעה, אלא משום עצלות, אפילו הכי גדול עד שמים חסדו".

ד. תוספות בגמרא סוטה (כב, ב. ד"ה "לעולם יעסוק כו'") מפרש, וז"ל: "ונראה לתרץ עוסק שלא לשמה, כגון מיראת היסורים כי הכא ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוון להשלים רצון יוצרו שצוהו על כך אלא להנאתו . . .".

ה. התוספות כאן (פסחים נ, ב. ד"ה "וכאן בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה") פירשו בפירושו הא': "כגון שלומד כדי להתייחר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות".

וכן כתב הר"ן על אתר² וז"ל: וא"ת הא רב יהודה גופיה אמר בפרק היה קורא (ברכות יז, א) דכל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. יש לומר גווי טובא איכא בשלא לשמה, דההיא דהתם מיירי שעוסק בתורה כדי לקנתר ולהתגדר וכיון שכוונתו לדבר עבירה נוח לו שלא נברא".

ו. ובתוספות הנ"ל בסוטה (בפירוש הב' שם): "אבל ההיא שלא לשמה דתענית ומסכת ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה אלא להוסיף על חטאתו פשע שעתי שגגות נעשו לו זדונות".

והנה יש להעיר שרק בגמרא מסכת סוטה מבואר דכאשר לומד תורה שלא לשמה הוא גרוע עד כדי כך שמוסיף פשעים על חטאיו וכו'.

והנה יש לומר הביאור בזה, דבשאר המקומות בהם מבואר הענין של הלומד תורה שלא לשמה אינו מבואר באופן זה, משום דכל התוספות הנ"ל גורסים בגמרא בברכות (וכן לפנינו) "העושה" (סתם) ולא "העושה בתורה", ואם כן יש צורך לבאר באופן ששייך גם ללימוד תורה שלא לשמה וגם לקיום מצוות שלא לשמה בכדי לתרץ כל המקומות.

מה שאין כן התוספות בסוטה שגורס "העושה בתורה" אפשר לפרש את הפירוש כנ"ל, אבל מכל מקום קשה מהתוספות בפסחים שגורס כהתוספות בסוטה ומכל מקום מפרש כשאר התוספות. וצ"ע.

[ונראה לומר הביאור בדברי התוספות בפסחים בב' אופנים:

א. מתוך עצלות הכוונה שעושה סתם, ומה שאינו מכוון לסיבת לימודו הוא מחמת עצלות.

ב. שעוסק בתורה מתוך עצלות, היינו כיון שאין לו דבר אחר לעשות, ולכן עוסק בתורה, אבל אם היה לו ענין אחר לעשות לא היה עוסק בתורה. ונראה יותר לומר כהאופן הב', דכן למד הרבינו פרץ³].

(2) בד"ה "דאמר רב יהודה אמר רב".

(3) בד"ה "כאן בעושים שלא לשמה וכדרב יהודה אמר רב וכו'", וז"ל: "וקשה דהא רב גופיה אמר בברכות (יז, א) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. ויש לומר דהכא מיירי שאינו עוסק בתורה אלא מחמת שאין לו מלאכה אחרת לעשות, אבל אם היתה לו מלאכה אחרת לעשות לא היה עוסק, או עוסק בתורה מחמת שהוא עצל לעשות מלאכה דהא היינו דומיא דהא דמייתי הכא דשפל ונשכר".

והנה יש לומר ביאור נוסף בטעם שפירשו התוספות והר"ן בפסחים את ה"לא לשמה" שעליו נאמר "לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" משום עצלות ולא כשאר ביאורי התוספות, משום שמפרש לפי תוכן הסוגיא.

והיינו, דכאן מובאים דברי רב יהודה בהמשך להמבואר לעיל בסוגיא אודות "שפל ונשכר", אנשים כאלה שבטלים כל השבוע. ועל כן מפרש דהטעם הוא משום עצלות, ולא משום שיקרא רבי, שהרי כאלה אנשים לא שייכים לזה.

ועל פי זה יתורץ גם כן מדוע מביא התוספות שתי ביאורים רחוקים מאוד.

[כלומר, מצד אחד דרגת הלימוד שלא לשמה שעליו מבואר שנוח לו לאדם שלא נברא מבאר שהוא כיון שלומד על מנת להתייחר ולקנטר ולקפח את חבריו בהלכה ואינו לומד על מנת לעשות. ומצד שני אודות דרגת הלימוד שלא לשמה שעליה מבואר ש"לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" שהוא מכיון שלומד תורה מתוך עצלות. הגם שבוודאי ישנם יותר דרגות באמצע בין לומד על מנת לקנטר ללומד מחמת עצלות, ואף על פי כן הביא התוספות דוקא את שני הפירושים הרחוקים זה מזה].

ויש לומר הביאור בזה, שהתוספות הנ"ל לא פליגי על התוספות בשאר המסכתות, ואף כאן סבירא לי' הכי, אלא שלפי משמעות הסוגיא דהכא נראה שכוונת הגמרא באופן אחר משאר המקומות – שבהם מפרשים התוספות בפשטות – שלא לשמה ממש.

ועוד יש לבאר באופן אחר, דהטעם שבפסחים מביא התוספות את הפירוש שלומד תורה שלא לשמה הוא על מנת לקנטר וכו', ולא ניחא לי' לפרש כביאור התוספות בסוטה שמוסיף חטא על פשע וכו' אף שגם בפסחים אין שינוי בגירסאות, מפני שלא מסתבר לפרש שהכוונה בלימוד התורה שלא לשמה בסוגיין היא להוסיף חטא על פשע כאשר מדובר אודות אנשים פשוטים.

וכן יש לחלק משמעות הגמרא בסוטה משאר מקומות משום שגם שם לא איירי באדם רגיל אלא באנשים נעלים יותר שאף על פי שאינם במדריגה שעושים האמת מפני האמת, מכל מקום שייכים קצת לאמת

ולפי הנ"ל יש לומר שדברי רב יהודה אמר רב הם לכל אחד לפי מדרגתו.



ביאור בתוספות ד"ה "אור לארבעה עשר"

הת' ישראל יצחק שי' ווינער
תלמיד בישיבה

א.

תנינן בריש פרקין (פסחים ב, א): "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר".
ופירש רש"י "בודקין" - "שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא".

והנה התוספות בד"ה "אור לארבעה עשר" מביאים את דברי רש"י ומקשים עליו:
"פירש הקונטרס שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וקשה לר"י כיון דצריך ביטול
כדאמרינן בגמרא (ו, ב) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי
הצריכו חכמים בדיקה כלל?" ומתרצים התוספות: "ונראה לר"י דאף על גב דסגי בביטול
בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבוא לאוכלו".

וממשיכים התוספות ומקשים: "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא
הצריכו לבערם". היינו דקשה להתוספות מדוע רק באיסור חמץ החמירו חכמים והצריכו
לבערו, ואילו בשאר איסורי הנאה, כגון בשר בחלב וכדו' לא מצינו חובה לבערם רק שאסור
לאוכלם?

ומתרצים התוספות בשני אופנים:

א. "משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח, ולא בדילי מיניה, כדאמרינן לקמן
(יא, א). ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם". היינו, כיון
שרק בפסח החמץ אסור אך כל השנה הוא מותר באכילה, חיישינן שמא יבוא לאכול, מה
שאינן כן בשאר איסורי אכילה שלא חיישינן שיבוא לאכול, כיון שכל השנה הוא אסור
באכילה. ועל כן לגבי חמץ מחמירים שחייב לבער את החמץ וכנ"ל דחיישינן שמא יבוא
לאכול, אבל בשאר איסורים דלא חיישינן לא מחמירים לבער את החמץ.

ב. "אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים
לבדוק ולבערו". והיינו דכיון שהחמירה התורה גבי חמץ יותר משאר איסורי אכילה,
שבחמץ מצינו איסור "בל יראה ובל ימצא", מה שאינן כן בשאר איסורים שאיננו מצווים על
"בל יראה ובל ימצא", ולכן באיסור חמץ החמירו בו חכמים יותר וחייבו לבערו שלא יבוא
לאכול.

ב.

והקשה הרה"ג הרה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א¹ על הפירוש השני של תוספות,
דלכאורה מכיוון שהאדם ביטל כבר את החמץ, וברגע שביטל את החמץ כבר אינו עובר

(1) בשיעור שמסר בישיבתנו הק', ה' אלול ה'תשע"ח.

באיסור "בל יראה ובל ימצא" דהא ביטלו, ואם כן קשה מדוע תיקנו חכמים בדיקה, והרי כל הטעם שחכמים הצריכו בדיקה הוא משום שבחמץ החמירה התורה יותר מכל שאר איסורי הנאה ואסרה את החמץ באיסור "בל יראה ובל ימצא", אבל לכאורה מכיוון שכבר ביטל את החמץ שוב אינו עובר על "בל יראה ובל ימצא" וכאילו החמץ אינו, ולכאורה בטל טעם הבדיקה, וממילא מדוע הצריכו חכמים לבדוק?

ותירץ דהנה יש לומר הביאור בדברי התוספות בשני אופנים: א. שעצם זה שהחמץ אסור ב"בל יראה ובל ימצא" עושה את האיסור חמץ לאיסור חמור יותר. ב. שהאיסור של "בל יראה ובל ימצא" מראה שאיסור חמץ הוא חמור יותר.

ולכאורה נראה לומר שהביאור בדברי התוספות הוא כהאופן הב' בחקירה; דמהאופן הא' יוצא שברגע שחל על החמץ "בל יראה ובל ימצא" אזי הוא הופך את החמץ לחמור יותר, אבל לפי ביאור זה נמצא קשה הקושיא הנ"ל, דלכאורה על חמץ מבוטל לא שייך חומרה זו, דכיון שכבר ביטל את החמץ שוב לא חל עליו "בל יראה", ואם כן לא יהיה שייך להחמיר עליו, לבער את החמץ.

ועל כן נראה לומר שהביאור בדברי התוספות הוא כהאופן הב' בחקירה, שהאיסור של "בל יראה ובל ימצא" רק מראה לנו שאיסור אכילת חמץ הוא איסור חמור יותר, ולכן גם לאחר שהוא ביטל את החמץ עדיין נשאר איסור האכילה חמור יותר². ואף על פי שהאדם ביטל את החמץ, שלכאורה כעת לא שייך איסור "בל יראה ובל ימצא", מכל מקום, חומרתו של החמץ עדיין נשארה בתקפה, ועדיין יש מקום לתקנת חכמים לבדוק את החמץ. עד כאן תוכן דבריו.

[ונראה להוסיף שעל פי זה יומתק מה שהתוספות מקדימים קודם שטעם הבדיקה הוא שמא יבוא לאוכלו, ורק אחר כך מבארים התוספות שהחומרה בחמץ על גבי שאר איסורי הנאה הוא משום שבחמץ החמירה התורה יותר ואסרה את החמץ באיסור "בל יראה ובל ימצא", לכן תיקנו חכמים לבדוק את החמץ, ואף שלכאורה אין קשר בין חומרת "בל יראה ובל ימצא" לאיסור אכילה.

(2) ומה שלכאורה תקשה מה הקשר בין איסור "בל יראה ובל ימצא" שהאיסור של "בל יראה" מראה שאיסור אכילת חמץ הוא איסור חמור יותר?

ויש לומר שהתוספות סובר כהר"ן שכתב שכל איסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג וגדר לאיסור אכילת חמץ, ולפי זה מובן שמזה שהתורה עשתה גדר וסייג לאיסור אכילת חמץ מה שלא עשתה בשאר איסורים, מזה רואים שאיסור אכילת חמץ הוא איסור חמור יותר.

ולכן אף שביטל את החמץ, מכל מקום איסור האכילה נשאר חמור, ועדיין שייך לחייבו בבדיקה.

אך על פי כל הנ"ל אתי שפיר שהרי אין כוונת התוספות לומר שתיקנו בדיקה וביעור משום "בל יראה ובל ימצא" אלא משום חומרת האכילה, וה"ל יראה ובל ימצא" הוא רק ראייה לחומרת האכילה].

ג.

ונראה לומר הביאור בהנ"ל באופן אחר:

אין כוונת התוספות לומר שאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא רק סייג של התורה, שהתורה עשתה על איסור אכילת חמץ, וזוהי הוכחתו של התוספות לכך שאיסור אכילת חמץ הוא חמור יותר משאר איסורי הנאה שבתורה.

אלא שכוונת התוספות לומר שבאמת איסור אכילה ואיסור "בל יראה ובל ימצא" הם שני איסורים נפרדים לגמרי, א' - איסור אכילה, ב' - איסור "בל יראה ובל ימצא", רק שהקדוש ברוך הוא הטיל את שני האיסורים יחד על החמץ.

ומזה שהקדוש ברוך הוא הטיל את שני האיסורים יחד על איסור אכילת חמץ מה שלא רואים בשאר איסורי הנאה שבתורה, שעל אף שאסורים באיסור אכילה, אינם אסורים באיסור "בל יראה ובל ימצא", ומכך שבחמץ ישנם שני האיסורים מוכח שהקדוש ברוך הוא החמיר באיסור חמץ יותר מבכל שאר איסורי הנאה שבתורה, והוא מפני שאיסור חמץ הוא יותר מאוס בפני הקדוש ברוך הוא, ומפני כך איסור אכילת חמץ הוא יותר חמור משאר איסורי הנאה.

ולכן הטיל עליו שני איסורים, גם איסור אכילה וגם איסור "בל יראה ובל ימצא", ולכן החמירו בו חכמים יותר מבכל שאר איסורים שבתורה, והצריכו בו בדיקה וביעור.

ד.

והנה בספר לקח טוב (להגר"י ענגיל) מביא י"ט הוכחות שיש סייג לדאורייתא, ואינו מביא את דברי התוספות הנ"ל, דאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג לאיסור אכילת חמץ.

לפי הביאור השני שאיסור אכילת חמץ ואיסור "בל יראה ובל ימצא" הם שני איסורים אחרים ונפרדים זה מזה, מובן מדוע הר"י ענגיל לא מביא דברים אלו של התוספות כיוון שאיסור אכילת חמץ ואיסור "בל יראה ובל ימצא" הם שני איסורים שונים שהוטלו על החמץ, ולא שאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג וגדר לאיסור אכילת חמץ.

אך לפי הביאור הראשון בדברי התוספות שאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג לאיסור אכילת חמץ, צ"ע מדוע הר"י ענגיל לא הביאו בספרו כראיה?

(אך ודאי שעדיין אפשר לומר שהטעם שהר"י ענגיל לא הביא את דברי התוספות כא' מראיותיו שיש סייג לדאורייתא הוא: א. משום שאינו מפורש כל כך, ב. או משום שאפשר לבארו באופן אחר, ג. או משום שכבר הביא את דבריו הר"ן באותו סוגיא).

ה.

ונראה לומר שמהביאור הב' מרוויחים ענין נוסף. ובהקדים:

רש"י (בגמרא מב, א) ד"ה "ואלו עוברין" כותב: "עליהן בבל יראה ובל ימצא" והיינו שגם על חמץ נוקשה עוברים באיסור "בל יראה ובל ימצא".

והתוספות שם (ד"ה "ואלו עוברין בפסח") מקשים שלכאורה איסור הנאה בחמץ נוקשה הוא רק ריבוי מהפסוק "כל מחמצת" והיינו שהריבוי הוא לחדש איסור אכילה, אבל אין ריבוי לחדש איסור "בל יראה" גבי חמץ נוקשה. ואם כן קשה על רש"י מהיכן הוא מביא לאיסור חמץ נוקשה ב"בל יראה ובל ימצא"? והרי הריבוי הוא רק גבי איסור אכילה ולא לגבי איסור "בל יראה ובל ימצא"?

ונראה לבאר את קושיית התוספות על פרוש רש"י, דהנה על פי המבואר לעיל (באופן הא' בביאור דברי התוספות) שכל איסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג מן התורה לאיסור אכילת חמץ, ואם כן מחדשת הגמרא שכאשר יש איסור אכילת חמץ ודאי שהמסובב ממנו – הסייג שעשתה תורה – איסור "בל יראה ובל ימצא" נמצא אף הוא.

וממילא יש לומר שזהו מקורו של רש"י לאיסור חמץ נוקשה באיסור "בל יראה ובל ימצא". דכיוון דאסרתה תורה באיסור אכילה, ממילא נגרר עליו הסייג שעשתה עליו תורה איסור "בל יראה ובל ימצא".

אבל קשה לומר ביאור זה בקושיית התוספות, כיוון שאי אפשר לומר שהתוספות יקשו על רש"י קושיא שלפי שיטתם שכל גדר איסור "בל יראה" הוא סייג לאיסור אכילת חמץ וממילא נגרר אחריו, קושיא זו אינה קושיא כלל, וכנ"ל.

אך לפי האופן השני בביאור דברי התוספות שאיסור "בל יראה ובל ימצא" אינו סייג לאיסור אכילת חמץ, וממילא אינו מסובב ממנו. אלא שהם שני איסורים נפרדים, אתי שפיר קושיית התוספות על רש"י.

ו.

והנה יש לדון בנקודה נוספת;

דהנה התוספות (כאן) הביאו בסוף דבריהם: "ונראה לרשב"א דאפילו לפי טעם האחרון צריך לומר דהחמירו חכמים בכל חמץ אפילו בחמץ נוקשה ועל ידי תערובת, אף על גב דליכא בל יראה לפירוש רבנו תם בריש אלו עוברין (לקמן מב, א) דהא אמרינן שיאור ישרף והיינו חמץ נוקשה".

והיינו שגם לפי שיטת רבנו תם שכתב לקמן שאין איסור "בל יראה ובל ימצא" לגבי חמץ נוקשה, אלא איסור אכילה בלבד, שהרי גם איסור אכילה עצמו גבי חמץ נוקשה הוא ריבוי לבד, ולא מצאנו ריבוי לרבות בו גם איסור "בל יראה ובל ימצא", אם כן אין גבי חמץ נוקשה איסור "בל יראה ובל ימצא" אלא איסור אכילה בלבד.

גם לשיטתו החמירו חכמים (לפי התירוץ 'ב' בתוספות) וחייבו בדיקה וביעור כבחמץ רגיל (ועל אף שעליו לא חל איסור זה של "בל יראה ובל ימצא"). ואף על פי שלכאורה בטל טעם, כלומר, בטל טעם החומרא שהחמירו בו חכמים, כיוון שעליו לא עוברים על איסור "בל יראה ובל ימצא", מכל מקום, לא בטל המסובב, חובת הבדיקה והביעור.

אבל לכאורה צריך עיון מהו הטעם לכך דהרי לכאורה אם אין את הטעם, שלא חל עליו איסור "בל יראה ובל ימצא", מכל מקום, למה המסובב ממנו, חומרת חכמים בבדיקה וביעור חלה עליו?

ואם תאמר שכל הטעם שגזרו בו הוא בכדי להחזיק את התקנה של בדיקה וביעור גם על חמץ רגיל, כדי שאנשים לא יטעו בין חמץ נוקשה לבין חמץ רגיל, הנה מלבד זאת שזה גזירה לגזירה, וגזירה לא גזרינן, אפילו בלי זה קשה לומר שיטעו אנשי בין חמץ נוקשה שראוי לאכילה רק על ידי הדחק, לבין חמץ רגיל. ואם תמצי לומר שזה גזירה אחת, הוי שינויה דחיקא ושינויה דחיקה לא משנינן. וקשה מדוע גם על חמץ נוקשה חלה תקנת חכמים?

ז.

קושיא הנ"ל היא בפשטות, אבל על פי האופן הא' בביאור דברי התוספות יש לומר שבאמת גזרו חכמים בדיקה וביעור על חמץ זה בשביל איסור אכילת חמץ שנמצא בתוך החמץ נוקשה גופא, הגם שאין עליו איסור "בל יראה ובל ימצא" שהוא הטעם לתקנת הבדיקה, הנה יש לומר שהוא משום שהבל יראה הוא סייג שלא יאכל, אבל בחמץ נוקשה שכמעט אין אדם שיבוא לאכלו – כיון שהוא ראוי לאכילה רק על ידי הדחק, כאן לא הצריך הקדוש ברוך הוא סייג זה של "בל יראה ובל ימצא" על מנת להרחיק את האדם מאיסור זה.

ובאמת יש לומר שבלאו הכי יש לומר כן, דלכאורה אם הקדוש ברוך הוא עשה סייג לאיסור אכילת חמץ איסור "בל יראה ובל ימצא", כיצד נתן לנו הקדוש ברוך הוא לסלק את הסייג של "בל יראה ובל ימצא" על ידי ביטול לבד, והרי ביטול זה אינו מסלק את האיסור של אכילת חמץ, והאיסור נשאר בתוקפו?

אלא צריך לומר שכבר על ידי שהאדם עשה פעולה בעצמו להרחיק ממנו את הדבר – כבד פחות מצוי שיכשל בו, ולכן סגי בביטול לבד על מנת לבטל את הסייג של "בל יראה ובל ימצא".

ועל פי הנ"ל יש לתרץ קושיא נוספת שקשה על שיטת הר"ן ובענייננו היא גם שיטת התוספות;

דהא בגמרא לקמן (ה, ב) מבואר שכאשר החמץ שייך לאחר אזי פוטרת התורה מאיסור "בל יראה ובל ימצא" ואינן עובר על איסור "בל יראה ובל ימצא" מחמץ של אחר, הגם שהוא אסור באכילה ונמצא אצלך.

ולכאורה צריך לומר שאם באמת כל טעם ה"בל יראה ובל ימצא" הוא בתור סייג שעשתה תורה לאיסור אכילת חמץ, אם כן צ"ע מדוע התורה פוטרת אותנו בכמה עניינים מאיסור זה וכגון כאשר החמץ הוא של אחר, והרי איסור אכילת חמץ נשאר בתקפו?

ועל כן צריך לומר בדומה להנ"ל שכיוון שאינו שלו פחות מצוי שיבוא לאוכלו, ואם כן לא שייך סייג בכזה מקרה.

אבל ודאי שהאיסור של אכילת חמץ נשאר בתוקפו כמו בחמץ רגיל, ונשאר חומרתו על שאר איסורי אכילה שאסרה תורה. ועל פי זה יש לומר שהחכמים תיקנו בדיקה על האיסור אכילה עצמו, ואינו גזירה לגזירה כנ"ל.

ואם תקשה דלכאורה כיוון הקדוש ברוך הוא עצמו לא הצריך סייג של "בל יראה ובל ימצא" בחמץ נוקשה, היתכן שחכמים יבואו ויעשו סייג? ובפרט כאשר הקדוש ברוך הוא עצמו סילק סייגו ממקרה זה?

ויש לומר שאת הסייג של "בל יראה ובל ימצא" כיוון שהוא חמור מאוד לא הצריך הקדוש ברוך הוא גבי חמץ נוקשה, אבל הסייג הקל (לגבי הסייג של "בל יראה ובל ימצא") של בדיקה וביעור סברו חכמים שעדיין נצרך גם גבי חמץ נוקשה. ולכן גזרו בדיקה גם לגבי חמץ נוקשה.

ויש להוסיף שהנ"ל שייך גם משום שמרוויחים גם את זה שתקנה זו שומרת על הגזירה הראשונה שלהם בחמץ רגיל, של בדיקה וביעור, והגם שאין גזירה לגזירה מכל מקום גזירה לגזירה בצירוף טעם נראה שכן שייך.

וכל זה אפשר לומר רק לפי האופן הא' בביאור דברי התוספות שאיסור "בל יראה ובל ימצא" הוא סייג, אבל לאופן הב' בביאור דברי התוספות שאינו סייג, אלא שני איסורים שונים, אי אפשר לומר את הסברא הנ"ל, וקשה שהרי צריך לומר שאין איסור "בל יראה ובל ימצא" בחמץ זה משום שכל מהותו של חמץ זה הוא פחות מאוס לפניו יתברך.

ח.

אבל המעיין בדברי תוספות רבנו פרץ נראה שלשיטתו היות שאין איסור "בל יראה ובל ימצא" אין חובת בדיקה וביעור בחמץ נוקשה, ולכאורה על פי המבואר לעיל בהאופן הא' אתי שפיר שיהיה בדיקה בחמץ נוקשה, ואם כן מדוע רבנו פרץ אינו אומר בפירוש?

ונראה שהמחלוקת הנ"ל בין התוספות לתוספות רבנו פרץ, שהתוספות סובר שצריך בדיקה בחמץ נוקשה, ואילו רבנו פרץ סובר שלא צריך בדיקה וביעור בחמץ נוקשה, תלויה בשני האופנים הנ"ל בביאור דברי התוספות;

על פי התוספות הביאור הוא כהביאור הא' שהוא סייג לבד, ולכן בכל זאת צריך בדיקה וביעור גם בחמץ נוקשה. אבל לרבנו פרץ הביאור הוא כהביאור הב' שהם שני דברים

נפרדים, ולכן בחמץ נוקשה שאינו שייך איסור "בל יראה ובל ימצא" ממילא לא שייך איסור בדיקה.

ט.

והנה יש להעיר שתוספות רבנו פרץ מקשה על רש"י שסבר שיש איסור "בל יראה ובל ימצא" גם בתערובת חמץ ומקשה דלכאורה מהיכי תיתי לבוא ולומר שיש איסור "בל יראה ובל ימצא" בתערובת חמץ ובחמץ נוקשה, דהרי אף בשביל איסור אכילה בחמץ נוקשה ובתערובת חמץ היה צריך ריבוי בשביל לחדש איסורו, ואם כן מהיכן לומד רש"י לרבות גם איסור "בל יראה ובל ימצא" אף בחמץ נוקשה? ולכאורה כדי ללמוד שאיסור "בל יראה ובל ימצא" שייך גם בחמץ נוקשה נצטרך ללימוד נוסף, ולא מצינו לימוד נוסף בזה, ואם כן צריך עיון מהיכן למד רש"י לאסור תערובת חמץ וחמץ נוקשה באיסור "בל יראה ובל ימצא"?

ומה שאין כן התוספות שלא הקשו כן על פירוש רש"י.

אמנם בפשטות יש לומר שרבנו פרץ מקשה זאת כיון שהוא מאריך יותר מהתוספות, אך מכל מקום נראה להביא ראיה מהנ"ל למחלוקת בין תוספות לרבנו פרץ;

דהנה יש לומר שהטעם שתוספות אינו מקשה קושיא זו, הוא מפני שאינו יכול להקשות קושיא זו, דהרי לשיטתו כל האיסור של "בל יראה ובל ימצא" הוא רק סייג וגדר שעשתה תורה לאיסור אכילת חמץ, ואם כן פשוט שאם תחדש בדבר מסוים איסור אכילה, ממילא גם כן מצטרף אליו הגדר והסייג שהוא איסור "בל יראה ובל ימצא", דהרי אם ישנו הטעם, ממילא ישנו המסובב גם כן.

[והגם שלכאורה אפשר לומר (כנ"ל סעיף ז) דבמקרה זה של חמץ נוקשה הגם שישנו הטעם אין המסובב, כיון שפחות מצוי שאדם יבוא ויאכל חמץ נוקשה, כיוון שהוא ראוי לאכילה רק בשעת הדחק, ומכל מקום אין זה מפחית את חומר איסור אכילה.]

אך הנה ביאור זה יספיק רק בכדי שלא יהיה קשה על התוספות עצמו, אך כדי להקשות מכך אי אפשר דהרי רש"י יוכל לתרץ דהיות ויש סיבה ישנו גם המסובב, וממילא אינה קושיא על רש"י, וממילא אי אפשר לומר ביאור זה.]

אך רבנו פרץ מקשה על רש"י קושיא זו, שהרי כיון שאינו סובר כהתוספות שהוא איסור אחד וגדר איתו, שמסתעף ממנו, אלא סובר שהם שני איסורים שונים, ממילא לשיטתו הוי שאלה מוחלטת ויכול להקשות על רש"י³.

ועל פי דברינו שהתוספות ורבנו פרץ חולקים נמצא יפה.

3) והגם שלכאורה מצינו שהתוספות עצמם גם כן מקשים קושיא זו לקמן (דף מב, א ד"ה "אלו עוברין"), מכל מקום אפשר לומר שכאן התוספות הוי שיטת הרשב"א בשיטת רבנו תם, ואילו בגמרא לקמן הוי שיטת רבנו תם עצמו. ודוחק.

י.

שוב ראיתי בשו"ת צמח צדק סימן צג שהקשה על התוספות שסוברים שטעם הבדיקה הוא משום שיש איסור "בל יראה ובל ימצא" ואם כן מדוע במקרה שגררה חולדה חמץ לתוך הבית שחייבים לבדוקו שוב, אך הרי היות ואין החמץ של אינו עובר על "בל יראה ובל ימצא" (כמבואר לקמן ה, ב), ואם כן מהיכן מגיעה חובת הבדיקה, דהרי כאן חייב לבדוק, אף על פי שאינו עובר על "בל יראה ובל ימצא", כיוון שאין החמת שלו? ונשאר בצ"ע.

והנה בהערות המו"ל בהוצאה החדשה של שו"ת צמח צדק (מהדורת ה'תשע"ח) מבאר שגבי הא דחמץ נוקשה חייב לבדוקו, אף שבחמץ נוקשה אין שייך הטעם של "בל יראה ובל ימצא" אפשר לומר שהוא משום חד גזירה, אבל גבי חולדה שגררה חמץ, שאינו נכלל בגזירה הנ"ל, צריך עיון מדוע צריך בדיקה?

ונראה לומר שקושיא זו שייכת רק אם תאמר שהטעם שגזרו בדיקה בחמץ נוקשה הוא רק משום חד גזירה, אבל על פי המבואר בדברי התוספות שהטעם שמצריכים בדיקה בחמץ נוקשה הוא משום שיש גם את עיקר הסיבה של הצורך בבדיקה בחמץ רגיל (וזה שאין איסור "בל יראה ובל ימצא" בפועל הוא משום טעם צדדי כנ"ל בסימן ז).

ויש לבאר בפשטות שהטעם שצריכים בדיקה בחמץ שגררה חולדה הגם שאין איסור "בל יראה ובל ימצא" בפועל הוא בדיוק כמו חמץ נוקשה, משום שיש את עיקר הטעם שבגללו הצריכו בדיקה, שהיא איסור האכילת חמץ.

אבל כמובן וגם פשוט שאין לתרץ צריך עיון של רבותינו נשיאנו, ולכן צריך עיון בכל המבואר בהערה זו בדברי התוספות.

[ומכל מקום אפשר לומר בדוחק שבחמץ נוקשה הטעם שצריך בדיקה הוא מפני שיש את עיקר הטעם שצריך בדיקה כמו בחמץ רגיל, אבל טעם זה אינו מספיק לבד אלא הוא מגיע יחד עם התקנה הראשונה, וכאן גבי חמץ שגררה חולדה יש רק את הענין הראשון, אבל אין את העניין השני, ולכן גבי זה לא שייך לחייב בדיקה, ודוחק, וצריך עיון].



טעם הפטור כאשר מחזר עליו לבערו

הנ"ל

בתוספות רבנו פרץ (ד, ב¹) סובר שכל זמן שמחזר אחר החמץ לבערו הרי הוא כמבוער, כלומר שאף על פי שאינו מבוער בפועל, מכל מקום נחשב כאילו הוא מבוער, וז"ל: "פירש הקונטרס קשו קראי אהדדי, דהא כתיב (שמות יב, יט): "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" דמשמע כל שבעה, וכתוב (שם יב, טו): "אך ביום הראשון תשביתו", משמע דמחייב להשבית מראשון, מכלל דמקצתו מותר, דהא צריך להשהותו שעה א' כשמבערו. וקשה, דאם כן כיון שמחזר עליו לבערו הרי הוא כמבוער?". ומאריך בזה ומוכיח דכאשר מחזר אחריו לבערו הוי כמבוער.

ושמעתי מהרה"ג הרה"ח הרב יוסף צבי צירקוס שליט"א, דלכאורה אפשר לפרש את כוונתו בב' אופנים; או מצד החפצא או מצד הגברא. כלומר, יכולים לפרש את כוונתו שבעת שמחזר ועוסק בביעור החפץ נחשב כאילו הוא מבוער ונחשב שאינו במציאות, והיינו מצד החפצא. ומצד שני אפשר לבאר שכוונתו שהחמץ עצמו אינו נחשב כמבוער אבל הגברא אינו עובר עליו כי הוא עוסק בביעורו. ע"כ תוכן דבריו.

ואף שלכאורה הצד השני נראה יותר נכון (ואולי אפילו יותר פשוט) בסברא, מכל מקום לא נראה לבאר כן בדברי רבינו פרץ, דהנה רבינו פרץ אומר "הרי הוא (החפץ) כמבוער", משמע, שהוא מצד החפצא.

אבל הגם שאי אפשר לפרש זאת בתוך דברי רבינו פרץ, מכל מקום נראה שיש ליישבו להאי סברא מדברי המהר"ם חלואה (ו, א. א. ד"ה "אמר רב יהודה") שאומר: "דכמה דעסיק בביעורא ליכא למימר דעבר עליה לא נתנה תורה למלאכי השרת", שאומר בפירוש שהטעם שאינו עובר עליו (דבר השייך לגברא) הוא משום שאין ביכולת האדם דלהיות כל כך נזהר ולכן אינו עובר, אבל החמץ עצמו ודאי אינו נחשב מבוער.

ולפי זה נראה לתרץ את קושיית המגן אברהם על השל"ה בסימן תמו סעיף קטן ב ולהעמיק במחלוקתם בעניין הנ"ל.

דהנה בשלחן ערוך שם איתא: "המוצא חמץ בביתו . . ואם הוא ביום טוב יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו", וכתב הרמ"א: "לפי שלא יוכל לטלטלו ביום טוב, וגם לשרפו במקומו אסור".

(1) ד"ה "וכתיב אך ביום הראשון תשביתו הא כיצד". עיין שם.

ובמגן אברהם שם: "ובשל"ה כתב דיוציא החמץ על ידי עכו"ם דאתי עשה דרבנן תשביתו, ודחי לא תעשה דרבנן דאמירה לעכו"ם. אף על גב דגבי שופר לא שרי אמירה לעכו"ם, שאני התם דבעידנא דמיעקר לאו לא מתקיים עשה, מה שאין כן כאן. עכ"ל".

והיינו שסובר שמותר להוציא החמץ על ידי עכו"ם, מה שאין גבי שופר דלא שרינן ביה אמירה לעכו"ם, והוא מפני דשופר כאשר הוא עוקר את השופר אינו מקיים מצוות עשה של שופר, מה שאין כן בחמץ שכאשר שולחו ביד העכו"ם מקיים עשה.

ומקשה עליו המגן אברהם: "וצריך עיון, דהכא נמי אף על פי שנותנו לעכו"ם עדיין אינו מקיים העשה עד שיבערנו מן העולם, דהא מיירי לאחר זמן איסורו".

והיינו שמקשה עליו שלכאורה אין שום חילוק בין שופר לחמץ כי שופר מעיקרא לא מקיים עשה, הכא גם כן כשנותנו לעכו"ם עדיין לא מקיים העשה, רק שמבערו מן העולם – דהרי אנו עוסקים לאחר זמן איסורו.

ונראה לומר שעל פי יסוד הנ"ל שיש ב' אופנים איך לפרש את סיבת הפטור לאדם המחזר אחר החמץ: (א) שהחמץ עצמו נחשב מבוער – מצד החפצא (רבינו פרץ). ב. החמץ עצמו אינו מבוער אבל האדם פטור משום שאינו מלאך – מצד הגברא (מהר"ם חלוואה)) יש לומר דהמגן אברהם סובר כשיטת המהר"ם חלוואה, ואילו השל"ה סובר כרבינו פרץ.

ולכן קושיית המגן אברהם שהקשה עליו מה החילוק בין חמץ לשופר דלכאורה בשניהם אינו מקיים את העשה או בשעת ההוצאה או בשעת העברת הגל שהוא האיסור, ולכן אי אפשר שהעשה יבטל הלא תעשה, משום שאינו בשעת העשה, אינו קשה כלל על השל"ה כיון שהוא סובר כהרבינו פרץ שגם בשעת ההוצאה גופא הוא מקיים את העשה.

כלומר, (לא רק משום שעוסק כעת בלבער את החמץ יהיה פטור, אלא) משום שבשעת ההכנה החמץ עצמו נחשב כמבוער ולכן יוצא שבשעת האמירה לנכרי שהוא אסור (הלאו) יתקיים באותו שעה ממש המצות עשה של "תשביתו" ולכן העשה דוחה את הלא תעשה. אבל בשופר אי אפשר לומר שבשעת החיפוש (היות שעוסק בעניין תקיעת שופר) כבר תוקע בשופר עצמו וכבר יתקיים המצוות עשה של תקיעת שופר, ולכן מובן בפשטות החילוק שעושה השל"ה שבשופר אסור את עקירת השופר עלי ידי גוי דאינו מקיים מצווה תוך כדי העקירה בכדי שידחה הלא תעשה של אמירה לנכרי.

והמגן אברהם כנראה סובר כשיטת המהר"ם חלוואה, שבשעת העשיה (הגם שפטור מ"בל יראה ובל ימצא", מכל מקום) אינו מקיים הענין עצמו, ואם כן אין שום חילוק בין שופר לחמץ.



ביאור במחלוקת רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב

הנ"ל

א.

הצעת דברי הגמרא

הגמרא במסכתין (פסחים ב, א-ב) דנה האם מה שנאמר במשנה "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", הכוונה לליל ארבעה עשר או ליום? ומביאה הגמרא את דברי רבי יהודה שאור הכוונה אורתא, כלומר, לילה:

"מיתבי, רבי יהודה אומר בודקין אור לארבעה עשר וארבעה עשר שחרית ובשעת הביעור – מדקאמר רבי יהודה בודקין אור לארבעה עשר ובארבעה עשר שחרית, אלמא אור אורתא הוא, שמע מינה".

ממשיכה הגמרא ומביאה את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי אליעזר בן יעקב בענין עשיית מלאכה בערב פסח: "מיתבי, מאימתי ארבעה עשר אסור בעשיית מלאכה, רבי אליעזר בן יעקב אומר, משעת האור. רבי יהודה אומר, משעת הנץ החמה".

"אמר ליה רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה: וכי היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה. אמר ליה: הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ".

וממשיכה הגמרא: "מדקאמר רבי יהודה משעת הנץ החמה, אלמא אור דקאמר רבי אליעזר בן יעקב – אורתא הוא". כלומר, מוכיחה הגמרא מכך שרבי יהודה סובר שהאיסור הוא משעת נץ החמה, רבי אלעזר בן יעקב החולק עליו, סובר ש"אור" הכוונה "אורתא" – לילה.

דוחה הגמרא: "לא. מאי אור, עמוד השחר". כלומר, כוונתו של רבי אליעזר בן יעקב כאשר הוא אומר "אור", כוונתו לומר עמוד השחר, ולא לילה.

אם כן מקשה הגמרא: "אי הכי, דקאמר ליה, היכן מצינו יום שמקצתו מותר בעשיית מלאכה ומקצתו אסור בעשיית מלאכה, נימא איהו מנפשיה הא איכא לילה (היכן מצינו שהיום אסור והלילה מותר, רש"י)". כלומר, לפי מה שפירשנו לעיל שכוונת רבי אליעזר בן יעקב בפירוש המילה "אור" הוא עמוד השחר, לא מובנת קושייתו על רבי יהודה, "היכן מצינו?" הרי גם לפי שיטתו שלו מחלקים את היום ואיסור עשיית מלאכה מתחיל רק מעמוד השחר?

ומתרצת הגמרא את דברי רבי אליעזר בן יעקב: "רבי אליעזר בן יעקב הכי קאמר, לידי אשכחנא דקא פליג רבנן בין ימא ללילא, דתנן גבי תענית ציבור עד מתי אוכל ושותה עד שיעלה עמוד השחר, דברי רבי אליעזר בן יעקב. רבי שמעון אומר, עד קרות

הגבר. אלא לדידך, היכא אשכחנא יממא גופיה דפלגי ביה רבנן". כלומר, לשיטתי ישנה ראייה שרבנן מחלקים בין יום ללילה מתענית ציבור, אבל לא מצינו שרבנן מחלקים באמצע היום עצמו.

עונה לו רבי יהודה: "אמר ליה, הוא עצמו יוכיח, שמקצתו מותר באכילת חמץ ומקצתו אסור באכילת חמץ". ומקשה הגמרא על רבי אליעזר בן יעקב מדברי רבי יהודה: "שפיר קאמר ליה רבי יהודה לרבי אלעזר".

ומתרץ רבי אליעזר בן יעקב: "הכי קאמר ליה רבי אליעזר, אמינא לך אנא מלאכה דרבנן ואת אמרת לי חמץ דאורייתא. דעד הכא אסור רחמנא ועד בכא שרי רחמנא, ואידך שעות דרבנן ואידך הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא". ע"כ.

ב.

קושיות המתקשות בהבנת המהלך

הנהגה על דברי הגמרא אלו יש להקשות מספר קושיות:

א. צריך להבין דיוק לשון רבי אליעזר בן יעקב בקושייתו על רבי יהודה: "והיכן מצינו יום שמקצתו אסור בעשיית מלאכה ומקצתו מותר בעשיית מלאכה"?

והרי לכאורה עיקר תוכן קושייתו של רבי אלעזר היא "היכן מצינו" שחילקו בעניני איסור והיתר באותו יום להתיר חלקו ולאסור חלקו. ואינה קושיא דווקא לגבי עשיית מלאכה, (וכמוכח גם מהמשך הגמרא שמביאה ראייה מאכילה לעשיית מלאכה בערב פסח, והגם שא' עוסק באכילה וא' עוסק בעשיית מלאכה, מכל מקום אינו נוגע, שהרי יש לשניהם צד השווה – מקצתו מותר ומקצתו אסור), ואם כן מדוע האריך רבי אלעזר בן יעקב בלשונו שלא לצורך, לכאורה הוה ליה למימר בקיצור – "וכי היכן מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור" ולא לכתוב "בעשיית מלאכה" כלל.

ב. באם יכולה הגמרא לומר במסקנת המהלך שהכוונה ב"אור" היא לעלות השחר מדוע אומרת הגמרא בהווא אמינא שהכוונה ב"אור" היא אורתא.

ג. עוד צריך להבין קושיית רבי אליעזר בן יעקב לרבי יהודה "והיכן מצינו שמקצת . . .", שבשלב של ההווא אמינא סובר רבי אליעזר בן יעקב שאסור לעשות מלאכה גם ביום וגם בלילה ואם כן יוצא שסובר שאי אפשר לחלק בין יום ללילה. ולפי זה קשה תגובתו נגד שיטת רבי יהודה, דהרי כל יסוד שאלתו היא רק מפני שלא מצאנו דבר כזה בשום מקום אחר לכן אי אפשר לחלק פה גם כן בין יום ללילה. אבל בהמשך הגמרא מובא הענין של אכילה בתענית שמחלקים בין יום ללילה (והוא עצמו מביא את זה). אם כן זו סתירה מפורשת לדבריו! ובאמת עוד קשה, שהרי אם זו קושיא כל כך חמורה אם כן למה לא פורץ רבי יהודה את רבי אליעזר בן יעקב על ידה?

ד. גם צריך להבין קושיית רבי אלעזר ע"פ דברי רש"י בד"ה "הכי קאמר" (לדידי אשכחנא דקא פליג רבנן בין יממא ללילא) שמפרש: "הך איסורא (איסור עבודה בערב פסח) דרבנן היא ולא דאורייתא, ובשלמא לדידי דאמינא משעת עמוד השחר אשכחן בעלמא דהלילה מותר והיום אסור". מדוע לו לרש"י לומר "דרבנן היא ולא דאורייתא" הרי בשלב זה של מהלך הגמרא מביא רבי אליעזר בן יעקב ראיה שאפשר לחלק בין יום ללילה, ומקשה על רבי יהודה שמחלק ביום גופא, והחילוק שהזכיר רבי אלעזר בין רבנן לדאורייתא ("אמינא לך אנא מלאכה דרבנן ואת אמרת לי חמץ דאורייתא") עדיין לא הוזכר בגמרא בשלב זה ואם כן מדוע מסביר רש"י בדברי רבי אלעזר חילוק זה (דרבנן דאורייתא) לפני זמנו?

ה. ועוד הגמרא בהמשך (בביאור המסקנא) מקשה על רבי אליעזר בן יעקב מדברי רבי יהודה שתירץ שהמקור לכך שאפשר לחלק באמצע היום הוא מאיסור אכילה בערב פסח, ובלשון הגמרא: "שפיר קאמר ליה רבי יהודה". ומתרץ רבי אליעזר בן יעקב שאינו קשה דהמדובר אצלנו הוא אודות איסור עשיית מלאכה דהוא מדרבנן ולכן אפשר להביא ראיה מאיסור אכילה בתענית שהוא מדרבנן אבל ראייתו של רבי יהודה אינה מספיקה, כיון שהיא מדאורייתא.

ולכאורה מלשון הגמרא משמע שרבי אליעזר בן יעקב אומר את דבריו בצורה של תמיהה, ובלשון הגמרא: "אמינא לך אנא מלאכה דרבנן ואת אמרת לי מלאכה דאורייתא"? וקשה דלכאורה הסברא לחלק בין דאורייתא לדרבנן אינה דבר פשוט כלל, ואם כן מדוע אומרו רבי אליעזר בן יעקב בלשון תימה?

ולכאורה הפירוש הפשוט בשאלה זו הוא, כיון שכבר לפני כן דייק רבי אליעזר בן יעקב בלשונו ואמר שדווקא מתענית אפשר להביא ראיה כיון שזה מדרבנן, ובלשון הגמרא "לדידי אשכחנא דקא פליג רבנן בין יממא ללילה...". לכן מקשה על דברי רבי יהודה באופן של תמיהה.

אבל הא גופא צריך ביאור, באם פירט כבר רבי אליעזר בן יעקב את דיוקו בנוגע לכך שיש לשייך רק דברים שהם מדרבנן (עד כדי כך שבהמשך הגמרא תמוה רבי אליעזר בן יעקב על רבי יהודה) מדוע באמת לא הרגיש רבי יהודה בדיוק זה?

[ולהעיר דאין זה אותו קושיא כקושיא שלפניה, אלא קושיא אחרת לגמרי; דבשאלה ד' הקשנו מהו הצורך של רבי אליעזר בן יעקב להביא פרט זה בשלב שלא נשאל עליו בשאלה ה' הקשנו מהו הטעם שרבי יהודה לא הבין את הפירוש בדברי רבי אליעזר בן יעקב. ואין לומר שאחת מתרצת את השנייה, כלומר שרבי אליעזר בן יעקב הוסיף את דבריו בכדי למנוע קושיות מצד רבי יהודה – דאין דרך הגמרא לשנות כן, אלא כל דבר במקומו. ועיין בתוספות בגמרא בבא קמא (עג, א) סוף ד"ה "שהעידו בבת אחת והוזמו" שמפרש: "אלא דדרך הגמרא הוא שאין חושש לתרץ, אלא הקושיא שמקשה לו", עיי"ש].

1. במסקנת הגמרא, כאשר מפרשת שבאמת "אור" פירושו יום, מקבלת הגמרא את דברי רבי יהודה, שמוכיח שאפשר לחלק באותו יום עצמו בעניין עשיית מלאכה בערב פסח מאיסור אכילת חמץ בערב פסח, וסוברת שזו ראייה כל כך חזקה, עד כדי כך שמקשה ממנה על רבי אלעזר בן יעקב "שפיר קאמר ליה רבי יהודה".

וצריך להבין דהרי לכאורה אין חילוק בענין זה בין ההוה אמינא למסקנא, ואם כן מדוע שואלת הגמרא כן רק במסקנא, ולא מקשה כך כבר מההתחלה?

(ודוחק גדול לתרץ שהיות ולא נכנסה הגמרא עדיין בעניין בהרחבה לא שאלה פשוטה (10).

ג.

נקודת הביאור על פי דברי המהר"ל

והנה קושיא זו (קושיא 1) מקשה המהר"ל¹, וז"ל: "בלאו הכי לא קשיא מאכילה בערב פסח שחילקה בו התורה מקצת היום ממקצתו, שאין למדין איסור מלאכה התלוי בקדושת היום דודאי כולו קדש מאכילה, והרי בתענית צבור נמי פלגי בה רבנן לענין אכילה, אבל השתא דאמרת דרבי אליעזר בן יעקב גופו מביא ראייה מאכילה למלאכה לענין לילה שפיר קאמר לו רבי יהודה תיתי מלאכת ערב פסח מאכילה בו שחלקו בעצם היום גופו".

ולפי זה הא דבהוה אמינא לא הקשינו זאת הוא משום שלא מדמים ענין אכילה לענין מלאכה אך במסקנא שרבי אליעזר עצמו למד מלאכה מאכילה "שפיר קאמר רבי יהודה לרבי אליעזר".

ד.

ביאור כל הקושיות על פי דברי המהר"ל הנ"ל

ונראה שלפי יסוד זה של המהר"ל יש לתרץ את כל הקושיות דלעיל; וכדלקמן:

א. דלפי הנ"ל אפשר לפרש את דיוק לשון הברייתא שמשתמשת בלשון ארוכה וללא צורך (לכאורה) שמוסיפה את המילים "בעשיית מלאכה", שבאמת אין זה רק פרט צדדי שאינו נוגע, אלא זהו עיקר פרכת רבי אליעזר בן יעקב, היכן מצאנו יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר בעשיית מלאכה, שזה מדגיש את טענתו לרבי יהודה דאיפה מצינו (יום שמקצתו אסור ומקצתו מותר) בעשיית מלאכה, ולא רק באכילה.

ב. ולפי הנ"ל (היינו על פי התירוץ של הקושיא דלעיל, כפי שמתורצת על פי יסוד המהר"ל), מובן בפשטות עדיפות ההוה אמינא על המסקנא (שעל כן ביארו את ההוה אמינא בתחילה דוקא), דלפי ההוה אמינא מובן בפשטות דיוק לשון הברייתא באומרה

(1) הובאו דבריו בספר שיטה מקובצת למסכת פסחים.

"בעשיית מלאכה" – לאפוקי אכילה, מה שאין כן לפי המסקנא הוא שלא לצורך, ויהיה קשה קצת הלשון בברייתא.

ועוד יש לומר, דמהיכן למד רבי אליעזר בן יעקב בפשטות שסדר הדברים בדאורייתא הוא שאפשר שהחילוקים הם ללא סברא (ולכן אי אפשר ללמוד מהם לעניין דרבנן), הרי תורה מ"חכמה נפקת", ולכל דין סברתו בציודו.

ויש לומר שמשני הטעמים הנ"ל העדיפה הגמרא דוקא את ההוה אמינא.

ג. ועל פי הנ"ל מובן בפשטות מדוע אי אפשר לדמות את העניין של תענית למלאכה בערב פסח, דהרי אחד הוא אכילה והשני הוא מלאכה וכנ"ל. ולכן מובן מדוע רבי אליעזר בן יעקב לא מחלק בהווא אמינא בין יום ללילה על סמך העניין של תענית.

ד. ועל פי כל הנ"ל מובן גם כן למה בראיה של רבי אליעזר בן יעקב מתענית במסקנת הגמרא נצרך לפרט מדוע עושה כן, כלומר, מדוע הביא רביה מאכילה לעשיית מלאכה, ומבאר את דבריו שמדמים מלאכה לתענית כיוון שהוא מדרבנן הגם שאינו נוגע כלל כנ"ל, משום שאפשר לחשוב שעכשיו שמדמה עשיית מלאכה בערב פסח לתענית שובר הוא את הכלל של ההוה אמינא שאי אפשר לדמות עשיית מלאכה בערב פסח מאכילה, ואם כן נופלת כל שיטתו של רבי אליעזר בן יעקב, ולכן הוצרך לפרט שמשנה הוא את כל היסוד שלו, ובונה אותו על יסוד אחר, והוא שאי אפשר לדמות רבנן לדאורייתא (משום שהתורה מחלקת מצד דין, וחכמים מצד סברא). וזהו גם הטעם שרש"י מפרט את שיטתו מפני השינוי העצום שנעשה בשיטת רבי אליעזר בן יעקב בשלב זה, וק"ל.

[ולפי זה יומתק ביותר מה שפורך רבי יהודה את רבי אליעזר בן יעקב מיד מאכילת חמץ, היות והוא עצמו פתח את הדלת לזה שלמד מלאכה מאכילה.] ומה שתמה עליו רבי אליעזר בן יעקב אחר כך הוא מפני שסוף כל סוף הרי דייק זאת בדבריו.

ה. על פי דברי המהר"ל, ועל פי התירוץ המבואר בקושיא ד' מובן שזה שלא הבין רבי יהודה מדברי רבי אליעזר בן יעקב שהוא מחלק בין דאורייתא לדרבנן הוא משום; א. עצם הסברא בזה קצת קשה ומאוד מחודשת לומר שאי אפשר לדמות בין רבנן לדאורייתא ולכן: ב. הביאור החדש שמבאר רבי אליעזר בן יעקב בדבריו הוא ההיפך לגמרי מהמבואר בהוה אמינא וחשב רבי יהודה שאין לדקדק במילה "דרבנן".

ו. דברי המהר"ל, לעיל אות ג'.

גליון על הנ"ל

א' מתברי המערכת

תמהתי מספר תמיהות חלקן מצד אי התאמה בין המהלך המוצע לסוגיא אשר על כן תיקנתי זאת בגוף דבריך וחלקן על אמיתות הסברות הקושיות והתירוצים הניתנים לדין ועל כן העליתי אותן על הכתב:

א. קושייתך הא' אכן קשה היא בגוף דברי הגמרא דהרי כוונתו של רבי אליעזר הוא לשאול באופן כללי על חילוק דיני ביום גופא אך הצעת הפשט שכתבת מתאימה רק להבנת ההוא אמינא ובמסקנא תישאר קשה ואם כן הדרא קושיא לדוכתא.

ב. לגבי קושייתו הב' תמהני על שאלתו דהרי ודאי שכדאי לנו להסביר ש"אור" שכתב רבי אליעזר הכוונה היא "אורתא" שהרי חוסך לנו את אריכות הפלפול והיישוב בדברי רבי אליעזר וכמוכח מהמשך הגמ' ד"שפיר אמר רבי יהודה לרבי אלעזר" משא"כ בהווא אמינא כמו שכתב המהר"ל (מה גם שתירוצו שעדיפות ההוא אמינא הוא משום הלשון "עשיית מלאכה" דחוק הוא ביותר ודו"ק).

ג. לגבי קושייתו הג' פירוקה בגוף דברי הגמ' "דלא מצינו שמקצת . . ." ומה שמחלק בהמשך בין יום ללילה אינו גורע כי הוא זה מעצמת הקושיא ואדרבה מזה שכתב כבר בקושייתו לשון "מקצת יום" ולא חילוק בעלמא משמע שסברתו ושאלתו מלכתחילה היתה על החילוק ביום עצמו גופא ולא על חילוק בין יום ללילה והגמרא רק מפרשת את כוונתו ולא משנה אותה.

ד. קושיות ד' וה' מתרצות אחת את חברתה, דהסיבה שכתב רש"י בדברי רבי אלעזר החילוק בין דאורייתא לדרבנן שלא במקומו הוא משום שבכך בונה את קושייתו על רבי יהודה וכמוכח מהמשך הגמ' "אמינא לך אנא רבנן" היינו שכבר בקושייתו נגע בנקודה זו ומה שכתבת ההוכחה מתוספות בב"ק "דדרך הגמ' שאין חושש לתרץ אלא הקושיא שמקשה לו" אינו נוגע כלל מאחר שרבי אליעזר אינו מתרץ אלא מקשה על רבי יהודה ובקושייתו וודאי שישאל באופן שלא ישאר פתח לתירוצים.

(ומה ששאלת מדוע לא הרגיש רבי יהודה בדיוקו של רבי אליעזר הוא מפני שסובר ששעות דרבנן ובהם יש חילוק כמוכח מהמשך הגמ').

ה. בנוגע לקושייתו האחרונה הן אמת שצריכה ביאור ואכן נזקק המהר"ל לבארה.



”לא יראה לך”

הת' שמואל מרדכי שי' טייכמן
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (ה, ב): ”תנו רבנן, שבעת ימים שאר לא יצא בבתיכם. מה תלמוד לומר, והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור כו”.

והקשה הפני יהושע: שבנוגע ל”לא יראה” בעצם היתה התורה צריכה להגיד ”לא תראה”, שהרי ”לא ימצא” כולל גם חמץ הטוח בטיט, ושאינו ידוע, וכדו', מה שאין כן ”לא יראה”, שאינו כולל אלא חמץ הידוע, ואם כן הוה נהירא מילתא טפי אילו היתה התורה כותבת את האות ”ת” במקום ה”י”, שהרי ה”י” משמע יותר כללי מה שאין כן ה”ת” פירושו דבר יותר מסויים?

[וזה שלא כתוב ”לא תמצא”, הרי זה מובן בפשטות שהיא בגלל שמשמעות הפסוק של ”לא ימצא” כולל סוגי חמץ הרבה כדלעיל, טוח בטיט וכו' כנ”ל].

ותירץ, דהא דכתיב ”יראה” ולא ”תראה” הוא מפני ש”לא יראה לך” כולל יותר מרק חמץ ידוע סתם, אלא שהוא כולל גם מקרה שבידוע שיש לו חמץ, אך אינו יודע היכן הוא נמצא. דאי אפשר לחייבו שיעבור עליו ב”לא ימצא בבתיכם”, דהרי אינו מצוי בכהאי גוונא. אלא על כרחך צריכים ללמדו מ”לא יראה לך”, ואם כן, (שכבר למדים מכאן יותר מדבר אחד) מובן אמאי לא כתבה התורה ”תראה”.

ולא זכיתי להבין תירוצו:

אמאי אין ללמוד חמץ ידוע שאינו יודע היכן הוא נמצא מ”לא ימצא”, שהרי כל ענין הבדיקה לכתחילה הוא בשביל חמץ שאינו יודע היכן הוא נמצא, ובמיוחד שהפני יהושע בעצמו הביא לעיל דילפינן חיפוש ממציא, דזהו דוקא כשאנו יודע היכן הוא נמצא?

ועוד, שהפני יהושע בעצמו נשאר ב”צריך עיון” בסוף דבריו.

ולכן נראה לתרץ קושייתו באופן אחר:

שבאמת, מהפסוק ”לא יראה” למדים רק דין אחד – חמץ ידוע. אם כן למה נכתב ”יראה” ולא ”תראה”? כי אם היה כותב ”תראה” ו”ימצא”, היה יכול להיות נתינת מקום ואי הבנה לגדרם של האיסורים, ולכן כתבה התורה ”לא יראה לך”.



גדר הקניין שמקנה למורשה

הת' יוסף יצחק שי' למדן
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכת בבא קמא (ע, א): "אמרי נהרדעי, לא כתבינן אורכתא אמטלטלי. אמר רב אשי לאמימר, מאי טעמא? אמר ליה, משום דרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן, גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו. איכא דאמרי: אמרי נהרדעי, לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה, טעמא דכפריה, דמיחזי כשיקרא, אבל לא כפריה כתבינן".

כלומר, שיש מחלוקת בין שתי הלישנות האם כותבים הרשאה על מטלטלים, ואם כן – מתי. ללישנא קמא, אין כותבים הרשאה על מטלטלים כלל. וללישנא בתרא, כותבים הרשאה על מטלטלים, אך בתנאי שלא כפר עליהם הנפקד, אבל אם כפר עליהם הנפקד – אין כותבים, וכן ההלכה.

וממשיכה הגמרא: "ואמרי נהרדעי, אורכתא דלא כתיב ביה 'זיל דון וזכי ואפיק לנפשך' לית ביה ממשא, מאי טעמא? משום דאמר לי' האיך 'לאו בעל דברים דידי את'".

כלומר, אדם שעושה מורשה להוציא את חפצו מיד הנפקד – צריך להקנות לו את החפץ, כדי שלא יוכל הנפקד לטעון למורשה "לאו בעל דברים דידי את".

וממשיכה הגמרא: "אמר אמרימר, אי תפס – לא מפקינן מיניה. רב אשי אמר, כיון דכתביה ליה 'כל דמתעני בי דינא קבילית עלי' – שליח שויה".

כלומר, דנחלקו אמרימר ורב אשי מה הדין כאשר לא הקנו הבעלים את החפץ למורשה, ובכל זאת הוציאו המורשה מיד הנפקד. דלאמימר: אם תפס המורשה את החפץ – אין מוציאים ממנו את החפץ. ולרב אשי: אם תפס המורשה את החפץ – מוציאים ממנו את החפץ, הואיל והמורשה הוא רק שליח, וההוכחה לכך הוא ממה שכתוב בשטר "כל דמתעני מן דינא קבילית עלי" (כל הוצאות הדין עלי – הבעלים).

ולכאורה, תמוהין דברי רב אשי, דהרי לפי דברי ה'נהרדעי' – צריכים הבעלים להקנות למורשה את החפץ בקנין גמור, (ואם כן, הרי על המורשה לשלם את הוצאות הדין). אבל לפי דברי רב אשי והוכחתו, שהבעלים הראשונים משלמים את הוצאות הדין, מובן, שלא הקנו למורשה את החפץ קנין גמור, ואם כן, הרי אי אפשר בכלל לכתוב הרשאה?

ב.

שיטת בעל המאור

ובאמת כבר כתב בעל המאור על הרי"ף (ד"ה "מה שאמר"), שרב אשי חולק גם על 'נהרדעי', ובאמת לפי רב אשי אינו צריך לכתוב שום דבר מהנ"ל בשטר ההרשאה, וגם אינו צריך להקנות למורשה את החפץ, והנפקד אינו יכול לטעון "לאו בעל דברים דידי את", שהרי "שלוחו של אדם כמותו".

ולפי זה הרווחנו שני דברים:

א. דאפשר לכתוב הרשאה בין אם "כפריה" ובין אם "לא כפריה", שהרי כל הטעם שאי אפשר לכתוב שטר הרשאה אם "כפריה" הוא מפני "דמיחזי כשיקרא", שהשטר נראית שיקרית בשהנפקד כופר (שהרי לפי הנפקד אין החפץ שייך למקנה כדי להקנותו). אבל לפי רב אשי דאינו צריך להקנות לו את החפץ – הרי אין את הטעם "דמיחזי כשיקרא", שהרי אין בשטר משום קנין ובעלות (שהרי לא הקנה המרשה למורשה את החפץ), ובמילא אפשר לכתוב שטר הרשאה גם אם "כפריה".

ב. דלא קשה מידי האיך יוכל להקנות את החפץ למורשה אם אינו נמצא תחת ידו, דהא אמר רבי יוחנן "גזול ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו". אבל לפי רב אשי, דאינו צריך להקנות את החפץ למורשה – לא קשה מידי.

ואומר בעל המאור, דקיימא לן דהלכתא כרבי יוחנן בדוכתיה, והלכתא כרב אשי בדוכתיה, ולכן הכא הלכתא כרב אשי.

ג.

השגת הראב"ד על בעל המאור

ועל פי זה, הנה בהשגת הראב"ד (ד"ה "ומה שכתב") הוא מקשה על הבעל המאור:

א. דהנה הגמרא בשבועות (לג, ב) אומרת: "משביע אני עליכם אם לא תבואו ותעידו שאני כהן . . . הרי אלו פטורין. טעמא, 'דאיש פלוני כהן דאיש פלוני לוי', הא 'מנה לפלוני ביד פלוני' חייבין. הא קתני סיפא 'עד שישמעו מפי התובע'? אמר שמואל ב'בא בהרשאה' והאמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי? הני מילי היכא דכפריה, אבל לא כפריה – כתבינן".

ובבכורות (דף מח, ב. מט, א): "שתי נשים של שני אנשים שלא בכרו וילדו שני זכרים זה נותן חמש סלעים לכהן וזה נותן חמש סלעים לכהן! . מת אחד מהם בתוך שלשים אם לכהן אחד נתנו יחזיר להם חמש סלעים אם לשני כהנים נתנו אינן יכולין להוציא מידם . . מאי שנא שני כהנים, דאזיל לגבי האי ומדחי ליה ואזיל לגבי האי ומדחי ליה – כהן אחד

נמי ליזיל לגבי האי ולידחייה וליזיל לגבי האי ולידחייה? אמר שמואל, ב'בא בהרשאה'. והאמרי נהרדעי לא כתבינן אדרכתא [אורכתא] אמטלטלי? הני מילי היכא דכפריה, אבל היכא דלא כפריה – כתבינן".

הנה מפורש בגמרא בכמה מקומות, דמוקמינן לי' ב"בא בהרשאה", ואם הלכתא כרב אשי, אמאי בעינן הרשאה, הרי סגי לי' בשליח?

ב. מהפשט של הגמרא אינו משמע כמו פירושו של בעל המאור, דאם כן, היתה הגמרא צריכה לכתוב לא רק שהוא נחשב כשליח, אלא שרב אשי חולק ואומר שמספקא לי' שליח לחוד. ומזה שהגמרא לא כתבה כך, משמע, שרב אשי חולק רק על אמימר, האם מפקינן מינה או לא, ואינו חולק גם על 'נהרדעי'?

ונראה לי, שאפשר לשאול עוד: הרי כל מה שאמר רב אשי ש"שליח שויא" הוא הוכיח מזה שכותבים בשטר ההרשאה "כל דמתעני מן דינא קבילית עלי", ואם נאמר כמו בעל המאור (שרב אשי חולק גם על 'נהרדעי'), מאי ראי' בעינן, הרי בלאו הכי אין הוא אלא שליח?

אלא ודאי, דהגם שרב אשי סובר ד"שליח שויא, אינו חולק על 'נהרדעי'. אך לפי זה צריך להבין אין מסתדרים שני השורות בשטר: "זיל דון וזכי ואפיק לנפשך" (דמשמע, שהבעלים יקנו את החפץ למורשה), ו"כל דמתעני מן דינא קבילית עלי" (דמשמע, דאין המורשה אלא שליח).

ד.

שיטת התוספות

ויובן בהקדים דברי התוספות בדף ע, א. (ד"ה "אמטלטלי דכפריה") וזה לשונם:

"ואין לתמוה על מה שאנו נוהגין לכתוב הרשאה אפילו במלוה, אף על פי שאין אדם יכול להקנות הלואה לחבירו. . ולהך לישנא אמטלטלין דגזילה נמי כתבינן אורכתא אף על פי שאין יכול להקנותו כמו שאין יכול להקדיש דקיימא לן כרבי יוחנן דגזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אין יכולין?"

כלומר, התוספות שואלים: איך זה שאנו נוהגים היום שכותבים הרשאה על מלוה, והרי אי אפשר להקנות את ההלואה לאדם אחר?

והתוספות מכלילים שאלתם זאת בשאלה אחרת: איך בכלל הלישנא בתרא יסתדר, עם מה שאמרו 'נהרדעי' בהמשך הגמרא בנוגע לקנין שבכתב ההרשאה, שהרי לפי הלישנא בתרא אפשר לכתוב הרשאה כש"לא כפריה", ואיך זה מסתדר עם מה שאמר רבי יוחנן?

ומתרצים התוספות: "וטעמא דלהאי לישנא מסקינן דשליח שויה, ועשו תקנה לענין שליחות כאילו היה קונה קנין גמור".

כלומר, שטעמו של הלישנא בתרא הוא, דבאמת אינו מורשה אלא שלית, אלא שחכמים עשו לו תקנה שיהיה נחשב כאילו קנה החפץ, אבל אינו קנין אמיתי, רק שזה נחשב קנין לענין שלא יוכל הגזלן לטעון "לאו בעל דברים דידי את".

ולפי זה מתורצים ב' שאלתינו:

א. דאפשר לכתוב שטר הרשאה על הלואה, אף שאינו יכול להקנותו, דלפי דבריהם הרי אין הקנין שבשטר ההרשאה קנין אמיתי.

ב. דרב אשי אינו חולק על ה'נהרדעי', דהרי אין הקנין קנין אמיתי, אלא שלא יוכל הגזלן לטעון "לאו בעל דברים דידי את".

וממשיכים התוספות: "ויש סמך למנהג בהגוזל בתרא (לקמן ד' קד): דרב פפא הוה מסיק זווי כי חוזאי, אקנינהו לרב שמואל בר יהודה אגב אסיפא דביתיה, כי אתא נפק לאפיה עד תווך, ומסיק משמע לשון הלואה, ויש לדחוק דמסיק בעיסקא מיירי שלא ניתן להוצאה, ועוד, דבהזהב (ב"מ ד' מו.), ובהמוכר את הספינה (ב"ב ד' עז:), לא גרסינן ומסיק, אלא הוה ליה זווי בי חוזאי, בכל הספרים".

כלומר, שהתוספות מביאים אסמכתא למנהג זה (להקנות את ההלואה למורשה בקנין שאינו גמור רק בכדי שלא יוכל לטעון "לאו בעל דברים דידי את") מסיפור שהיה עם רב פפא, שמישהו מ"בי חוזאי" (שם מקום) היה חייב לו שנים עשר אלף זוז, ורב פפא הקנה את הכסף לרב שמואל בר אבא (שעמד לצאת לשם) אגב מפתן ביתו (קרקע), אף שהדין הוא שאי אפשר להקנות חוב על ידי קרקע. אלא שמכאן ראי' שעושים קנין לא אמיתי בכדי שלא יוכל הבעל דין לטעון "לאו בעל דברים דידי את".

וממשיכים התוספות: "ואין לדקדק מההיא דבכורות (מט, א) גבי פדיון הבן שיכול להרשות אף על פי שניתן לכהן ע"מ להוציא דלא מסקי אדעתיהו שימות תוך שלשים אלמא יכול להרשות במלוה".

כלומר, מהגמרא הנ"ל בבכורות שאמרו דלמסקנא מדובר ב"בא בהרשאה" (והכהן הרי הוא בעל חוב), לכאורה אפשר להוכיח מכאן שכותבים הרשאה ועושים קנין גם בהלואה?

ומתרצים התוספות: דהתם על כרחך לאו על מנת להוציא נתנו לו דקיימא לן כשמואל דאמר התם בסמוך לההיא שמעתא (שם) דפודה בנו בתוך שלשים ונתאכלו המעות דאין בנו פדוי".

כלומר, שהתוספות הוכיחו דתוך שלשים יום אין הכסף שייך לכהן לעצמו, אלא שעד שלשים יום הרי הוא רק כשומר ולא כבעל חוב, ולכן אי אפשר להוכיח מכאן.

ה.

שיטת המלחמות ה'

ולפי כל הנ"ל אפשר להבין את סוגייתינו, שהכל תלוי באיך מפרשים מה שכתוב בשטר ההרשאה "זיל דון וזכי ואפיק לנפשך":

ללישנא קמא: הרי זה קנין גמור, ולכן אין כותבין הרשאה על מטלטלין כלל. וללישנא בתרא: אינו קנין גמור, ולכן אפשר לכתוב הרשאה על מטלטלין כש"לא כפריה".

וכן לגבי אמימר ורב אשי:

אמימר סובר: דהוי קנין גמור, ולכן לא מפקינן מינה. **ורב אשי סובר:** אינו קנין גמור, ושליח שויה, ולכן מפקינן מינה.

אך הנה במלחמות ה' כתב דדוחק לפרש כפירוש התוספות, שעושין קנין שאינו קנין גמור רק כדי שלא יוכל הבעל דין לטעון "לאו בבעל דברים דידי את" – דהרי לפי הפשוט הפשוט בגמרא יש כאן קנין גמור, ולכן הוא מפרש שהקנין הוא קנין גמור, אלא שהוא חל רק אחרי הזכייה. כלומר, שמתנה עם המורשה, שמונהו להיות שלוחו, ואם יזכה – אז יקנה החפץ.



ג' שיטות בראשונים בענין הגדר בבדיקת וביטול חמץ

הת' שמעון אריה שי' למדן
תלמיד בישיבה

תנינן בריש מסכתין (פסחים ב, א): "אור לארבעה עשר בודקים את החמץ לאור הנר". ומפרש רש"י (ד"ה "בודקין"): "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא". היינו דכל הטעם בבדיקת חמץ הוא שלא יעבור על האיסור דבל יראה ובל ימצא.

אמנם התוספות (ד"ה "אור") הקשו על רש"י: "פירש הקונטרס שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וקשה לר"י, כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו, ב) הבודק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל? ותירצו: "ונראה לר"י, דאף על גב דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאכלו".

כלומר, שלשיטת התוספות, אין הבדיקה כדי שלא לעבור על בל יראה ובל ימצא, שהרי לזה סגי בביטול, אלא כדי שלא יבוא לאכלו, והצריכו¹ חכמים בדיקה בחמץ יותר מבשאר איסורי אכילה, מכיון שבשאר איסורי אכילה יותר קל להיזהר בהם שלא לאכלם, מה שאין כן בחמץ, מכיון שרגיל בו בכל השנה כולה – יותר מצוי שיתבלבל ויאכלנו אם יראנו, לכן הצריכו בו חכמים בדיקה וביעור, (ומפני² טעם זה אסרה התורה את החמץ בבל יראה ובל ימצא, מה שלא מצינו בשאר איסורי אכילה).

ועל פי זה מובן בפשטות, דלשיטת רש"י הבדיקה היא מדאורייתא, כדי שלא לעבור בבל יראה ובל ימצא, ולשיטת התוספות אין הבדיקה (בזמן הזה³) מדאורייתא כלל, אלא מדרבנן, כדי לשלול את החשש שמא יבוא להיכשל באיסור אכילת חמץ.

והנה כתב הר"ן (ד"ה "בודקין"), וזה לשונו: "פירש רש"י ז"ל כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא, והקשו התוספות, דהא קיימא לן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי וסוף סוף לא סגי בלא ביטול, כדאמרינן בגמרא (דף ו, ב) "הבודק צריך שיבטל", וכיון שכן הוא היכי אתיא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, הא לא פטר נפשיה בלא ביטול, ובביטול לחודיה סגי?! ויש לומר, דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בביטול. . ונמצאת אתה אומר, לפי דעת זה שהתורה אמרה "תשביתו" היינו או בביטול או בבדיקה וביעור. . והוא על דרך רש"י ז"ל".

(1) ראה המשך דברי התוספות, ר"ן ד"ה "ומה", חידושי רבינו דוד ד"ה "בודקין", ועוד.

(2) ר"ן שם.

(3) ראה חידושי רבינו דוד שם בסופו.

כלומר, לפי דברי הר"ן – גם רש"י מסכים דמדאורייתא סגי בביטול, אך במשנתנו מדובר כשלא ביטל, ואז הסיבה שצריך לבדוק הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא.

והנה המאירי (ד"ה "אור", בסופו) פירש את דברי רש"י באופן שונה, וזה לשונו: "אף על פי שדיו בביטול, אין זה אלא עצה בעלמא, לבטלו ולהפקירו, עד שלא יהא קרוי חמץ שלו, אבל עיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית, לבערו מן העולם, שהרי מצד שאדם רגיל בו, החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו. . ולמדת שעיקר הענין הוא הבדיקה וההוצאה מן הבית, ואף לשון השבתה האמורה בתורה, אף על פי שתרגומה בביטול, עיקר הנחתה, להוצאה מן הבית ולביעור מן העולם, כמו שכתבנו, ומטעם שהסברנו".

כלומר, שמעיקר הדין צריכים לבדוק ולבער את החמץ, אך נתנו חכמים עצה, שמי שאינו יכול לבדוק, או שחושש שמא לא בדק יפה – שיכול לבטלו ובכך להוציא מרשותו.

ונראה לומר, שיש כאן ג' שיטות חלוקות בדברי הראשונים שהבאנו בענין גדם בדיקת וביטול חמץ:

לשיטת המאירי בדעת רש"י – עיקר כוונת התורה היא בבדיקת חמץ, אלא שבתור עצה נוספת נוסף ענין הביטול.

לשיטת התוספות – עיקר כוונת התורה היא בביטול חמץ, אלא שבנוסף לכך תיקנו חכמים בדיקה (מחשש שמא יבוא לאכלו).

ולשיטת הר"ן בדעת רש"י – שניהם שקולים, דמדאורייתא אפשר או בבדיקה או בביטול, אלא שתיקנו חכמים שיעשו את שניהם.

ולפי זה נמצא, שאין התוספות חולק על רש"י רק על סיבת הבדיקה (אם הבדיקה היא מצד "בל יראה ובל ימצא" או מצד "שמא יבוא לאכלו"), אלא שמחלוקתם היא מה היא עיקר ה"תשבתו"? לפי רש"י בבדיקה וביעור (כדברי המאירי לעיל), ולפי התוספות בביטול, וכך גם מוכח מלשון התוספות: "דאף על גב דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו".



”לא כתבינן אורכתא אמטלטלי” – בגזילה או בפקדון?

הת' לוי יצחק שי' לפידות!¹
תלמיד בישיבה

א.

הצעת הסוגיא

איתא במסכת בבא קמא (סח, ב): ”אמר ר' יוחנן, גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו”.

ומזה למדה הגמרא לקמן²: ”אמרי נהרדעי, לא כתבינן אורכתא אמטלטלי. אמר רב אשי לאמימר, מאי טעמא? אמר ליה משום דרבי יוחנן, דא”ר יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו”.

(אין כותבים הרשאה להעביר את בעלות חפצי מטלטלין הנמצאים אצל חברו לשליח לתבעו מאת חברו, מכיון שהמטלטלין אינם ברשותו, ואינו יכול להקנותם לשליח, כמו שאינו יכול להקדישם)

ופירש רש”י: ”משום דר' יוחנן” – ”דהואיל ואינו ברשות הבעלים אינו יכול להקנותו לשליח, הלכך אם אבד יכול לחזור ולתבוע מיד הנאמן”. ומזה שרש”י כתב ”הנאמן” (ולא ”הגזלן”) – משמע דבפיקדון עסקינן.

אך התוספות פירשו³: ”דוקא אמטלטלין דגזליה, אבל אמטלטלין דפקדון כתבינן, דהא תלי טעמא בהקדש ויש כח לאדם להקדיש פקדון שיש לו ביד חברו, כדמוכח בהמוכר את הספינה⁴, גבי ההוא גברא דאייתי קרי לפומבדיתא אתו כ”ע שקלי חדא חדא, אמר הרי הן מוקדשין לשמים, ומשמע התם דאי לא קיצו דמיייהו הוו קדשי. ועוד, דלעיל אמר אין הגונב אחר הגנב משלם כפל משום דאין בעלים יכולין להקדיש, וגונב מבית הנפקד משלם כפל לבעלים, כדתניא בהמפקיד (ב”מ ל”ג) ועיקר קרא בגונב מבית שומר כתיב”.

כלומר, שהתוספות סוברים שדוקא בגזילה אין כותבים הרשאה, אבל בפקדון כן כותבים, מכיון שהדין הוא: שמי שמפקיד דבר אצל חברו, עדיין נחשב כאילו הדבר נמצא תחת רשותו, והראי’ – שאפשר להקדישו, ושהגונב מבית הנפקד חייב כפל לבעלים, בניגוד לחפץ גזול.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

(2) דף ע, א.

(3) ד”ה ”לא כתבינן”.

(4) בבא בתרא, פח, א.

אך לפי זה, צריך להבין שיטת רש"י, שהרי התוספות הוכיחו דפיקדון נחשב ברשותו, ואם כן, אמאי לא למיכתב אורכתא אמטלטלי דפיקדון?

ב.

דיוק דברי רש"י על פי הגמרא בהמשך

אך הנה דברי רש"י נראים מדויקים, דהנה הגמרא בהמשך אומרת: "איכא דאמרי: אמרי נהרדעי, לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה, טעמא דכפריה, דמיחזי כשיקרא, אבל לא כפריה – כתבינן".

ולכאורה, "כפריה" ו"לא כפריה" שייכים רק בפקדון, כי הרי גנב הוא תמיד כפרן. (אבל אפשר לתרץ בדוחק, שגם בגנב שייך "כפריה" ו"לא כפריה", "כפריה" – היינו שהוזמן לדין וסירב, ו"לא כפריה" – מכיון שבעצם הגניבה לא כפר בפירושו).

[ואי אפשר לומר שזה המחלוקת בין ב' הלישנות (דללישנא קמא מדובר בגזילה, וללישנא בתרא בפקדון) – מכיון דאינו משמע כלל מהגמרא שיש חילוק בעצם המקרה (אם בגזילה קמייירי או בפקדון), רק שחולקים האם יש חילוק בין "כפריה" ל"לא כפריה"].

ועוד נראה לדייק בדברי רש"י, דלפי הלישנא בתרא, אם נאמר דבגזילה איירי, אינו מובן מה שמחלקים בין "כפריה" ל"לא כפריה", דהרי בגזילה, גם אם "לא כפריה" – אינו יכול לכתוב עליו הרשאה, מכיון שאינו ברשותו? אלא נהירא מילתא דבפקדון עסקינן, ועל פי זה מתחזקת שאלתנו – אמאי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דפקדון?

ג.

קושיא לפי שיטת רש"י

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים קושיא נוספת המתעוררת בפירושו רש"י הנ"ל:

דהנה מובן מרש"י שבהרשאה צריך המרשה להקנות את החפץ למורשה בכדי שיוכל להוציאו מיד הנאמן.⁵

והקשה הבית יוסף⁶, וזה לשונו: "ותמיהא, דאפילו אין בידו הרשאה אלא שעשאו שליח לקבל ממנו חובו ונתנו לידו ואבד פטור הנאמן, שהרי על פיו נתן . . וצ"ע". כלומר, דלכאורה אינו מובן, והרי יכול לשלחו בלי קנין, ויוציא את המטלטלין מיד הנפקד בתורת שליחות, והרי "שלוחו של אדם כמותו"?

ויש לומר, דלפי הבית יוסף, שהקשה שמספיק כח השליח, הוא הבין בפירושו רש"י, שרש"י רוצה בה"והלכך" להסביר מה המעלה של הרשאה על שליחות, דכשיש הרשאה

(5) ומוכח גם מהמשך הגמרא: "כל שטר דלא כתיב בי' זיל דון וזכי ואפיק לנפשך' לית בי' ממשא".

(6) חושן משפט סימן קכג, סע"ק א.

אינו חוזר על הנאמן, אבל בשליחות חוזר על הנאמן, ועל זה הקשה, דהרי גם אם בשליחות אינו יכול לחזור ולתבוע מהנאמן, כיון דלשליח יש כח המשלח?

אך הנה הב"ח חולק על הבית יוסף, וזה לשונו: "וכתב בית יוסף, "ותמיהא ואפילו אין בידו הרשאה אלא שעשאו שליח לקבל ממנו חובו ונתנו לידו יאבד פטור הנאמן שהרי על פיו נתן וכמו שנתבאר בסימן שלפני זה וצריך עיון", עד כאן לשונו. (וממשיך הב"ח:): ויש לתמוה על תמיהתו, דבחוב ודאי יכול לעשות שליח וגם להקנותו לשליח ע"י הרשאה, ופטור הנאמן אם על פיו נתן, אבל במטלטלין דגזילה, אף על פי שיכול לעשות שליח בלא קנייה, מכל מקום, זה שהקנה לו על פי ההרשאה גרע טפי, דכיון שאין יכול להקדישן אין יכול להקנותן לשליח, וכיון שהנאמן לא נתן לשליח אלא על פי קניינו של זה שהקנה לשליח בהרשאה זו, והיא אינה קנייה, אם כן, כל מה שנתן הנאמן לשליח אינו אלא כאילו הנאמן עשאו שליח, והוא שלוחו של נאמן, הלכך, אם אבד, חייב הנאמן לשלם. זאת היא דעת רש"י".

והנה, מדברי הב"ח מוכח, דאין כאן שליחות כלל, רק שרצה להקנות לו החפץ, אך הקנין לא חל, כי אין החפץ ברשותו, ונמצא שיצא קרח מכאן ומכאן (דאינו מגיע לא בתור מורשה ולא בתור שליח).

אך הנה לפי תירוץ הב"ח, (שבגמרא מדובר על מקרה שלא היה שם שליחות כלל) הדרא קושיא לדוכתי' – שמלכתחילה ישלחוהו בתורת שליח, ואז יוכל להוציא את החפץ מיד הנאמן?

ד.

תירוץ הפני יהושע

והנה, הפני יהושע מסביר, וזה לשונו: "ולי נראה, דלא שייך הכא כלל "שלוחו של אדם כמותו", דמצי הלה למימר, כיון דלאו בעל דברים דידי את, מאן יימר דאיהו הוה טעין אלו הטענות שאת טוען, ואפשר שלא היה מעיז לנגדי, דהא מהאי טעמא אין לנתבע לעשות מורשה כדאיתא בטור חושן משפט סימן קכ"ד, ועיין סימן י"ז דאין לדיין לשמוע דברי הבעל דין מפי המתורגמן. אבל לבתר דכתב לי' דון וזכי – הוה לי' בעל דבר, ומצי עביד דינא בהדי, כנ"ל".

כלומר, שהשליח אין לו שום כח וסמכות להביא את הנאמן לדין, אבל המורשה, משום שעכשיו החפץ שייך אליו, הרי הוא "בעל דבר", ויכול להביא את הנפקד לדין.

ועל פי זה מובנים דברי הקצות השלחן, וזה לשונו: "וכתב רש"י ז"ל, דהואיל ואינו ברשות בעלים אינו יכול להקנותו לשליח, הלכך אם אבד יכול לחזור ולתבוע מיד הנאמן, עיין שם. ומלשון רש"י שכתב "מיד הנאמן" משמע דלא מיירי במטלטלי דגזילה, והוא

תמוה, דהא פקדון לכולי עלמא יכול להקדישו?⁸ ולכן נראה מזה מוכח כדברינו שכתבנו בסימן שנ"ד⁹, דאפילו במטלטלי דפקדון וציית דינא, אלא שיש לו איזה טענה או תביעה על הפקדון, שאינו רוצה הנפקד להחזיר עד שיקוב הדין ביניהם, נמי הוה לי' דבר שאינו ברשותו".

כלומר, שמזה שכתב הרשאה – מוכח שמדובר בפקדון שהיו עליו טענות ותביעות, ולכן לא מספיק שליח, אלא צריך שיהיה מורשה (עם קניו כנ"ל), ויכתוב לו "זיל דון וזכי ואפיק לנפשך", (כנ"ל מהפני יהושע).

ה.

ביאור מחלוקת רש"י ותוספות

ונראה לומר, שמחלוקת רש"י והתוספות היא דוקא במקרה כזה שהיו עליו טענות ותביעות.

ובהקדים:

דהנה יוצא לנו מכל הנ"ל, שיש שלשה מקרים שבהם נמצא חפצו אצל מישהו אחר:

א. על ידי גזילה: היינו שהזלן הוציא את החפץ מרשות הבעלים בלי רשותם. דבכגון דא, לכולי עלמא אין החפץ נחשב ברשות הבעלים.

ב. על ידי הפקדה: היינו שהבעלים נותנים לו את חפצם, (שאז בודאי זה ברשותם כמובן), וכשמגיעים הבעלים ומבקשים את חפצם בחזרה אז הרי הוא מחזיר להם את חפצם, דבכגון דא, לכולי עלמא הרי החפץ נחשב ברשות הבעלים.

ג. על ידי הפקדה: אבל בניגוד להנ"ל, הרי בנדון דידן אין הנפקד מחזיר את החפץ כבקשת הבעלים, ולא מפני שהוא כופר, אלא מכיון שיש לו טענות ותביעות על הבעלים.

ובמקרה כזה ניתן להסתפק האם בתר מעיקרא אזלינן, וכיון שהבעלים מסרו לו את החפץ (שזה כמובן ברשותם כנ"ל), הרי זה דומה לפקדון סתם, והחפץ נחשב ברשותו. או דילמא כיון דעכשיו אין דעת הבעלים נוחה מזה שהחפץ עדיין נמצא אצלו (בלי רשות). – לגזילה מדמינן לי', ואינו נחשב ברשותו.

ובזה נחלקו רש"י והתוספות:

דלפי שיטת רש"י – בתר השתא אזלינן, ולגזילה מדמינן לי', ואין החפץ נחשב ברשותו, ולכן פירש, "דהואיל ואינו ברשות הבעלים אינו יכול להקנותו לשליח".

(8) כמו שהוכיחו התוספות לעיל.

(9) סע"ק ד.

אך לפי שיטת התוספות – בתר מעיקרא אזלינן, ולפקדון סתם מדמינן לי', והחפץ נחשב ברשותו, ולכן התוספות פירשו: "דוקא אמטלטלין דגזליה, אבל אמטלטלין דפקדון כתבינן, דהא תלי טעמא בהקדש ויש כח לאדם להקדיש פקדון שיש לו ביד חברו".

ו.

ביאור המחלוקת בין ב' הלישנות בגמרא

ועל פי כל הנ"ל נראה לומר, יתירה מזו – שזה המחלוקת בין ב' הלישנות הנ"ל:

דללישנא קמא: מכיון שיש לו טענות ותביעות, ואינו מחזיר את החפץ – בתר השתא אזלינן, ולגזילה מדמינן לי', ואין החפץ נחשב ברשותו.

וללישנא בתרא: אף כשיש לנפקד טענות ותביעות, כל עוד שלא כפר בעצם ההפקדה – בתר מעיקרא אזלינן, ולפקדון סתם מדמינן לי', והחפץ נחשב ברשותו.

אבל כשיש כפירה בעצם ההפקדה וההרשאה (דמיחזי כשיקרא) – אז לכולי עלמא אין החפץ נחשב ברשותו.

והנה, לפי רש"י מדוייק, דפירש ש"כפריה" היינו שכפר בבית דין. [אבל לפי התוספות אינו מובן, כיון דלפי דבריהם כל הסוגיא מדברת על גזילה].



ביאור בדברי הרשב"א

הת' שמואל שי' סילווער
שליח בישיבה

תנינן בריש מסכתין (פסחים ב, ב): "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר".

והקשו התוספות (בד"ה "אור לארבעה עשר"): "פירש הקונטרס שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמרא הבדק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל". כלומר, כיון שהבדיקה אינה מועילה לבדה, ומכל מקום הבדק צריך שיבטל, והביטול לבד מועיל, מדוע הצריכו בדיקה על מנת להיפטר מ"בל יראה ובל ימצא" והלא לזה סגי בביטול לבד.

וביארנו: "ונראה לר"י דאף על גב דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבוא לאכלו". והיינו שהטעם שחכמים החמירו שצריך לבדוק את החמץ הוא מהחשש שמא יבוא לאכלו.

ומקשים התוספות לכאורה מהו ההבדל בין איסור חמץ שהחמירו עליו לבדוק לשאר איסורי הנאה ואכילה שבהם לא החמירו שיצטרכו לבדקם, ומבארים: "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה כדאמר לקמן, ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם, שאיסורם נוהג איסור עולם, ונזיר נמי, איסורי שרי לאחריני. אי נמי, שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למכליה".

והיינו שחומרתו של החמץ על שאר איסורים הוא מב' טעמים: א. משום שהחמץ כל השנה מותר ועל כן ישנה סבירות גדולה שיטעה ויבוא לאכלו מתוך כך שכל השנה הוא רגיל לאכלו, מה שאין כן שאר איסורים שאסורים תמיד. ב. כיון שהתורה החמירה באיסור חמץ יותר מכל שאר איסורי תורה שאסרה אותה ב"בל יראה ובל ימצא", על כן החמירו בו חכמים יותר לבדוק ולבער.

וממשיכים התוספות: "ונראה לרשב"א דאפילו לפי טעם האחרון צריך לומר דהחמירו חכמים בכל חמץ אפילו בחמץ נוקשה ועל ידי תערובת אף על גב דליכא בבל יראה".

כלומר, לפי הטעם הראשון שהחמץ אסור כל השנה מה שאין כן שאר איסורי הנאה שאינם אסורים כל השנה, פשיטא שגם בחמץ נוקשה ובתערובת חמץ חל איסור "בל יראה ובל ימצא", אבל לפי הטעם האחרון ישנו חידוש שלמרות שבו ליכא "בל יראה ובל ימצא"

לכאורה למרות זאת החמירה בו התורה, וכיון שזה לא כל כך ברור מאליו אמרו תוספות ש"אפילו" בכזה חמץ צריך לבדוק.

והנה גבי הא דעסקו התוספות דוקא באיסורי הנאה ולא באיסורי אכילה כתב המהרש"א, וז"ל: "נראה דלא קשיא להו מעיקרא אלא מאיסורי הנאה דומיא דחמץ". והיינו שכל קושייתם מתחילה דווקא באיסור הנאה.

ואם כן קשה מדוע כתב הרשב"א "דאפילו לפי הטעם האחרון" דמזה משמע (כנ"ל) שכל הקושיא היא רק לפי התירוץ האחרון אבל לפי התירוץ הראשון פשיטא שצריך לבער, אבל רק לפי התירוץ האחרון קשה, ולכן כתב "אפילו"?

ולכאורה על פי מה שנתבאר לעיל יוצא שגם להתירוץ הא' קשה מדוע בחמץ נוקשה ובתערובת צריך לבער. וצריך להבין בלשון התוספות מהי כוונת הרשב"א בכותבו "אפילו"?

ולכאורה יש לומר הביאור בזה דגם להתירוץ הא' בתוספות היה קשה מדוע לא חילקו חכמים בין חמץ רגיל לחמץ נוקשה ותערובת, ולא רק לפי הפירוש הב', והטעם שכתב "אפילו" רק לגבי התירוץ הב' הוא כי לגבי התירוץ הב' היה חידוש גדול יותר, וכדלהלן:

דהנה הסברא לומר "לא פלוג" בתירוץ הב' הוא דבאמת מעולם לא החמירה התורה אצל חמץ נוקשה כלל, ואף על פי כן מחדש רשב"א דאמרינן "לא פלוג" כיון שמכל מקום הוא חמץ, ועל כן צריך לבערו.

אבל לפי התירוץ הא' פשוט יותר הטעם שצריך לבערו, כיון שהבעיה שקיימת מהתירוץ הא' ש"לא בדילי מיניה" ולכן צריך להחמיר בו ולבערו קיימת גם בחמץ נוקשה, שגם בו "לא בדילי מיניה" ולכן צריך לבערו. ולכן בזה פשוט יותר מאשר בתירוץ הב' מדוע צריך לבערו. ולפי זה מובן מדוע הרשב"א כותב "אפילו" דוקא גבי התירוץ הב'.



החילוק בין "שום ושמן" לבין "פלפלין וזנגביל" לענין תרומה ודימוע

הת' אברהם מרדכי הלוי שי' סילווערשטיין
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (מד, א): "המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום במקצתן פסל את כולן, המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד, והוינן בה, מקום מגעו אמאי פסולה, הא בטלי להו תבלין ברוב?".

וכתב רש"י (ד"ה "מקום מגעו"): "דקא סבירא ל' דימוע מדרבנן היא דאסור". כלומר, שקושיית הגמרא היא רק מכיון שסוברים שאיסור "דימוע" הוא רק מדרבנן (אך אם היה מדאורייתא לא היה קשה מידי).

ובהמשך הגמרא: "איתיביה שתי קדירות אחת אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהן שתי מדוכות אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר תרומה לתוך התרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפלו, ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, אמאי אמרינן שאני אומר תרומה לתוך כו'?" א"ל הנח לתרומת תבלין דרבנן".

ואם כן צריך עיון, מה זה נוגע לנו בנדון דידן שאיסור דימוע הוא מדרבנן, הרי גם אם בעלמא דימוע הוא אסור מדאורייתא – הרי הכא מכל מקום מדובר בתבלין, ו"תרומת תבלין דרבנן"?

והנה בנוגע לשמן כתוב בשופטים (יח, ד) "ראשית דגנך תירושך ויצהריך תתן לו" וכתב הרמב"ם (הלכות תרומות פרק ב הלכה א) שמכאן למדנו שדגן יין ושמן חייבין בתרומה מדאורייתא.

ובנוגע לשום איתא בירושלמי (מעשרות פרק א הלכה א) "מזרע הארץ לרבות זרע שום שחליים וגרגר". ובהמשך הגמרא איתא "איסי בן יהודה אומר המעשרות לירקות מדבריהם". ובמקורות וציונים¹ על הרמב"ם (הלכות מעשר פרק א הלכה ז) ציינו שכל מה שלומדים בנוגע למעשר שחייבים מדאורייתא הרי זה גם בנוגע לתרומה; הרי ראינו ששום חייב בתרומה מדאורייתא, על אף היותו לכאורה ירק. ויש לומר דתלמוד דידן לא פליג על הירושלמי בהא.



”אור לארבעה עשר” בלישנא מעליא

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

איתא במסכתין (פסחים ב, א): ”אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר”, והמשיכו בגמרא (ד, א): ”תא שמע דתני דבי שמואל לילי ארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר”, והקשו: ”ותנא דידן מאי טעמא לא קתני לילי?” ותרצו: ”לישנא מעליא הוא דנקט, וכדרבי יהושע בן לוי דאמר רבי יהושע בן לוי לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמונה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר: ”מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה”, רב פפא אמר תשע, שנאמר: ”כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה”. . רב אחא בר יעקב אמר שש עשרה, שנאמר: ”כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא כי לא טהור”.

וממשיכה הגמרא: ”תנא דבי רבי ישמעאל, לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קרא ומרכב ובאשה קרא ומושב, ואומר: ”ותבחר לשון ערומים”, ואומר: ”ודעת שפתי ברור מללו”. . ובאורייתא מי לא כתיב טמא? אלא, כל היכא דכי הדדי נינהו – משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי – משתעי בלשון קצרה, כדאמר רב הונא אמר רב, ואמרי לה אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר, לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה. וכל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון כבוד? והא רוכבת ויושבת דכי הדדי נינהו וקאמר רוכבת? רכבת כתיב”.

כלומר, הגמרא מביאה כמה פסוקים שהתורה מקפידה שלא להוציא דבר מגונה מפיו אלא להשתמש בלשון כבוד ולכן השתמש התנא בלישנא מעליא, וכתב ”אור לארבעה עשר”, ולא ”לילי ארבעה עשר”.

ולמסקנת הגמרא, דוקא כאשר הלשון המגונה והלשון הנקייה שווים בגודלם, נקטינן לשון נקיה, אבל אם אינם שווים בגודלם – נקטינן לשון קצרה, גם אם אינה לשון נקייה.

והנה, הרבי (בלקוטי שיחות חלק יו”ד, נח ב) ביאר, וזה לשונו: ”כשהנידון הוא בלשון הבאה בתור פסק הלכה, אזי צריך ה”פסק” להיאמר בלשון היותר ברורה – אפילו אם לשון זו היא ”דבר מגונה” – בכדי שההלכה תהיה פסוקה וברורה לגמרי. ועל פי זה יובן מה שברוב המקומות בתורה נאמרה לשון ”טמא” – אף על פי שהדיבור ”בלשון קצרה” לא גדלה מעלתה (לפי המהרש”א) על הדיבור ”בלשון נקייה” – לפי שרק בסיפורי התורה יתכן שענין הטומאה (וכיוצא בו) יכתב באופן של ”עיקם הכתוב” (בעיקום ועילום, ולא באופן ישר וגלוי)”.

כלומר, שכל השקלא וטריא הנ”ל שבגמרא היא רק בנוגע לסיפורי התורה, אבל בנוגע להלכות התורה – צריכים לדבר בלשון ברור, ואפילו אם זה לשון מגונה.

אך לפי זה אינו מובן למה התנא דמשנתינו השתמש בלשון נקיה ("אור"), הרי משנתינו נוגעת להלכה, ואם כן, צריך התנא להשתמש בלשון ברור ולהגיד "לילי ארבעה עשר"?

ואולי יש לומר התירוץ בזה על דרך מה שכתבו התוספות (דף ג, ב. ד"ה "כל היכא"): "ולכך עקם הכתוב, ללמדנו שלעולם יספר אדם בלשון נקיה ואם לא היה עוקם, אם כן מהיכא תיתי אפילו היכא דכי הדדי נינהו", כלומר, שאף על פי שבכלל כאשר הלשון מגונה הוא יותר קצר משתמשים בו ולא בלשון נקייה, בכל זאת עיקם הכתוב כמה אותיות מיותרות ודיבר בלשון נקייה, כדי ללמדנו את הכלל ש"לעולם ידבר אדם בלשון נקייה". עד"ז כאן, למרות שבדרך כלל צריכים ללמד הלכות בלשון ברור, מכל מקום, פעם אחת נקט התנא לישנא מעליא (ולא הקפיד על לשון ברור), כדי ללמדנו, שגם בלשון חכמים צריכים להשתמש בלשון נקייה¹. וזהו הסיבה שכתב התנא כאן "אור" - לישנא מעליא, דאם לא כן היכן היה מלמדנו, דהרי כל עניינם של משניות הוא הלכות, ולא סיפורים, וגם הסיפורים שישנם במשנה, עניינם סיפורים שמהם לומדים הלכות - "מעשה רב".

ועוד יש לומר, שבלשון "אור" טמון עוד הלכה (ברורה), כמו שכתבו הראשונים² שצריכים לבדוק את החמץ בתחילת ליל י"ד, כשעדיין קצת אור בחוץ, ולכן כתבו הלשון "אור".



1) ושאר הפעמים שכתוב בלשון משנה "אור" כמובא בגמרא: "בודקין את החמץ אור י"ד ובי"ד שחרית", "אור יום הכיפורים . . . ובשחרית", "המפלת אור שמונים ואחד" וכו'. הרי שם זה גם לשון ברור שהרי ברור לנו שפירושו לילה, ולא שייך לטעות בפירושו ולחשוב ששם פירושו יום (כמפורש בגמרא). ולאידך אם היה לנו רק משניות אלו לא היינו יודעים שזהו בדוקא לישנא מעליא (ועל דרך מה שכתוב בתוספות הנ"ל שלא היינו לומדים עניין זה מפסוק שאין מילה מיותרת לכך, היכא דכי הדדי נינהו).

2) השגות הראב"ד על בעל המאור ד"ה "תנא". ועוד.

ביאור איך יכולה לירד כדרכה

הת' מנחם מענדל שי' קרישבסקי
תלמיד בישיבה

שנינן בריש פרק הכונס (בבא קמא נה, ב): "נפלה לגינה ונהנית, משלמת מה שנהנית. ירדה כדרכה והזיקה משלמת מה שהזיקה". והיינו שכאשר מדובר שנפלה (אונס) משלימים הבעלים רק מה שנהנית אבל לא מה שהזיקה (וכמפורט בגמרא שם נו, ב-נח, א); אבל כאשר ירדה כדרכה מרצונה - משלמים הבעלים הכל.

והנה כתבו התוספות (ד"ה "נפלה לגינה ונהנית משלמת מה שנהנית". נו, ב): "והוא שאינה יכולה לירד, דאם כן אפילו נפלה משלמת מה שהזיקה, דתחילתה בפשיעה וסופה באונס הוא, וסיפא דקתני ירדה אורחה דמילתא נקט, והוא הדין נפלה כיון שיכולה לירד".

כלומר, כל מה שמקילים עליה שתשלם רק מה שנהנתה, אבל מה שהזיקה דרך נפילה פטורה מלשלם, הוא רק במקרה שהיתה ברשות הרבים ולא היתה יכולה לירד ורק בדרך נפילה, אבל אם היתה יכולה לירד בכח עצמה אזי אנו מחמירים עליה שתשלם מה שהזיקה דתחילתה בפשיעה וסופה באונס הוא.

והקשה התורת חיים (ד"ה "כיון דילפא כל אימא דמשטמתא, להתם רהטא") על דברי התוספות שהביאו מהגמרא לקמן ד"כל אימת דמשטמתא להתם רהטא", וז"ל: "התוספות כתבו לעיל דהא דתנן נפלה לגינה והזיקה משלמת מה שנהנית, איירי כשאינה יכולה לירד דאם לא כן אפילו נפלה משלמת מה שהזיקה דתחילתה בפשיעה וסופה באונס הוא וכו'. וקשה דאם כן מאי קאמר הכא דכל אימת דמשטמתא להתם רהטא למה לה למירה להתם, כיון דאינה יכולה לרדת לתוכו דמעיקרא לא ירדה אלא נפלה"!!

כלומר, התורת חיים מקשה על פי דברי הגמרא לקמן (נו, ב-נח, א) "כיון דילפא כל אימת דמשטמתא להתם רהטא", (שהואיל ויודעת היכן יש אוכל; אזי כל פעם שאין עליה שמירה, רצה היא לשם. דמזה מובן שיכולה להיכנס לשם בכח עצמה, וקשה על תוספות שפירש שמדובר דווקא בשדה שאינה יכולה לירד לשם.

וממשיך: "ואין סברא לומר דרהטא להתם כדי שתפיל עצמה לתוכו בכוונה. ודוחק לומר דכשיצתה משם יצאה דרך פתח הגינה, ורהטא להתם דקאמר היינו לפתח הגינה דלא משמע כן. ועוד קשה דדוחק הוא לחלק ולומר דנפלה איירי בגינה שיכולה לירד בו, דמשמע דנפלה וירדה בחד גינה איירי כיון דחד מילתא הוא.

ועוד קשה דאם כן סיפא אמאי קתני ירדה, לפלוג וליתני בדידיה במה דברים אמורים כשאינה יכולה לירד אבל יכולה לירד וכו'".

כלומר, שקשה גם מהמשך דברי המשנה שכתבה הלשון "ירדה" דמשמע שמדובר במקרה שיכולה לירד.

"והתוספות כתבו דאורחא דמילתא נקט, ואין נראה דכיון דאיצטריך למיתני מעיקרא נפלה לגינה כו' אף על גב דלאו אורחא דמילתא הוא, שפיר הוה ליה למיפלג בדידיה ולמיתני במה דברים אמורים כשאינה לירד כו', דכיון דעלה קאי אין לחוש אף על גב דלאו אורחא הוא".

כלומר, על תירוץ התוספות דהוי אורחא דמילתא, מקשה: דלכאורה אין זה אורחא דמילתא אלא אורחא דמילתא היא שכיון שמדובר בנפלה היתה המשנה צריכה לחלק ולומר "במה דברים אמורים, כאשר אינה יכולה לירד דכרכה, אבל כו'".

ומזה שהמשנה לא כתבה כן כותב ה'תורת חיים': "לכך נראה דנפלה לגינה, איירי נמי ביכולה לירד, ואפילו הכי אינה משלמת אלא מה שנהנית – דלא הוי תחילתה בפשיעה, דכיון דבעלה עימה והוא אינו מוליכה סמוך לגינה כדפרישתו לעיל, ליכא אונס כלל דיש בידו למונעה שלא תרד לגינה, דדוקא מנפילה לא היה יכול לשומרה כיון דבאונס נפלה דלא סלקא אדעתיה שתחלק או שתדחפה חברתה, אבל למונעה שלא תרד לתוכה ודאי בידו הוא דמיד כשרואה שהיא רוצה לרדת שמה – גוער בה.

ובשלחן ערוך סימן שצד כתב בהג"ה: "אם העבירה אצל גינת חברו והיה אפשר לה לירד וליכנס לגינה אפילו נפלה באונס חיי דהוה תחילתה בפשיעה וסיפא באונס, ויש מי שחולק בזה עד כאן. ונראה דדעת החולק עיקר כדפירשתי וכן יש להורות".

והיינו שחולק על תוספות וכותב שמדובר ביכולה לירד בכח עצמה, רק שכיון שבעלה עימה אינה יכולה לירד, ומוכיח דבריו משלחן ערוך¹.

ונראה לתרץ על פי דברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ב'היום יום' דט' אלול: "אאזמו"ר אמר – ביחס להתבוננות בהעמקת הדעת בענין קשה ההשגה: אם הענין נוגע אזי מבינים ומשיגים בכי טוב, וראיה מן התורה בדיני נשים וכו' וטענותיהן שיכולות לטעון. ומדברים בזה תנאים ואמוראים והגאונים שכולם הם בעלי השכלה מופלגה והתורה היא תורת אמת, והלא האשה אינה יכולה לטעון טענות אלו. אבל האמת הוא, דכאשר הענין נוגע הנה גם חלושי הדעת ממצייאם שכלים עמוקים".

ויש להביא מעין סמך לזה מדברי הגמרא (בבא קמא נו, א) דכאשר בהמה סובלת מחום השמש – אזי "כל טצדקא דאית לה למיעבד עבדה ונפקא²". שיכול להיות שאין הכוונה

1 ועיין גם כן ב'פני יהושע' על דף נו, ב ד"ה "בתוספות בד"ה נפלה לגינה וכו' והוא שאינה יכולה לירד וכו'".

2 כל מה שיש ביכולתה לעשות היא עושה ויוצאת.

שעושה כל הדברים שמלכתחילה לא היתה יכולה לעשות כלל, אלא שבאמת יכולה עכשיו לעשות עוד יותר.

והטעם להנ"ל מבואר בחסידות הוא שהיות שכשנוגע להם מהדבר אז יש להם רצון חזק, והרצון מגלה את כוחות הנפש הנעלמים³, והיות שהנ"ל אינו טבע שאינו מובן, אלא דבר המובן גם מסברא, לכן מובן שאינו שייך דווקא לבני אדם אלא מתאים גם כן לבהמות, שגם אצל הבעל חי ההוספה ברצון שלהם יכול לגלות כוחות נעלמים מפנימיותם, וכמובא לעיל מה'היום יום' שהרצון העז של האשה לקבל את סכום הכסף שמגיע לה, פועל בה חידוש גדול בשכלה גם כן.

ויש לומר שכן הוא גם בבעל חי שהרצון העז לדברי מאכל מגלה בה כח מיוחד שיכולה לקפוץ בחוזק וכדו'.

ועל פי הנ"ל גם תובן סברתו של התורת חיים: שאכן אין סברא לומר שהבהמה תפיל את עצמה בכוונה תחילה על מנת להגיע לשדה, אך אפשר לומר שתמצא דרך לקפוץ בחוזק וכדו' מבלי להפיל עצמה ובלי להינזק, על מנת להגיע לאוכל.

וממילא מובן שזהו הטעם שהבהמה אכן תחזור לשם ותקפוץ על מנת להגיע לאוכל, כיון שתקפוץ באופן שלא יגרם לה שום נזק.

ולכאורה יהיה מקום להקשות דלכאורה איתא בגמרא בפירוש שאינה יכולה לקפוץ? ויש לומר, שאין זה קושיא כל כך, כיון שהמדובר הוא לפני שהכירה מקום זה ולא עמדה עדיין על טיב המאכלים, וממילא אין אצלה רצון כל כך. אך לאחר שטעמה וראתה כי טוב – נתחזק אצלה הרצון, ותעשה הכל לחזור לשם ולאכול עוד.

ועל פי כל הנ"ל יתבארו דברי התוספות מקושיית התורת חיים.



3) כידוע הטעם לזה שצריך ללמוד דוקא ב"מקום שליבו חפץ" משום ששם ילמד יותר טוב.



שער החסידות



“...ויתירה מזו, לימוד פנימיות התורה ישנו גם בנוגע לכך, שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה - “לאפשה לה”, ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד”תלמיד ותיק” שחידש חידוש אמיתי בתורה.

ובפרט כנהוג לאחרונה - שמשתדלים לפרסם את אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקו”ט אמיתית, המיוסדת על כללי התורה - פרסום בכתב, או באופן דדפוס, וכמדובר כמה פעמים בזה בשנים הכי אחרונות.”

(מר”ד ב, דר”ח חשון תשנ”ב)



אכילה לשם שמים

הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב אזורי עומר

בתניא פרק יג כתב כ"ק אדמו"ר הזקן: "אך מאחר שהרע שבחלל השמאלי בנינוני הוא בתקפו כתולדתו להתאות תאוה לכל תענוגי עולם הזה, ולא נתבטל במיעוט לגבי הטוב, ולא נדחה ממקומו כלל, רק שאין לו שליטה וממשלה להתפשט באברי הגוף, מפני הקדוש ברוך הוא העומד לימין אביון ועוזר ומאיר לנפש האלהית, לכן נקרא כרשע, כמאמר רז"ל אפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע, ולא רשע ממש, אלא שיחזיק עצמו לבנינוני, ולא להאמין להעולם שאומרים שהרע שבו נתבטל לגבי הטוב, שזו מדרגת צדיק, אלא יהיה בעיניו כאילו מהותו ועצמותו של הרע הוא בתקפו ובגבורתו בחלל השמאלי כתולדתו, ולא חלף והלך ממנו מאומה, ואדרבה נתחזק יותר, בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכילה ושתייה ושאר עניני עולם הזה".

ובשיעורי המשפיע הרה"ח ר' שלמה חיים (קסלמן, עמ' קלג) לתניא פרק יג מבאר:
"להעיר, שגם באכילה ושתייה לשם שמים מתחזקת הנפש הבהמית".

וצע"ק מהאמור לעיל פרק ח, ש"מי שלא נהנה מעולם הזה כל ימיו כרבינו הקדוש" [וכפירוש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ב'לקוטי פירושים' שם, שעשה זאת רק לשם שמים, ושזה שייך לכל אחד ואחד מישראל] אין צריך לחיבוט הקבר "לטהרו מטומאתו שקיבל בהנאת עולם הזה ותענוגיו מטומאת קליפת נוגה ושדין יהודאין" אף על פי שבפועל נהנה מאכילתו. ואיך אפשר לומר שבכל – זאת הרע נתגבר על ידי זה!



(1) הערת המערכת: ונראה לומר הביאור בשאלתו, דבפרק יג מדבר אודות הבינוני שאצלו עדיין הרע בתוקפו, ולכן הרע אצלו מתחזק על ידי השימוש בנפשו הבהמית, מה שאין כן בפרק ח ששם מדבר אודות הצדיקים שאצלם אין רע ונפש הבהמית, אכילתם ושתייתם כולה קדושה ואין הדבר מחזק את הקליפה (ראה חסידות מבוארת על התניא, חלק ב, פרק יג, עמ' קעג, הערה 23 ושם בהערה 25). [אמנם ראה במובא בחסידות מבוארת על התניא חלק א, פרק ח, עמ' שט, הערה 22. אבל ראה שם בעיונים, אות קמה, עמ' שפ].

ומה שהביא הרב הכותב שי' מלקוטי פירושים – הנה שם הלשון ש"מעין זה שייך אצל כל אחד ואחד", אמנם לאחוז בדרגה זו לאמיתתה זוהי רק דרגתו של רבי יהודה הנשיא, שהיא דרגת הצדיקים, וכמו שביארנו.

ענוותנותו של משה רבנו

הת' יוסף יצחק שי' אוסטוניאזוב
תלמיד בישיבה

ידוע המבואר בדא"ח על הפסוק "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" – ולכאורה אינו מובן כיצד משה – שלא קם נביא כמוהו אשר דיבר עם ה' פנים בפנים – לא הכיר במעלתו ועד כדי כך שהיה עניו מכל האדם אשר על פני האדמה?

ומבואר בזה שהענוה אין פירושה שאינו מכיר במעלות עצמו, אלא דהיות ויודע שאין מעלותיו משלו כי אם מה שקיבל מלמעלה – אינו מחשיב עצמו לבעל מדריגה. ולפי זה מובן מה שמשה רבינו היה עניו מכל האדם אם היות שהכיר מעלותיו – מכיון שידע שכל מעלותיו באו מלמעלה. כך מבואר בריבוי מקומות בדא"ח.

אמנם בכמה מקומות בדא"ח מבואר באופן אחר (ראה ד"ה "זה היום" ה'תש"ט) וז"ל: "והאיש משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, דהכוונה דהאדם על פני האדמה, דכל ציור אדם שיהיה על פני האדמה, עד גמר כל הבירורים לימות המשיח בב"א היה משה על ידי זה עניו, דמשה הוא ראש ישראל, וישנו מעלה ברגל על הראש. . שמוליך ומביא את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם. . דברגל הוא כח ההילוך, ועל ידי גוף ועצם הילוכם יכול להוליך את הראש למקום שהראש מצד עצמו אינו יכול להגיע לשם, ומשה שהוא ראש ישראל אומר שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו, דגילוי האנכי הוא על ידי רגלי העם דוקא. . ולכן כשראה משה את העבודה דבחינת ומדריגת רגל שבישראל. . וביותר בזמן הגלות בעקבות משיכה, ולזאת משה ראש בני ישראל, והראש דוקא מרגיש מעלת הרגל, לכן הנה מזה גופא נעשה עניו (דהפירוש שנעשה בו עליה כו").

ביאור הדברים: אם היות שמשה רבינו לא קם עוד נביא כמותו והוא ראש ישראל, מכל מקום ישנה מעלה ברגל על הראש, ודוקא הרגל משלימה את הראש ומביאה אותו למקום שמצד עצמו אינו יכול להגיע לשם. ולכן היה משה עניו מכל האדם, דהיות והוא ראש ישראל, והראש מרגיש את מעלת הרגל – לכן בראותו את עבודת האנשים הפשוטים (בחינת רגל) – על ידי זה נהיה עניו מכל האדם. [ולפי זה הפירוש "מכל האדם" הוא – על ידי כל האדם (האנשים הפשוטים)].

והחילוק בין שני הביאורים: לביאור הא' – באה ענוותנותו מכך שידע שמעלותיו אינם מצד עצמו, ואם היו ניתנים למישהו אחר – היה יכול לבוא למדריגה נעלית יותר. ולביאור הב' – באה ענוותנותו מכך שהכיר מעלת הרגל – דהיינו שיש מעלה באנשים הפשוטים.

ויש לקשר שני הביאורים הנ"ל עם המבואר² על המשנה "והוי שפל רוח בפני כל (ה)אדם", דמבאר שם שישנם שני דרכים כלליות להיות שפל רוח בפני כל האדם:

א. להתבוננן בכך שהשלימות העצמית שלו מקבל כל אחד מזולתו, כיון שכל ישראל הם קומה אחת שלמה. כלומר, כמו גוף אחד שכל אבר משלים את כל האברים, ובלעדו לא יהיה גוף שלם, כך כל יהודי משלים את כלל ישראל.

ב. להתבוננן בשפלותו העצמית – שהוא שפל מכל אחד כיון שלפעמים נכשל ב'סור מרע' או ב'ועשה טוב', ובזה הוא גרוע יותר מכל אדם, אפילו מרשע, כיון שיתכן שהנסיבות שבו היה אותו אדם הם שהביאו אותו לכך³, או שיצרו גדול מאוד. ואילו הוא עצמו שאינו צריך למלחמה גדולה כל כך, כשנכשל אפילו בפחות ממה שנכשל רשע – הרי הוא גרוע ממנו.

ומבאר שזהו החילוק בין ב' הגירסאות "הוי שפל בפני כל אדם" (בלא ה"א) או "בפני כל האדם" (בתוספת ה"א): "כל אדם" – הכוונה רק ליהודים, "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם", וזה מתאים להתבוננות הא'; "כל האדם" – הכוונה גם בפני אלו שאינם יהודים, וזה מתאים להתבוננות הב'.

ולכאורה שני סוגי ההתבוננות ב"הוי שפל רוח בפני כל (ה)אדם" מתאימים לשני הביאורים בענותנותו של משה רבינו: שהביאור הא' [שידע שאין מעלותיו מצד עצמו] – הוא על דרך ההתבוננות הב', דזה שהאחר פחות ממנו הוא מפני שלא ניתנו לו אותם כוחות שניתנו לו עצמו; ואילו הביאור הב' [שישנה מעלה ברגל על הראש] – הוא על דרך ההתבוננות הא' שכל ישראל הם קומה אחת שלימה וכל אחד מישראל משלים את כלל ישראל.

ויש להוסיף בחילוק שבין שני הביאורים בענותנותו של משה רבינו, דלביאור הא' אין הכרח שישנה מעלה באיש הפשוט לגבי משה רבינו. ואדרבה, מבואר שאין זה נכון, דהיינו שאף אחד – גם אילו היו ניתנים לו הכוחות שניתנו למשה רבינו – לא היה מגיע למדרגת משה רבנו, אלא שביטולו העצמי של משה הביאו למחשבה מוטעית זו. מה שאין כן לביאור הב', אכן יש מעלה מסוימת באנשים הפשוטים על פני משה רבינו, כמעלת הרגל על הראש (וכמבואר בפרטיות יותר במאמר ד"ה "כימי צאתך" ה'תשי"ב אות ט).

והנה מקור ביאור הב' בענותנותו של משה רבינו הוא בתורה אור (ד"ה "מי שם פה") ושם מבאר שמשנה הוא משמיטה ראשונה ועולם התווה, וזאת היתה טענתו שאינו יכול להנהיג את עם ישראל שהם מעולם התיקון. ועל זה אמר לו הקדוש ברוך הוא מי שם פה לאדם – שביכולת ה' שתהיה בו גם המעלה של תיקון ועל ידי זה יוכל להיות בהתכללות

(2) לקוטי שיחות חלק ד עמ' 1212 ואילך.

(3) וראה תניא פרק ל.

עמהם, ומסיים שזהו הפירוש והאישי משה עניו מאד וגו' כנ"ל שגם למשה רבינו תהיה מעלת ישראל מצד התכללותם זה בזה.

ובתורת חיים שם נתבאר באריכות יותר שאצל משה רבינו ישנם שני עניינים בביטול – הביטול עצמי שלו מצד עולם התווה, והביטול שמצד עולם התיקון. ומצד העניין השני היה משה רבינו עניו מכל האדם (כביאור הב').

ולפי זה נראה לומר שהאופן הראשון בענוותנותו של משה רבינו הוא מצד עולם התווה כנ"ל, וכמובא לעיל שזה שמשה רבינו היה עניו הוא מפני שחשב שאילו ניתנו מעלותיו לאחר היה באופן נעלה יותר, והוא מצד הביטול עצמי שלו (שהרי אף אחד לא היה מגיע למעלה ממשה רבינו).

והנה, בדרושים בהם מבואר כביאור הב', איתא שענוותנותו היה בפרט לדרא דעקבתא דמשיחא, ומזה נראה שזהו דווקא לביאור הב'.

אמנם בד"ה "זירא העם וינועו" ה'תש"י⁴ מבואר כביאור הראשון, ובסוף המאמר כותב: "דזהו והאישי משה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה, דמשה ראה ספרו של אדם הראשון . . וראה אשר בעקבות משיחא יהיה דור כזה אשר אנשי הדור ההוא לא יהיה להם השגה באלוקות והיינו דהשגתם אינה נחשבת להשגה כלל, ובפרט לגבי השגת משה שאינה נחשבת למאומה וגם העבודה שלהם במוח ולב אינה נחשבת לעבודה כלל ורק יקיימו התורה ומצוות בפועל ממש וגם זה יהיה במסירות נפש הן מצד עצמם והן מצד הסביבה שלהם ובכל זה יעמדו בניסיון וראה עוצם גודל הקורת רוח והשמחה העליונה שנעשה מזה למעלה . . הנה ראייה זו פעלה הענווה".

ומזה מובן שזה שמשה רבינו היה עניו על ידי הדור דעקבתא דמשיחא, הוא לא רק לביאור הב', שהרי במאמר הנ"ל הובא זה בהמשך לביאור הא'. והיינו שלשני הביאורים ענוותנותו של משה היא במיוחד ביחס לדור דעקבתא דמשיחא.

ויש לבאר זה בהקדים המבואר בכמה מקומות הטעם לכך שדווקא בדור דעקבות משיחא מתגלה כח המסירות נפש ביותר, שזהו כמשל הרגל שבנקל יותר להכניסה למים רותחים מאשר להכניס הראש, שזהו מפני שבראש השכל מעלים על הרצון, מה שאין כן ברגל שלא נרגשים בו המוחין והמידות – מתגלה בו הרצון ביותר.

אך בלקוטי שיחות⁵ מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ש"מעלת הרגל בבחינה זו [העקב] היא בדוגמת מעלת הראש בבחינת הגילויים", והיינו שנעיצת סופן בתחילתן היא באופן שבחינת סופן – רגל – הוא כלי לבחינת תחילתן – כמו שהראש הוא כלי להשכל".

(4) ספר המאמרים ה'תש"י עמ' 237.

(5) חלק ט עמ' 75 הערה 30.

ויש לומר על דרך זה בשני הביאורים בענותנותו של משה רבינו: לפי פשוטו – שמעלת הרגל היא מצד העדר השכל המסתיר על הרצון בלבד – מובן שביטולו של משה רבינו כלפי הדור דעקבות משיחא הוא מכך שעל אף העדר ההשגה שלהם וכו' מכל מקום עומדים במסירות נפש וקבלת עול. וחשב שאילו ניתנו להם הכוחות שניתנו לו היו במדריגה גבוהה יותר ממנו (אלא שאין זה נכון, ומה שעומדים במסירות נפש הוא דווקא מצד העדר הגילויים).

אך לפי הביאור שהרגל היא כלי לרצון, והיא נעשית ראש בבחינה זו – ענותנותו של משה היא מכך שהם משלימים אותו, ולא רק שישנה מעלה מסויימת עליו.



ברכת "שלא עשני אשה"

הת' אשר זעליג שי' ברנד
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה "אלה תולדות נח" (תורת שמואל תרל"ז חלק א' עמוד ל"ד) כותב כ"ק אדמו"ר מהר"ש על כך שאדם מברך "שלא עשני אשה" על מעלת היותו איש ולא אשה. ומביא מהאריז"ל, וזה לשונו: "כמו שכתוב בסידור האריז"ל שהברכה על שנתן לי צורת איש ורוח זכר".

ובסוגריים הסביר טעם אחר: "וגם יש לומר שזהו מפני שהאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, שתחת הזמן הרי היא משועבדת לבעלה, ולכן יוצאת ידי חובה בעשיית בעלה מצוה זו, כמו שכתוב מזה בסידור".

ומספר הליקוטים בשם האריז"ל הביא שם הסבר לכך, וזה לשונו: "ובספר הליקוטים בשם האריז"ל הובא במקדש מלך בראשית דף ק"ד עמוד א' בדיבור שמי עם י-ה שס"ה, שמצוות שהזמן גרמא הם בז"א, מהחזה ולמטה, ושם הנוקבא כלולה בדכורא, ולכן בעשיית הזכר המצוה, אין צריך שתעשה אותם הנקבה. (ובזה יובן מה שגם קודם הנישואין, שאז אינו שייך הטעם שמשועבדת לבעלה, ומכל מקום היא פטורה, כי הרי יש לה בן זוג, ופוטר אותה מטעם הנ"ל)". עד כאן לשונו.

כלומר, כ"ק אדמו"ר מהר"ש מביא טעמים לכך שהזכר מברך "שלא עשני אשה". והביא את טעם האריז"ל, שלזכר יש מעלה בצורתו וברוחו. והביא עוד טעם שמברך ברכה זו, מפני שהאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא משום שהיא משועבדת לבעלה, ובעלה מוציאה ידי חובתה בקיומו מצוות אלו. והוסיף מספר הליקוטים שהביא בשם האריז"ל, שברוחניות העניינים יש שייכות בין הזכר לנקבה, ולכן, כשהזכר מקיים את המצוות האלו – אין צורך שתקיים אותם גם כן הנקבה. ויוצא לפי הסבר זה, שאפילו קודם הנישואין מוציאה הזכר את הנקבה ידי חובתה במצוות אלו, אף על פי שלא שייך אז הענין דמשועבדת לבעלה, מכל מקום פטורה, דהרי יש לה בן זוג.

ולכאורה, צריך ביאור בדברי כ"ק אדמו"ר מהר"ש, מהי מעלת הזכר על הנקבה בכך שמקיים הוא את מצוות אלו, הרי בעצם קיומן הוא מוציא את האשה ידי חובתה, יוצא שגם האשה מקיימת (על ידו) את כל המצוות, ומה חסרון יש באשה בעניין זה שלכן מברך "שלא עשני אשה"?

ואולי יש לומר כוונתו, שמברך "שלא עשני אשה" משום שאם היה אשה היה יוצא ידי חובה במצוות אלו על ידי אחרים, וזה כל ביאורו שהאשה יוצאת ידי חובתה על ידי בעלה, ובזכות שהוא זכר – הוא זה שמוציא ידי חובה את עצמו ואת אשתו.

ובמלים פשוטות יותר: שמברך על המעלה שזכה להיות איש ולא אשה, בכדי שהוא יוציא את עצמו ידי חובתו, ואם היה אשה היה יוצא ידי חובתו במצוות אלו על ידי אחר.

ואפשר לדייק, שלכן מברך "שלא עשני אשה" ולא "שעשני גבר" וכדומה.

ואשמח לשמוע דעת המעיינים בזה.



האם כל יהודי יכול להיות במדרגת צדיק?

הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי
תלמיד בישיבה

כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ כותב במאמר ד"ה זה היום תחילת מעשיך תרצ"ה¹: "דהנה כל נשמה ונשמה שיורדת למטה הרי אמרו משביעין אותו תהי צדיק וכו' דהשבעה זו הרי ענינה ידוע שהוא עניין השובע, והיינו דלכל נשמה ונשמה פרטית נותנים לה כוחות מלמעלה שתהיה במדרגת צדיק, דמשום זה הרי כל אחד ואחד מישראל יכול לאמר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב". עכ"ל. היינו שכל נשמה שיורדת לעולם יש לה את הכח להיות במדרגת צדיק.

ולכאורה צריך ביאור, הרי בתניא פרק יד כותב כ"ק אדמו"ר הזקן הפוך מהנ"ל, וזלה"ק: "ובזה יובן כפל לשון השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע דלכאורה תמוה כי מאחר שמשביעים אותו תהי צדיק למה צריכים להשביעו עוד שלא יהיה רשע אלא משום שאין כל אדם זוכה להיות צדיק ואין לאדם משפט הבחירה בזה כל כך להתענג על ה' באמת ושיהיה הרע מאוס ממש באמת ולכן משביעים שנית אל תהי רשע". עכלה"ק.

והיינו דקשה לכאורה מדוע כל נשמה שיורדת לעולם משביעים אותה "תהי צדיק" וחוזרים ומשביעים אותה שוב "ואל תהי רשע" ולכאורה מכיוון שכבר השביעו אותה "תהי צדיק" ברור שלא תהיה רשע שהוא ההיפך הגמור מזה, ואם כן מדוע משביעים אותה כך, ולכאורה היה די בשבועה שמשביעים אותה "תהי צדיק". אלא שכיוון שלא כל נשמה זוכה להיות במדרגת צדיק ולכן משביעים אותה שעל כל פנים לא יהיה רשע.

ולכאורה ישנה סתירה בין שני המקומות, דבתניא מבואר שלא לכל נשמה יש את הכח להיות במדרגת צדיק (שלכן צריכים להשביעו שעל כל פנים "אל תהי רשע"), ואילו מהמאמר דכ"ק אדמו"ר הריי"צ משמע שלכל נשמה יש את הכח להיות בבחינת במדרגת צדיק².

(1) ספר המאמרים קונטרסים ב' עמ' 636.

(2) הערת המערכת: ראה שיחת שבת פרשת אמור ה'תנש"א סוף אות ט: "ויש לומר, אז לאחר די אלע עניינים – של בירור וזיכוך כו' – וואס אידן זיינען דורכגעגאנגען במשך הדורות, קען איצטער יעדער איד זיכער דערגרייכן די העכסטע דרגות, ביז "תהי צדיק" בגלוי (דער גילוי פון "ועמך כולם צדיקים"), ווי ס'זעט זיין בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה". [=ויש לומר, שלאחרי כל העניינים האלו של בירור וזיכוך כו' שעברו בני ישראל במשך הדורות, יכול עכשיו כל אחד מישראל להשיג בודאי את הדרגות הכי נעלות, עד ל"תהי צדיק" בגלוי (הגילוי של "ועמך כולם צדיקים"), כפי שיהיה בשלימות הגילוי בגאולה האמיתית והשלימה].

[ולפי זה חוזרת תמיהתו של כ"ק אדמו"ר הזקן ש"מאחר שמשביעים אותו תהי צדיק למה צריכים להשביעו עוד שלא יהיה רשע", דהרי אינו שייך לתרץ (לפי"ז עכ"פ) "שאינ כל אדם זוכה להיות צדיק כו"'].
וצריך עיון. ואשמח לשמוע את דברי הקוראים בהנ"ל.



תשובת הרשב"א בענין נמנע הנמנעות ובבריאת הזמן

הת' מנחם מענדל הכהן שי' כהן
תלמיד בישיבה

בשו"ת הרשב"א סימן תי"ד קורא הרשב"א תגר על הלומדים ספרי היוונים "ובני אדם אשר בעפר יסודם ימשכם הטבע בחוט הסרבל ובלבם על התורה יחבל . . תפתהו בערמה במופתים טבעיים מופתים אשר בהם הפתאים נחתים ואשר בספרים ההם נושרים מחיקן ושם בהם כל ימותיו חשקו איך לא יגרע מתורת אמת חקו? באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד, היאמין איש כזה או יסבור סברה לקיים מופתי התורה ומושכל ראשון בעיניו ומלבבו לא ימיש שנמנע להוציא מים מצור החלמיש? וכן כל המופתים בתורה שהם נמנעים בטבע . . וכל המאמין בדבר שלא יגורוהו ההיקשים הטבעיים יקראו אותם פתי יאמין לכל דבר. והם לבדם בעלי חכמה ואנחנו נחשבנו כבהמה". עיי"ש בארוכה. ואף מחרימם. (סי' תט"ו - תי"ז).

ובסימן תט"ז והוא הכתב השני להעיר כל נכבדי הקהילות "יאמרו בפיהם ויורו באצבע שאי אפשר לשנות את הטבע, ובוזה יודיעו לכל שאינם מאמינים בחידוש העולם ולא במופתים שבאו בתורה כולם".

ובסימן תי"ח – והוא אגרת התנצלות "ידעיה הפניני" המכונה "חכם הבדרשי" על מה שנתקצף הרשב"א על אנשי פרבינציה שהמשיכו ללמוד חכמות חיצוניות.

ובתוך דבריו מצטט לשון זה וכותב "רומז אדוננו בזה הלשון כפי הנראה מדבריו כאן וכפי המבואר מקצת הכתבים הקודמים מי שהוא מתכוון לתפוס חכמי הארץ הזאת על האמנתם שיש לקצת הנמנעות טבע קיים שלא יתואר האל ביכולת לשנותו כמו שכתב הרב הגדול ז"ל" (הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים חלק א פרק עה וחלק ג פרק טו) ומחלק בין שני סוגי נמנעות¹.

והנה בשו"ת הרשב"א שלפנינו לא נמצאת תשובת הרשב"א על אגרת זו, אמנם בספר החקירה להצ"צ מציין לסי' זה (תי"ח) ונוקט בפשטות שלא ס"ל הכי, היינו כפי שהבין ידעיה הפניני שהרשב"א קרא תגר והתרעם על שיטתם בנמנעות.

וראה באור התורה ענינים ומאמרי רו"ל (עמ' קצב): "הרבה מהפילוסופים החוקרים אף הגויים מאמינים בניסים היוצאים מהטבע . . וכידוע בספריהם בפירוש ענין שיש לנמנע טבע קיים ולא קאי כ"א דהיינו דבר והיפוכו שיהיו שוכנים בנושא א' כמו על דרך משל הן ולאן שישכנו בנושא א' או מספר א' עם מספר ג' שיהיו שניהם מאתו כו' וכיוצא בזה שיהיו

(1) להעיר מאמרי בינה שער הק"ש פל"ו בענין מקום ארון אינו מן המדה "ובלשון הפילוסופים יקראו הנסים נמנעות ויאמינו בזה שזה כח אלקי" וצע"ק האם כוונתו שמחלקים בין סוגי הנמנעות ואכ"מ.

ים ויבשה בנושא א' זהו מהנמנע. ולכך גם המאמין בחידוש הבריאה לא יאמין בנמנעות כאלו ויאמר שיש לנמנע טבע קיים כמבואר במורה נבוכים חלק ג פרק טו ובתשובות הר"ר ידעיה הבדרש בתשובות הרשב"א חלק א סימן תי"ז² והרשב"א שם חלק עליו גם על זה באמרו שכל הנמנעות אפשרי להיות מצד הכח האלקי שהוא נבדל מערך האנושות".

ומזה נראה שהרשב"א אכן השיב לחכם הבדרש אלא שלא הגיע לפנינו תשובה זו (ואולי הי' לפני ה'צמח צדק').

אמנם ראה פלח הרימון שיר השירים (קכו עמוד א) "לאפוקי מדעת הפילוסופים ונמשכו מאחריהם קצת מעמינו בני ישראל ה' יכפר לנו שאומרים לנמנעות טבע קיים כו' יעוין בתשובות הרשב"א ואף על פי ששתק להם הרשב"א היינו מפני שכפי תירוצם אין סתירה לאותות ומופתים שבתורה כו' ונסתרות לא רצה לגלות בימיהם מפני שלא היו מגלים חכמת הקבלה רק ליחידי סגולה" כו'.

הרי להדיא שלא השיב³ הרשב"א לחכם הבדרש.

[ולהעיר מד"ה ולקחתם לכם עטר"ת (ובד"ה זה ולקחתם תרל"ב) "וכבר עמדו למניין הרשב"א וסיעתו וגמרו שנמנעו הנמנעות בחוקו ית'].

רמז בלשון הרשב"א

עוד יש להעיר ממ"ש הרשב"א (סי תי"ד) הובא לעיל "ואשר בספרים ההם נושרים מחיקו ושם בהם כל ימותיו חשקו איך לא יגרע מתורת אמת חקו? באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד, היאמין איש כזה או יסבור סברה - לקיים מופתי התורה, ומושכל ראשון בעיניו ומלבבו לא ימיש, שנמנע להוציא מים מצור החלמיש?".

בפשטות כוונתו - שלא יתכן שאדם הקורא ומתמיד בספרי כפירה יאמין באותות ומופתי התורה.

ויש לומר בדרך אפשר שבזה רומז הרשב"א על שיטתו בנמנעות - כלומר שנקט לשון זו בה השתמשו הפילוסופים בהקשר לשיטתם שיש למקצת הנמנעות טבע קיים, וכתב בדרך הלצה "באמת אי אפשר להתקבץ שני הפכים ביחד בזמן אחד" - היינו שבמקרה שאדם מרבה לעסוק בחכמות חיצו' אכן לא יתכנו שני ההפכים יחד (כפירה ואמונה בתורת ד')

(2) אולי צריך להיות תיח.

(3) ועל פי זה יומתק מה שהובאה תשובה זו בשו"ת הרשב"א. וידועה השקלא וטריא בזה האם הרשב"א בעצמו הכניסה בתשובותיו.

שיטתו בבריאת הזמן

באגרות קודש כ"ק אדמו"ר⁴ מבאר כ"ק אדמו"ר כמה משיטות חוקרי ישראל בענין הזמן, ומונה שם כמה מ"גדולי ישראל וגאונים" שסוברים שהזמן הוא נברא, וביניהם "הרשב"א (שאלות ותשובות תי"ח)".

יש לעיין בזה, דלכאורה לא נזכר בסימן זה כלל מענין בריאת הזמן. אמנם בתוך דבריו – כאשר מבאר שיש לנמנעות טבע קיים – כותב, וז"ל: "המשל בהפכים כאמרנו בהמצאת מספר שיהיה זוג ונפרד יחד, או כאמרנו בהמצאת זמן, עבר ועתיד יחד מצד אחד, ואיך כי העבר הוא שלא נשמר חלק ממנו שלא נפסד, והעתיד הוא שלא התחיל חלק ממנו להתחדש, ואיך ימלא יום שקרא אתמול ומחר יחד שלא על שתי הבחינות, זה בודאי מאמר הסותר עצמו, והוא מבואר המניעה שלא תשתנה".

ואולי אפשר לומר, שמכך הסיק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ששיטת הרשב"א היא, שהזמן הוא נברא.

ולהעיר שבסימן ט בשו"ת הנ"ל (הובא בספר החקירה לה'צמח צדק), לאחר שהביא כמה שיטות מחוקרי ישראל מסיים: "וכן דעת כל רבותינו ז"ל שהוא יתברך למעלה מן הזמן, וז"ל הרשב"א: "וגדולה מזו דבר הכתוב תלים סימן קכ ואתה הוא ושנותיך לא יתמו, ושנותיך הכוונה באין סוף, ובאין תחילה ואיך אמר שנותיך כנגד ההתחלה ואז לא היו שנים למאמיני החידוש ויותר מזה שהוא יתברך לא יפול בו מניין שנים ומניין שאינו בזמן כי הוא אדון הזמנים ולמעלה מהם יתברך עילוי רב מכל אלו הדמיונות אלא שהדבר הכתוב דרך אמירה זהו שרבותינו ז"ל קוראים לזה שכרות האוזן כאומרם בכמה מקומות כדי לשבר את האוזן במה שהיא יכולה לשמוע". עכ"ל.

וצריך עיון, אמאי לא ציין כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לתשובה הנ"ל שהיא מפורשת יותר והביאה כ"ק אדמו"ר הצמח צדק, לעומת סימן תיח שאינה מהרשב"א ואינה מפורשת כל כך.

ואולי אפשר לומר שדווקא בסימן תיח מודגשת יותר שיטת הרשב"א בבריאת הזמן – דבסימן ט נושא הענין שהקדוש ברוך הוא אינו מוגבל ואינו מתפעל מהגבלות הזמן. מה שאין כן בסימן תיח שמבאר (הכותב) את הכרחיות הזמן ואיך שיש לו טבע קיים. ומזה מוכחת יותר שיטת הרשב"א שהזמן הוא נברא. ועדיין צריך עיון.



דעת הגלגלים

הת' אברהם אבוש שי' לאופר
תלמיד בישיבה

בד"ה "חסידים ואנשי מעשה" עת"ר איתא: "וכמו שכתוב במקום אחר בעניין סיבוב הגלגלים. דזה שלא יסבו בלכתם בלי נטיה כלל (אפשר הכוונה על הסיבוב שלהם למערב היפך סיבוב עצמן שזהו ההשתחווואה שלהם כלפי מערב כו') אין זה מכח עצמם. ולא מצד בחירתם על פי הרוחניות דנפש שלהם. כאדם ההולך בבחירה ורצון כו' אלא מוכרחים המה בסיבובם מצד כח האלקי המלוכש בהם בבחינת מקיף כו' (צריך עיון ממה שכתב הרמב"ם הלכות יסודי התורה שהגלגלים בעלי דעה ורצון)".

כלומר - מקשה על מה שכתב הרמב"ם (הובא לקמן) שהגלגלים בעלי דעה והשכל שמזה משמע שגם הילוכם הוא מצד עצמם ולפי זה קשה, הלא מצינו שהילוכם הוא מצד הכח האלקי (לא מצד נפשם)?

והנה בד"ה "בסוכות תשבו" שי"ת¹ איתא: "וכמו בסיבוב הגלגלים יש להם שני סיבובים. סיבוב עצמי וסיבוב הכרחי. דהנה איתא בהרמב"ם הלכות יסודי התורה (פרק ג הלכה ט) כל בכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש דעה והשכל הם. והם חיים ועומדים ומכירין את מי שאמר והיה העולם וסיבובם העצמי הוא ממערב למזרח דסיבובם הוא על פי רוחניות נפשם כאדם ההולך בבחירה ורצון. ויש להם סיבוב הכרחי שלא יסבו בלכתם בלי נטיה שזהו סיבוב ממזרח למערב לפי דשכינה במערב וסיבוב זה אין זה מכח עצמם ולא מצד בחירתם אלא שמוכרחים הם בסיבובם מצד כח האלקי המלוכש בהם בבחינת "מקיף"."

ובפשטות מתרץ בזה את הצריך עיון של כ"ק כ"ק אדמו"ר נ"ע - דמה שהם בעלי נפש דעה - קאי על מסלולם העצמי, ומה שמוכרחים בהילוכם הוא לכיוון השני².

אמנם ראה בד"ה עלה אלקים תש"ח - שמבאר החילוק בין סיבוב עגלות הקיטור לבין הגלגלים דצבא השמים. דבעגלות הקיטור - כל פעולת (סיבוב) גלגלי העגלות היא מכח הקיטור, ואילו לגלגל עצמו אין חיות כלל שהרי הוא דומם, מה שאין כן בגלגלי השמים שכל אחד יש לו חיות עצמי שכל הגלגלים בעלי נפש דעה והשכל המה "וגם בהם אור וחיות אלקי כמו בהגלגל היומי וכשם שרצון העליון שבגלגל היומי שיניע את הגלגלים כן יש רצון העליון בכל הגלגלים שיניעו בכוחו של גלגל היומי".

(1) המיוסד על המאמר הנ"ל.

(2) השטות בענין זה - ראה ספר החקירה להצמח צדק פרקים ו-1 יז.

ולפי זה נראה לכאורה שגם תנועת הגלגלים על ידי גלגל היומי – שייכת להא שהם בעלי נפש דעה והשכל. ולכאורה הוא דלא כמבואר בד"ה בסוכות תשבו תש"י – דשם משמע שהסיבוב ההכרחי של הגלגלים הוא היפך טבעם.

ונראה לבאר זאת על פי מה שכתוב בהמשך מצה זו תש"ד³ (פרק ה) בחילוק בין גוף האדם – שכולל אברים שונים ואף על פי כן יש קשר והתכללות מצד נפש האדם שמביאה את כל האברים לפעול פעולה אחת.

ושם איתא "ויש מקום בשכל לומר שעל דרך זה הוא בגלגלים שעם היות שלכל אחד מהם הוא פעולה מיוחדת מכל מקום בקיבוץ כללותם הרי הם כאיש אחד".

ומסיק שאין הדמיון עולה יפה כיון שהגלגלים מובדלים זה מזה "דכמו שסבוב העצמי שלו מה שמסובב ממערב למזרח הנה הוא המסבב. ר"ל לא שהוא נח ואחר מסבבו כי אם הוא בעצמו מתנועע ומסבב כמו כן מה שמסבב ממזרח למערב בתנועה היומית הוא המסבב וכמו כן הוא בשאר הגלגלים, ובהכרח שיש כח עליון שמנהגם". ומזה מוכח שגם מה שהגלגל מוכרח בסיבוב אין זה שהוא מצד עצמם דומם – אלא שהוא כמו גוף לנפש. ואם כן שפיר שייך ליחס גם את תנועתו מגלגל היומי לנפשו ודעתו.

אלא שעדיין צריך עיון ממה שכתוב בספר המאמרים תש"י שם, דלפי זה מאי שנא תנועתם העצמית לתנועתם ההכרחית.

ועל כל פנים מובן, שאינו דומה תנועתם ממערב למזרח שזהו רק בכחם לתנועתם ממזרח למערב שכח אחר מעורב בו.

וכן מובן יותר ה"צריך עיון" של כ"ק כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע – דלכאורה מאחר שכותב להדיא דאירי בסיבובם ממזרח למערב (היפך תנועתם העצמית) מה מקשה מהרמב"ם שכתב שהם בעלי נפש ורצון. ועל פי הנ"ל מובן – היות וגם תנועתם ממזרח למערב שייכת לנפשם ואין הזה כפעולת הקיטור שמסבב דומם שאינו נע מצד עצמו כלל.



חוש הדיבור

הנ"ל

בנפש האדם מצינו חמישה חושים: ראייה, שמיעה, ריח, טעם ומישוש. אמנם בכמה מקומות בדא"ח נראה לכאורה שגם הדיבור נמנה במנין החושים, וכדלקמן.

בד"ה וכל העם רואים ה'ת"רצ"ז¹ איתא: "והנה באור וחיות הנפש המתלבש בהגוף יש כוחות הנפש וחושי הנפש, ואם היות דשניהם, הכוחות והחושים הם מכוחות פנימיים המתלבשים באברי הגוף כל כח וחוש בכלי פרטית, מכל מקום הם חלוקים זה מזה, ודחושי הנפש והן ראייה שמיעה ריח ודיבור הן רק התפשטות הארה מהנפש שיוצאים חוץ לעצמו, שהרי ראייה הוא לראות דבר מה שחוץ לעצמו, וכן שמיעה, והדיבור הוא לגלות דבר אל זולתו".

וראה גם כן בד"ה "וכל העם רואים" ת"ש סוף פרק ד': "לאחר שאבאר שבחושים יש תענוג יותר מאשר בכחות, כראי' שמיעה ריח וכן בדיבור יש בו תענוג גדול, וכמו שאנו רואים בחוש שבדיבור, שמדבר דבר שכל - הנה יש בזה חיות יותר מכמו בהשגת השכל מצד עצמו".

והנה באגרות קודש² כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: ולמה שכתב אודות המבואר בלקוטי תורה במדבר (טו, ד) ד' חושים ולא חמישה - באם תמצי לומר שאין בזה טעות הדפוס יש לפרש מפני שמדגיש בכאן התלבשות לפי המזג והתכונה, מה שאין כן בחוש המישוש (ראה פירוש מהמילות זרות שבמורה נבוכים סוף חלק א' מערכת חוש. להעיר גם מרעיא מהימנא - זהר חלק ג רכט, ב - במפרשיו שם).

ובזהר (שם): "בראייה שמיעה ריחא ודיבור שריא הוי' בעשיה במשוש שמוש הלוך שריא אד".

ולכאורה משמע כאן גם כן שהדיבור נכלל במניין החושים. [ולפי זה נראה שחוש הטעם אינו נמנה במנינים החמשה חושים ולהעיר ממה שכתוב בספר מדרש תלפיות (ערך חוש) בשייכותו של חוש הטעם בחוש המישוש (שניהם גופניים מצריכים מגע), שלכן לא תיקנו ברכת שהחיינו על חוש המישוש (בשונה משאר החושים)].

אמנם ראה בד"ה עבדו את הוי' ת"רצ"ט וז"ל: "כוחות הנפש הרי הם מתחלקים בשלושה סוגים כוללים, והם כוחות חושים ולבושים וכללות כולם הנה יש שהם עצמיים ויש שהם רק מתפשטים. וכמו בחוש הראייה ריח ולבוש הדיבור, שהן רק התפשטות הארה מהנפש

(1) ספר המאמרים ה'ת"רצ"ז עמ' 287.

(2) חלק י"ט עמוד שנ.

מה שהם יוצאים חוץ לעצמו, בחוש הראיה . . יוצא אור מהאדם ותופש הדבר הנראה . . ודיבור הוא לגלות אל הזולת". הרי מפורש שאין הדיבור נמנה במניין החושים כי אם בסוג הלבושים. ולכאורה היה אפשר לומר שמה שמצינו במאמר בתרצ"ז שנכלל אם החושים, אין רצונו לומר שנמנה עמהם אלא שהוא בכלל הכוחות המתפשטים וכמו שכתוב במאמר דתרצ"ט.

אך ממה שסתם בפשטות במאמר דתרצ"ז נראה שאכן הדיבור שייך לחושי הנפש, על כל פנים יותר מאשר לכוחותיה (ולא רק מפני שהוא כח המתפשט).

ונראה לבאר זה על פי מה שכתב במכתב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ³: "החוש והכשרון⁴ הם ב' נושאים בתכנים מיוחדים . . הציור שבדיבור בא בעזרת החוש, והציור שבכתב בא בעזרת הכישרון [- כח]".

ובהמשך המכתב: "הציור שבדיבור הוא חוש – גם בעניין זה זכיתי לשמוע בעיתים שונים הסברים ארוכים מפני מה הציור שבדיבור מתייחס יותר אל החוש והציור שבמעשה מתייחס יותר אל הכישרון".

והנה שייכותו של הדיבור לחוש לא נתבאר במכתב הנ"ל. אמנם נראה לקשר זה עם המבואר בהמשך המאמר דתרצ"ט, ושם, שבעניין החושים ישנו תענוג יותר מאשר בכוחות היות והחושים הם נפשיים יותר, וכפי שמאריך שם בחוש הראיה והשמיעה והריח שיש בהם תענוג יותר מכל הכוחות. ואחר בכך מבאר באריכות בעניין הדיבור שעל ידו ישנו תענוג יותר בשכל, וכן פועל הגדלה במידות ובשכל.

על פי זה מובן מה שהציור שבדיבור משתייך יותר לחוש מאשר לכישרון [כח], שהרי ענין הציור בדיבור הוא שגם הזולת יחוש מה שמספר לו חברו – כמבואר בארוכה – וכנראה בחוש ש"אינה דומה שמיעת דברי מוסר לראיה וקראה בספרים" (הקדמת התניא).

ועל פי זה ניחא מה שבמאמר דתרצ"ז נמנה כחוש.

[ולהעיר מנוסח ה"מענה לשון": "אדם המובנה מחושים וכוחות ומגיד שחות", דלכאורה משמע ש'מגיד שחות' – דיבור, אינו נכלל ב'חושים וכוחות'].³



(3) נדפס (גם) בספר המאמרים ה'תשי"א עמ' 125.

(4) ראה ספר המאמרים ה'תרפ"ב עמוד שנה "שהחוש הוא נעלה מהכח בזה שאינו בא בהתלבשות ממש כמו הכח, וכמו כן בכל כח המתגלה מהנפש – הרי יש בו ב' עניינים אלו: כח הכח וחוש הכח", עיין שם. ולכאורה זהו הכוונה בחוש וכשרון – 'חוש' הוא החוש שבכח (או שבחוש), ו'כשרון' הוא הכח שבכח (או שבחוש).

עצם הנפש והתפשטותה

הת' ברוך נוריאל שי' לביאני
תלמיד בישיבה

מבואר בדא"ח דאופן התלבשות הנפש בגוף הוא בדרך העלם וגילוי - ולכן אין נוגע
לנפש אם כוחותיה מתגלים בגוף או לאו.

ומקשים על זה ממה שכתוב בספרים אודות גלגולי הנפש בדצ"ח שזה צער גדול לנפש
- ומצינו בזה שני ביאורים:

א. שצערה הוא ממה שמוכרחת לא להתגלות (כן הוא ברוב המקומות).

ב. בספר המאמרים תרע"ח¹ איתא (אודות קושיא הנ"ל): "זהו ממה שנמצא בגוף
הבהמה היינו בגוף עכור ונמשך אחרי עכרויות דבכל העכרויות שהבהמה נמשכת נמשך
גם הנפש אבל מה שאין ממנו גילויים אין זה נוגע כלל אל הנפש מאחר שכל הגילויים ממנו
הם בבחינת אור לא בבחינת שפע".

ובשולי הגיליון שם הובא שכ"ק אדמו"ר תיווך בין שני הביאורים וז"ל: "יש לומר
החילוק בין עצם הנפש להתפשטותה".

בפשטות אפשר לבאר ביאור א'² - שצער הנפש הוא ממה שמוכרחת לבלתי להתגלות
קאי על התפשטות הנפש דמסתבר לומר שלה (התפשטות הנפש) נוגע מה שאינה יכולה
להתגלות. מה שאין כן עצם הנפש שלה גם זה אינו נוגע וכל צערה הוא ממה שנמשכת אחר
העכרויות ("דבכל העכרויות שהבהמה נמשכת נמשך גם הנפש").

ויש לעיין בפרטיות יותר - מהי דרגת עצם הנפש (שצערה הוא מעכרויות גוף
הבהמה), ומה היא דרגת התפשטות הנפש (שצערה הוא ממה שמוכרחת לבלתי
להתגלות).

והנה בהמשך ר"ה תש"ח (ד"ה "עלה אלקים" וד"ה "זה היום"³) מבאר כמה דרגות
בהתגלות הנפש בגוף: א. חי בעצם, ב. חי להחיות; ובו גופא ישנם: א. חיות כללי, ב. חיות
פרטי (ונקראת "קו שטח").

(1) עמוד קצט. וראה גם כן בד"ה "לכן אמור" תשכ"א.

(2) וכך ראיתי כתוב בקובץ חידושים וביאורים 'תורת אמת' גיליון ע"ו.

(3) וכן הוא בהמשך ראש השנה תרס"ו.

ומבאר שם שאי אפשר לומר שחי בעצם קאי על עצם הנפש ממש כיון שהיא מופשטת לגמרי מהגוף ואם כן אינה בבחינת חיות.

אלא חי בעצם הוא הנקודה העצמית דנשמה (ואין זה בחינת עצם הנפש ממש כי אם בחינת עצמיות נר"נ שהיא מובדלת בגוף והתקשרותה בו היא מצד כח המפליא לעשות שמקשר רוחניות בגשמיות, ובמדרגה זו אין שינויים מצד הגוף לא בחלישות ולא בתוקף משעה שנולד עד שעה אחרונה. ובחינה זו אין הגוף כלי אליה.

ומזה נראה שדרגת עצם הנפש הכוונה לדרגת חי' בעצם, שהיא המקושרת בגוף בכח המפליא לעשות שמקשר רוחניות עם גשמיות – שהרי לה מצד עצמה אין שייכות כלל לגוף (משמע עצם הנפש ממש שהיא אינה מתלבשת בגוף כלל).

אמנם עיין בד"ה "וייצר הוי' אלקים" בהמשך הנ"ל סוף פרק כ שמבאר שחומר כל דבר כל דבר מתאים לצורתו ובזה יובן צער הגלגולים – דכאשר נפש האדם מתגלגל בגוף הבהמה ר"ל מבואר בספרים שזהו צער גדול מאוד לנפש דלכאורה אינו מובן מהו הצער כל כך.

ומקדים ממה שכתוב "כי חלק הוי' עמו" – שיש שם הוי' בנפש האדם וכן בעבודה כמו שמאריך במאמר שם ובסופו שציור גוף האדם הוא בצורת שם הוי' ולכן כשמתגלגל נפש האדם בגוף הבהמה או בצומח וכדומה אין להנפש התפשטות כלל מפני שהחומר אינו מוכן לצורת הנפש כי אם הוא מכוון בתכלית . . כמו אסור בבית האסורים שאינו יכול להתפשט ולגלות כוחותיו כלל.

ומכך שבביאור זה שצער הנפש שייך לשם הוי' שבנפש נוקט – שצער הנפש הוא ממה שמוכרחת לא להתגלות מוכח שזהו צער עצם הנפש.

ולבאר יותר ההבדל בין ב' האופנים (בכוונת כ"ק אדמו"ר) – ב' האופנים חלוקים בפירוש עצם הנפש – לאופן הא' הכוונה בעצם הנפש – לנפש החיונית שמחיה את הגוף מה שאין כן לאופן הב' – הכוונה בעצם הנפש – לנפש האלוקית שבה ישנם האותיות דשם הוי'.

וכמבואר בכמה מקומות שעיקר החיות של יהודי הוא מנפש האלוקית אלא שמתלבשת בנפש הבהמית שמחיה את הגוף ולפי זה נראה שהצער ממה שמוכרחת לבלתי להתגלות הוא לעצם הנפש ומה שנמשכת אחר העכרוריות מדבר בהתפשטותה – מה שמתלבשת בנפש הבהמית.

ונראה להכריע כאופן הא' – וראה בסידור עם דא"ח ד"ה "זכר רב" וז"ל: "בבא הארת הנפש השכלית המגולגל בה לא תוכל להתפשט ולהיות גם היא צורה לחומר במח דבהמה

רק שמתצמצמת בעצמותה, דהיינו שלא תבוא לבחינת התפשטות אור כלל רק כמו שהיא בעצם מהותה מתלבשת בלבוש דנפש הבהמית". עכ"ל.

ומזה מוכח כאופן הא' שצער התפשטות הנפש הוא ממה שמוכרחת לא להתגלות.

ולהעיר משיחת יום ב' דחג השבועות תרצ"ג (לקוטי דיבורים חלק ה'⁴) שמי שהוא חיגר או פיסח שמאיזה סיבת חולי כרתו אחד מאבריו על ידי ניתוח, הכוח נשאר בשלמותו ויש מקום לומר שמה שבעת מן העיתים נדמה לו שכואב לו שיניו או ידו ורגלו הוא מפני שהכוחות הגלויים שבגוף נשארו בשלמותם אף שנחסרו הכלים (האברים).

ומביא השערה שכלית ("כי אי אפשר לעמוד על דבר זה בבירור מפני זכותו של הענין וביותר מפני גשמיות השגתנו ולכן אפשר לכנותו רק בשם השערה שכלית בלבד") שמי שרח"ל נחסרו אצלו הכלים (האברים) הכוחות הם בתוקף יותר וכמו בעת פעולתם באברים.

ומזה מוכח גם כן שצער התפשטות הנפש הוא ממה שמוכרחת לא להתגלות שהרי כוחות הנפש מתפעלים מחסרון האברים.

אמנם לכאורה עדיין צריך עיון כמו שהובא בגיליון הקודם בענין ד' האותיות דשם הוי' דשם משמע שצער הנפש הוא ממה שמוכרחת לא להתגלות הוא לנפש האלוקית (שלמעלה ממדרגת "חי בעצם" – שהוא המחיה את הגוף בכח המפליא לעשות).

ונראה לומר שגם מה שכתוב שם שצער הנפש הוא ממה שמוכרחת בהעדר הגילוי קאי על צער התפשטות נפש האלוקית (כלומר שבגלגול הנפש ישנו הצער של נפש האלוקית וצער של נפש השכלית, וכשם שיש חילוק בין עצם הנפש השכלית לבין התפשטותה על דרך זה הוא גם בנפש האלוקית).

ואשמח לשמוע דעת הקוראים.



מקור העניין ש"רמ"ח פיקודין אינן רמ"ח אברים דמלכא"

הת' ישראל צבי שי' ענדע
תלמיד בישיבה

בספר המאמרים תש"ה (עמ' 102) כותב: "כדאיתא בעץ חיים דרמ"ח פיקודין אינן רמ"ח אברין דמלכא". (שהרמ"ח מצוות עשה הם רמ"ח אברי המלך (הקב"ה))

ולכאורה יש להעיר שהביא מקור לדבר זה בשם העץ חיים ולא כמו שכתוב בתניא באגרת התשובה פרק א בשם הזהר.

והנה באמת גם בזהר ליתא בזה הלשון, ועיקרו כמצויין בתניא ריש פרק כג ל"תיקונים" (תיקוני זהר), והוא שם בפרק ל, (ותוכן הענין מובא גם בזהר חלק א קע, ב). וזה שציינ פה לעץ חיים – יש להעיר ממה שכתוב בשער הקדושה חלק ב שער ג, שהוא גם כן ספר המרב חיים ויטאל ז"ל.







שער תורת רבינו



”וישר חילם ותבוא אליהם ברכת פון די אלא וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכן זיך בדברי רבותינו נשיאנו”

(משיחת ויחי תשמ”א)



”השואל במה היא ההתקשרות שלו אלי מאחר שאין אני מכירו פנים . .
. . ההתקשרות האמיתית היא ע”י לימוד התורה, כשהוא לומד
המאמר חסידות שלי, קורא את השיחות . .”

(’היום יום’ כ”ד סיון)

סיבת שנאת אומות העולם לישראל

הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב אזורי עומר

בלקוטי שיחות (חלק ח עמ' 219. בלה"ק - תורת מנחם כרך ס עמ' 299) (צילום כתי"ק - במבוא שם)) אודות מה ש"דתייהם שונות מכל עם". . "הרי זה כדי שעל ידי זה יתעלו לדרגא ומעמד ומצב הראויים להם, ועד שגם כל העמים מכירים ש"היא חכמתכם ובינתכם". ובהערה שם, ש"מה ש"עשו שונא ליעקב" הוא לא מטעם זה כלל, כמפורש בכתוב שם".

וצריך פירוט לאיזה פסוק ולאיזה טעם כוונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בזה¹.

ובכל אופן, צריך לתווך זאת עם פירוש רש"י (איכה א, כא), על הפסוק "כל אויבי, שמעו רעתי - ששו, כי אתה עשית", שכתב: "אתה גרמת לי שהם שונאים אותי, שהבדלתני ממאכלם וממשתייהם ומהתחתן בם. אם נתחתנתי בם - היו מרחמים על ועל בני בנותיהם". וה' יאיר עינינו².



(1) הערת המערכת: לכאורה הכוונה היא לפסוקים (ואתחנן ד, ו-ח): "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החוקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. . ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת", שמזה נראית הדרת הכבוד שיש לגוים כשבני ישראל שומרים התורה, ופשיטא שאין זו סיבת שנאתם אליהם.

(2) עוד בענין סיבת שנאת אומות העולם לישראל - ראה המבואר בהרחבה בשיחת פורים ה'תשכ"ה.

העניקה לעובד בזמן הזה במשנת נשיא דורנו

הרב נתנאל נפתלי רוטנברג שליט"א
מאנ"ש אלעד

א.

כתוב בתורה (דברים טו, יב ואילך): "כי ימכר לך אחיך העברי וגו' (ו) בשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך. . לא תשלחנו ריקם. העניק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך אשר ברכך ה' אלוקיך תתן לו".

והמבואר בפסוקים אלו הוא מצוות העניקה לעבד, ובלשון ספר החינוך (מצוה תפב): "לתת ממה שיש לנו לעבד עברי בזמן שייצא מתחת ידינו לחירות. . משורשי המצווה למען נקנה בנפשנו מדות מעולות. . והא-ל הטוב חפץ להיטיב לעמו. . שנרחם על מי שעבד אותנו ונתן לו משלנו בתורת חסד מלבד מה שהתנינו עמו לתת לו בשכרו".

ובסוף המצווה מוסיף שמעין מצוות העניקה שייך גם בזמן הזה, וז"ל: "אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסיף לקח שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה או אפילו מעט שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו ה'". עכ"ל.

ומדבריו נמצאנו למדים ב' דברים: א. שטעם מצוות העניקה הוא משום צדקה וחסד. ב. דלפי זה גם בזמן הזה ראוי למעביד יהודי שכיר אצלו לתת לו תוספת תשלום מלבד שכרו הרגיל, כעניין מצוות העניקה.

וכתב על כך במנחת חינוך (שם) וז"ל: "באמת לשיטת הר"מ גם בזמן שהיה נוהג לא היה נוהג במוכר עצמו. ונראה מזה דעת המחבר כדעת התוספות שגם במוכר עצמו נוהג על כן מצד המוסר גם היום נוהג אבל לשיטת הר"מ לא שייך כלל מצד המוסר דהתורה לא חייבה כלל רק במכרוהו בית דין ומי יודע מאיזה טעם והבנ² אך לא שכיח שהרב המחבר יהיה נוטה מדעת הרמב"ם אם לא שפירש להדיא". עכ"ל.

(1) יש להעיר מכך שבדפוסים ראשונים של ספר החינוך ליתא קטע זה ולפי זה אין מקום כלל לכל העניין דלקמן, וראה בספר מנחת חינוך שבהוצאת מכון ירושלים בהערות שבשולי הגיליון, אך אנו אין לנו אלא דברי בן עמרם, וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מקיים קטע זה.

(2) העירני חכם אחד שלכאורה יש מקום להקשות על דברי המנחת חינוך, מדוע מקשה מעבד שמוכר עצמו כאשר אפשר להקשות מכך שהתורה כתבה דין העניקה רק בעבד ולא בסתם עובד ולכאורה מכך יש ללמוד שאין ענין להעניק לסתם עובד, אלא לעבד בלבד.

אך באמת נראה לעניות דעתי דקושיא זו מעיקרא ליתא. והוא על פי מה שכתב ה'חינוך' במצווה קפת, שכותב גבי מצוות צניעות והרחקה מנשים ובפרט מעריות שבתורה, ובתוך דבריו כתב שחכמינו אוסרים כמה וכמה דברים שהם היפך הצניעות (וכמו איסור יחוד למשל, ועוד כיוצא בזה), ואינם מפרטים את כל הדברים שהם היפך הצניעות משום שרבים הם, מכדי שיוכלו לפרטם. והיהודי הפיקח (על דרך דברי ה'אבן

כלומר, הרמב"ם פוסק שעבד עברי שמכר את עצמו לעבד לא מקבל הענקה, ורק עבד עברי שמכרוהו בית דין מקבל הענקה, ועל פי זה יוצא שדעת הרמב"ם שטעם מצוות הענקה אינו מצד צדקה וחסד, אלא שהוא גזירת הכתוב, דהרי אם מצוות הענקה היא משום צדקה וחסד, אין לחלק בין מכרוהו בית דין לבין מוכר עצמו, ובשניהם יהיה שייך הענקה, ועל כרחך שטעם הענקה הוא רק מצד גזירת הכתוב³, ואם כן לא שייך ללמוד מכאן לכל מעביד (בזמן הזה) שיינתן לעובד אצלו תוספת שכר הענקה.

ומזה יוצא דהחינוך פליג על הרמב"ם וסובר כדעת התוספות, שהדין הוא שהענקה שייכת גם במוכר עצמו ולא רק כאשר מכרוהו בית דין, ועל פי זה מובן טעם המצווה שהוא משום צדקה וחסד, ואם כן מצוות הענקה שייכת גם בזמן הזה, שהמעביד שכיר נצרך לתת לו תוספת תשלום מצד דין הענקה. ומקשה דצריך עיון כיצד החינוך נחלק על הרמב"ם מבלי לציין זאת בפירושו, כדרכו בשאר המקומות דכאשר חולק על הרמב"ם מציין זאת בפירושו.

ב.

והנה בלקוטי שיחות חלק יט שיחה ד' לפרשת ראה דן כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בדברי המנחת חינוך וקובע שדברי החינוך שיש לתת הענקה גם בזמן הזה (מהמעביד לעובד) נכונים גם לשיטת הרמב"ם וגם לכל הדעות הפוסקות להלכה כהרמב"ם, ואם כן דברי נכונים להלכה למעשה לפי כל דעות הפוסקים ללא יוצא מן הכלל.

עזרא' שהתורה ומצוותיה ניתנו לפקחים ולא לשוטים), צריך לידע בעצמו איזה דברים הם היפך הצניעות (ויכולים להכשילו) ואסורים, ואיזה לאו. ועיין שם ב'חינוך' באורך דבריו הנפלאים. ועל דרך זה בנדון דידן התורה לא צריכה לכתוב את כל פרטי ההענקה, ודי בכך שתכתוב שכל עבד (ללא יוצא מן הכלל) מקבל הענקה, וממנו נלמד גם לסתם עובד, אף על פי שאינו עבד.

אך מכך שהתורה כתבה הענקה דוקא בעבד שמכרוהו בית דין ומיעטה הענקה בעבד שמכר עצמו, ניתן להקשות כדברי המנחת חינוך שלכאורה כאן התורה לא רוצה שנלמד מעבד שמכרוהו בית דין למקרים אחרים, אם בגלל שיש גזירת הכתוב להעניק רק בעבד שמכרוהו בית דין, או מטעם אחר.

[אך באמת אפשר לחלק בין דברי החינוך הנ"ל במצווה קפח שמדבר באיסורי דרבנן ובלא תעשה, לבין נידון דידן שאינו עוסק בזה. ואם כן יופרך כל הביאור שביארנו. אך יש לומר שדברי החינוך שם במצווה קפח הינם שייכים ונכונים מצד עצמם בכל הקשר ונושא שיהיה, ואם כן התורה וכן חכמים לא צריכים לפרט את כל האופנים, אלא סגי בכללות, והדרא תירוצא לדוכתא].

3) לכאורה ניתן להקשות על פי דברי המהרש"ל בים של שלמה, קידושין יד סעיף כב (שמביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשולי הגליון בשיחה) שעבד המוכר עצמו התורה קנסה אותו שלא יקבל הענקה כיון שעבר על דברי ה' שאמר (בתורה) "לי בני ישראל עבדים" וזה לא שייך בעבד שמכרוהו בית דין. אם כן מנין למנחת חינוך לומר שמצוות הענקה היא גזירת הכתוב, אולי ניתן לבאר שדברי המהרש"ל הם סברת עצמו ואין להם מקור ברור ולכך המנחת חינוך לא סובר כדבריו (הגם שמצינו ביאור דומה לדברי המהרש"ל ברש"י ד"ה "ורצע" (שמות כא, ו. עיין שם), וזה יכול להיות מקור יציב לדבריו ויש להאריך בזה, ואכ"מ).

וזהו תוכן דבריו, דהנה יש ב' אופנים בלימוד גדר מצוות הענקה:

א. הענקה הוא בגדר צדקה וחסד שראוי לבעל הבית לתת לעבד תוספת שכר בצדקה ובכך יתרגל לעשות חסדים ולהעניק גם דברים שאינו מחוייב.

ב. הענקה הוא בגדר השכר על העסקת העבד, והיינו שמלבד שכרו הרגיל שהאדון נותן לעבד כאשר העבד נמכר אליו לעובדו הוא צריך לתת – בגזירת הכתוב – שכר נוסף⁴.

הנה מלבד החקירה הנ"ל בגדר מצוות הענקה, ישנם ב' אופנים נוספים בהם ניתן ללמוד את הסוגיא בגמרא (קידושין יד, ב ואילך) גבי הענקה (שדרכים אלו תלויים בחקירה הנ"ל כמו שיתבאר לקמן):

א. ישנו מאן דאמר שלומד גזירה שוה מתיבת שכיר שנאמרה הן גבי עבד שמכרוהו בית דין והן גבי עבד שמכר עצמו לעבדות (ראה תוספות ד"ה "שכר שכיר" בגמרא קידושין שם) וכיון שהוקשו הרי הם שווים אחד לשני לכל דיניהם ומה שנאמר באחד מהם חל גם על משנהו, ואם כן יוצא שהענקה שנאמרה במכרוהו בית דין חלה גם במוכר עצמו. בנוסף לכך אותו מאן דאמר לומד מהפסוק "העניק תעניק לו" שנאמר בעבד שמכרוהו בית דין, שתיבת "לו" באה למעט מוכר עצמו ש"לו" לא מעניקים, ממילא בהתאם לכלל הידוע ש"אין לך בו אלא חידושו" יוצא שבתחילה התורה לומדת שדיני מוכר עצמו דומים למכרוהו בית דין לאחר מכן היא מלמדת שאינם שווים לגמרי ולמוכר עצמו לא מעניקים וזה עיקר החידוש שלמוכר עצמו לא מעניקים (הגם שהוא שוה למכרוהו בית דין) ואם כן כל מי שאינו בגדר מוכר עצמו בדיוק עם כל הפרטי פרטים שבזה הוא יכול לקבל הענקה (גם כאשר אין זה חיוב מן הדין אך על כל פנים מצד המוסר – צדקה וחסד – ראוי ליתן לו הענקה).

ב. ישנו מאן דאמר שאינו לומד הגזירה שווה ד"שכיר שכיר" הנ"ל (משום שלא קיבלה מרבתי ו"אין אדם דן גזירה שוה מעצמו" אלא אם כן קיבלה מרבתי), וממילא מה שנאמר באחד מסוגי העבדים הנ"ל אינו חל על משנהו. בנוסף על כך (ובהמשך לכך) אותו מאן דאמר לומד מהפסוק "העניק תעניק לו" שנאמר גבי עבד שמכרוהו בית דין שתיבת "לו" באה למעט בעל חובו שלו לא מעניקים (עיינן שם בתוספות ריש ד"ה "ולא לבעל חובו" והיוצא מדבריו שאין האדון מעניק את ההענקה לאדם שהעבד חייב לו כסף ועיינן שם), ממילא בהתאם להכלל הידוע הנ"ל ש"אין לך בו אלא חידושו" יוצא שמלכתחילה [וכן למסקנא] אנו יודעים שהענקה היא אך ורק במכרוהו בית דין וזה עיקר החידוש שהתורה חידשה וממילא המסקנא היא שכל מי שאינו בגדר עבד שמכרוהו בית דין עם כל הפרטי

4 לכאורה צריך להבין מדוע יש לתת שכר נוסף לעבד שפורש, ואף שאפשר לומר – כמו שמשמע בשיחת כ"ק אדמו"ר ובעוד מקומות – שזה גזירת הכתוב וחוק בלי טעם, אבל עדיף הוא להסביר טעמים גם בדברים שנראים ללא טעם, וכידוע דברי הרמב"ם בזה [ראה ספר מורה נבוכים חלק ג פרק כ"ו]. ועל כן נבאר בדרך אפשר טעם לדין והגדרה זו. יובא לקמן בהערה 12.

פרטים בזה אינו זכאי לקבל הענקה ובכלל זה כמובן גם עובד שכיר שאין לו קשר למצוות הענקה (גם לא בתור גדר של ראוי ומוסרי לתת ולהעניק, וכפשוט).

ג.

בביאור ב' הדרכים והחקירות מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהם תלויים זה בזה וכל אחד אזיל לשיטתיה.

וביאור העניין: מי שלומד שגדר הענקה הוא מצד צדקה וחסד (הצד הא' בהחקירה) וכן היא שיטת הרמב"ם [ומרומז גם בכך שהרמב"ם במניין המצוות בספר המצוות שלו מונה את מצוות הענקה בין המצוות המדברות על צדקה וחסד (ואף מקדים ומונה את מצוות הענקה לפני שמונה את מצוות הלוואה לעני שהיא המצוה היותר מעולה בין מצוות הצדקה והחסד וקדימה זו היא גם קדימה במעלה ולא רק קדימה במקום וק"ל⁵) ולא מנה זאת בין המצוות המדברות בעניי העבדים⁶] לומד שישנה הגזירה שוה ד"שכיר שכיר" הנ"ל

5) לכאורה צריך להבין מדוע מצוות הענקה קודמת במעלתה יותר ממצוות הצדקה [דלכאורה הלוואה לעני יותר גדולה, שהרי בהלכות מתנות עניים (פרק י"ד הלכה ז) כותב הרמב"ם שההלוואה לעני היא המעולה שבצדקות, כי בה האדם עוזר לעני להתרום כלכלית ועם הזמן לעשות עסקים ולעמוד על הרגליים כאחד האדם וכו' כמבואר שם].

ואולי אפשר להסביר שגם בהענקה יש מעלה גדולה באופן נתינת הצדקה, א. משום שהאדון נותן לעבד הענקה שיכולה להעמידו על רגליו בדרכו החדשה של חירות שהוא מתחיל (כנ"ל בדברי הרמב"ם במצוות הלוואה לעני) [אך אפשר לפרוך טענה זו וק"ל], ב. ועיקר. שהאדון מעניק לעבדו הענקה, והעבד אינו מרגיש שזוהו כמו נתינה לעני, ורחמנות על מסכן שיש בזה בחינה של "נהמא דכיסופא" – משום שהעבד מרגיש שהוא קיבל שכר ותוספת על עבודתו.

ולכן יוצא שיש בזה מעלה של צדקה אפילו יותר משאר הצדקות – שאין בה הרגשת בושה למקבל. ולכן אפשר להסביר שמשום כך הקדים הרמב"ם את מצוות הענקה לפני מצוות הלוואה לעני, וזו קדימה במעלה ולא רק בסדר ומקום. וק"ל.

6) לכאורה צריך ביאור מנין שדורשים משמעות של סמיכות וסדר במניין המצוות של הרמב"ם ויש לעיין ולחפש מקורות (ודוגמאות כיוצא בזה) שדורשים את סמיכות המצוות וסדר מניינם, אך בוודאי שיש ביסוס לדרך לימוד זו.

בנוסף לכך ניתן לומר שבוודאי יש משמעות לסדר המצוות על פי דרך החסידות ודרך לימוד כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה וכמה מקומות שיש ענין של השגחה פרטית ולימוד בעבודת ה' מכל דבר בעולם (כתורת הבעל שם טוב הידועה) וכל שכן שיש הוראה מעניין של סדר בתורה (כמו שמדגיש כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכמה וכמה מקומות) וגם בנדון דידן זה מה שמתכוון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לומר, וק"ל.

עוד אפשר לומר בדרך אפשר, שבגלל הקושי הנ"ל ששאלנו כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו את דבריו בהערה 18 בשיחה, וזהו תוכן דבריו, שסדר הרמב"ם הוא כמו הסדר בתורה (דברים טו) וכמו שבתורה מופיע

וממילא גם בעבד המוכר עצמו צריך לקבל הענקה וזוהי הסברא הפשוטה דהרי צריך לעשות צדקה וחסד ולהעניק לכל סוגי העבדים ללא יוצא מן הכלל. אך התורה אומרת ש"העניק תעניק לו" ולא למוכר עצמו וכאן חידשה התורה גזירת הכתוב שאין להעניק למוכר עצמו ואין לך בו אלא חידושו (כנ"ל באופן הא') וממילא כל מי שאינו בדיוק כמו מוכר עצמו ראוי לקבל הענקה (ובפרט לפי דברי המהרש"ל (ים של שלמה סימן כ"ב בקידושין) שמוכר עצמו קנסוהו שלא יקבל הענקה כיון שמכר עצמו בניגוד לדברי התורה ש"לי (היינו להקדוש ברוך הוא) בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים, ואם כן כל מי שלא בכלל טעם הקנס ראוי לקבל הענקה) ואחר כל זה יוצא מובן דעת הרמב"ם והחינוך ששכיר אצל מעבידו (שאינו כמוכר עצמו) ראוי לקבל הענקה, וק"ל.

ולאידך גיסא המנחת חינוך והסוברים כמותו סוברים להיפך; והביאור: גדר מצוות הענקה הוא (כנ"ל האופן הב') בהחקירה) שכר פעולה נוסף שחידשה התורה בגזירת הכתוב שצריך לתת לעבד שמכרוהו בית דין וסבירא ליה שלא לומדים גזירה שוה ד"שכיר שכיר" הנ"ל וממילא הדין שנאמר במכרוהו בית דין שמעניקים לו אינו חל במוכר עצמו [ואין צורך במיעוט מיוחד למעט מוכר עצמו מהענקה, וכפשוט] ובמה שאמרה תורה ה"העניק תעניק לו" (בעבד שמכרוהו בית דין) באה למעט שלא להעניק למי שהעבד הוא בעל חוב כלפיו (כנ"ל באופן הב' דלעיל) ומכל זה יוצא שרק בעבד שמכרוהו בית דין חידשה התורה – היפך ההיגיון – הענקה וכל מי שאינו כמותו בדיוק אינו צריך לקבל הענקה ולפי כל זה יוצא למסקנא שאין ענין לתת הענקה לשכיר שעובד אצל מעבידו וכן כל כיוצא בזה.

קודם מצות צדקה ולאחריה מופיעה מצוות הענקה כן הוא גם ברמב"ם שמצוות הענקה סמוכה למצוות הלואה לעני.

וכן השל"ה (חלק תורה שבכתב פרשת ראה) מבאר שהפרשה מתחלקת לג' חלקים שהם תורה, עבודה וגמילות חסדים. והחלק השלישי בפרשה עוסק בגמילות חסדים, וכלשונו שם: "גם בכלל הצדקה וגמילות חסדים הוא מצוות הענקה העבד ושמיטת כספים".

ועל כל פנים מסדר התורה ומדברי השל"ה למדנו שצדקה והענקה חד הוא, ואם כן בנדון דידן, בודאי שסדר דברי הרמב"ם הוא משמעותי במניין המצוות כיון שיש לו בסיס מהתורה וכן על פי דברי השל"ה. [וזאת גם אם נרצה לטעון שבמניין המצוות וסדרם במקום אחר אין לזה משמעות (גם שאין זו טענה נכונה) מכל מקום, הכא לכולי עלמא ישנה משמעות מסדר הדברים].

ד.

לאחר כל השקלא וטריא הנ"ל מסיק כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מסקנות להלכה למעשה וכדלקמן (ועורר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שכדאי הדבר וראוי לעורר ולפרסם זאת ואם כן מובן גודל חשיבות הענין):

א. מעביד שהעסיק עובד אצלו במפעל וכיוצא בזה ומגיע זמן פרישת העובד שמסיים לעבוד אצלו [בין אם הוא מפני שהמעביד מפטר אותו מעבודתו מכל סיבה שהיא (גם כאשר טעם הפיטורין הוא מפני שלא עבד טוב) ובין אם העובד מפסיק לעבוד מרצונו ובהסכמת המעביד⁷] צריך לתת לעובד התוספת שכר מעבר לשכר המגיע לו כתמורה לעבודתו.

ב. יש לתת תוספת ממשית של שכר והיינו שהתוספת תהיה בנוסף לשכר פיצויים וכיוצא בזה (היינו כל החיובים שחייב לתת מצד חוקי ומנהגי המדינה למסיים עבודתו), וגם שתהיה בנוסף לשכר ותוספת בונוסים שסיכמו עמו קודם שהתחיל לעבוד שיקבלם בגמר עבודתו [והטעם לזה הוא משום שצריך לתת דבר כצדקה ונדבה מרצונו החופשי של המעביד ולא סגי בדברים שהמעביד חיים לתת או שחייב את עצמו לתת⁸].

7) כמובן שאם ברח העובד והפסיק עבודתו אין צריך לתת לו הענקה ותוספת אך יש להסתפק אם שייך בזה מידת חסידות עליונה של צדיקים וקדושים להעניק למרות הכל לעובד שברח ולהיות צדיק הגומל טובה תחת רעה וכיוצא בזה, וכמו שמצינו כמה וכמה סיפורים על צדיקים שעשו כעין זה, וצריך עיון.

8) צריך ביאור קצת מדוע שלא נחשב את התוספת שהתחייב המעביד מרצונו הטוב קודם שהתחיל העובד לעובדו כשכר הענקה ובפרט אם המעביד התכוון מתחילה לתת תוספת זו כהענקה ואולי באמת אם התכוון להנ"ל מתחילה כן ייחשב לו כהענקה. וצריך עיון.

ואולי יש לומר שכל מה שירצה לתת המעביד מתחילת העבודה, יוכל להיות בזה אינטרס כדי שיעבוד אצלו העובד ביותר מסירות וכיוצא בזה, והתורה רוצה שיגמול חסד לשם חסד (כדברי החינוך) ולכן הצריכה התורה שיתן לכל עבד/עובד רק בגמר העבודה ובין כאשר העובד עבד טוב ובין כאשר לא עבד טוב ולפי זה שפיר מובן הענין הנ"ל.

ג. תוספת הענקה הנ"ל צריכה להינתן בין לעובד תקופה קצרה בין לעובד זמן מרובה [כלשון המקור לנידון דידן בספר החינוך "זמן מרובה או אפילו זמן מועט" – והטעם פשוט כיון שבמקור הדין שזה בעבד גם עבד שעבד זמן מועט מקבל הענקה⁹] וגודל התוספת תינתן בהתאם לכמות הזמן שעבד (על דרך המובא בספר 'שיטה לא נודע למי' בקידושין יז, א).

ד. תוספת הענקה הנ"ל צריכה להינתן לעובד בין אם הוא עבד בהצטיינות והביא ברכה מרובה ותועלת לבעל הבית ובין אם לאו¹⁰.

9) יש לדון האם הנחיית כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו להעניק לעובד שייכת רק במעסיק שמעביד אדם ומפרנסו או שעניין ההענקה שייך גם במי שאינו מעביד כגון קבלן שמשפץ בית בקבלנות או כגון טכנאי שמתקן איזה חפץ בבית ומקבל שכרו לפי שעות וכיוצא בזה, ולכאורה ההכרעה תלויה בכל מצב לפי ענינו, והיינו שאם לדוגמא מדובר בקבלן המשפץ כמה חודשים בית, ועושה את העבודה בצורה טובה ביותר, אזי ראוי לבעל הבית להעניק לו (ובפרט אם המדובר הוא בבעל אמצעים וכו'), אך אם מדובר בחשמלאי שתיקן איזה ענין קטן בבית, אזי לכאורה אין עניין להעניק לו וכו', וכן כל כיוצא בזה, ואידך אזיל גמור [הכרעה הנ"ל היא על פי מה שכתב בשו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן קסז].

ויש לחזק סברא הנ"ל מדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהערה 23 בשיחה שם, על כל פנים משם (וכן מהנכתב בפנים השיחה שעליה עוסקת ההערה הנ"ל) רואים שענין וסכום ההענקה יכול להיקבע בכל מקרה לפי ענינו וכו'.

10) יש לציין לדברי הגרי"ש אלישיב [פסקי דינים ירושלים דיני ממונות חלק ט עמ' רצג] ולדברי הגר"י ווייס [שו"ת מנחת יצחק חלק ו סימן קסז] שמדבריהם נראה שאין דין הענקה בזמן הזה כלל, וכל מה שהמעביד צריך לתת תוספת שכר לעובד בזמן הזה הוא רק על פי מה שנהוג בחוקי ומנהגי המדינה בכל מקום ומקום.

ולכאורה היה מקום לבאר שכך היא גם דעתו הקדושה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שהענקה בזמן הזה אינה חובה של ממש.

אך נראה שאין לבאר כן כלל ועיקר, מפני שכל הכיוון בדברי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשיחה מראה שרצונו לומר שחובה (כמעט) גמורה לתת מעין הענקה גם בזמן הזה ובפרט לאור הדגשתו של כ"ק אדמו"ר שיש לתת הענקה גם לעובד שלא נהנים כל כך מעבודתו, וק"ל.

ואנו אין לנו אלא דברי בן עמרם, הלא הוא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

ובודאי שכאשר הביא תועלת מרובה וברכה לבית¹¹ שאז צריך לתת לו "מאשר ברכו ה'" והיינו בהתאם לרמתו הכלכלית כך יוסיף בהידור (בכמות ובאיכות) ההענקה¹².



(11) בהערה 24 בשיחה שם מעיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו שכאשר העבד גרם תוספת ברכה לבית אדוניו, אזי בוודאי שמעניקים לו לפי כל הדעות. והיינו שבא לאפוקי ממצב שהעבד לא גרם תוספת ברכה בבית אדוניו שאז ישנה מחלוקת בין תנא קמא לרבי אלעזר בן עזריה האם צריך להעניק לכוזה עבד. וקצת צריך בירור בדברים דהרי עסקינן הכא בדעות שנפסקו הלכה למעשה, שהם דעת הרמב"ם ודעת החינוך ששניהם פוסקים שגם כאשר לא נתברך בית האדון בגלל העבד בכל זאת מעניקים לו, ואם כן מה מוסיפה דעת רבי אלעזר בו עזריה שאינה להלכה.

ובאמת הנה יש לומר שקושיא זו מעיקרא ליתא, דהא סוף כל סוף ידוע שאפילו הוה אמינא שבגמרא ובתורה בכלל לא נדחית לעולם. וגם היא תורה, וגם היא מסקנא במידה מסוימת, וכידוע שאפשר ללמוד מהוה אמינא למקומות אחרים וכו'. וגם בנידון דידן ניתן לפרש שזוהי כוונתו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בהערה, שבמצב שנתברך הבית בגלל העבד יש תוספת ומעלה בהענקה לעבד בעקבות דעת התנא הנ"ל שגם הוא בבחינת "אלו ואלו דברי אלוקים חיים" וכנ"ל.

(12) נתבאר לעיל (הובא לקמן בהערה 4) שיש צד לומר שגדר הענקה אינו משום צדקה וחסד, אלא מצד תוספת שכר שהתורה חייבה בגזירת הכתוב להעניק, ותמנהו מהי הסברא בזה, לתת תוספת שכר מעבר לשכר הרגיל?

ויש לומר הביאור בזה על פי דברי כ"ק אדמו"ר הזקן באגרת הקודש סימן ד, וזלה"ק:

"נתינת הצדקה לה' מממונו שהוא חיותו ובפרט מי שמזונותיו מצומצמים ודחיקא ליה שעתא טובא שנותן מחייו ממש ובפרט אם נותן מיגיע כפיו שאי אפשר שלא עסק בהם פעמים רבות בבחינת נקודת פנימיות הלב מעומקא דליבא כמנהג העולם בעסקיהם במשא ומתן וכהאי גונא". עד כאן לשונו הקדוש.

והמורם מדבריו שגם העבד הואיל ויתכן ומצוי שהשקיע כוחות ומאמצים נוספים בעבודת אדונו העניקה לו התורה שכר נוסף לעבודתו. וזוהי הענקה, ותוספת זו היא תוספת סמלית על ההשקעה הנוספת של העבד ואינה שכר מדוייק בהתאם להשקעתו וכו', וק"ל. ואפשר להוסיף שאף יתכן שיש עבדים שלא השקיעו מאמץ נוסף בעבודתם, מכל מקום על דרך הכלל הידוע שלא פלוג רבנן בתקנתם, על דרך זה גם בדאורייתא לא פלוג (כידוע וכו') ולכן מעניקים לכל העבדים.

ויש להמתיק הנ"ל על פי דברי כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק' (דרך מצוותיך' - מצוות אמה עבריה) שעבד עברי עובד את אדונו עם תענוג. ואם כן כנראה שעבד עם כל המאמץ והכח שאפשר (וכנ"ל), ולפי זה אולי מובן שעבד כנעני שלא עובד בתענוג [כנ"ל בדברי כ"ק אדמו"ר ה'צמח צדק'] אינו משקיע מאמץ נוסף בעבודתו, וממילא אינו ראוי לקבל הענקה, ולכן התורה לא ציוותה לתת לו הענקה (ואל תקשה דלכאורה לפי זה מדוע שעבד עברי שמוכר עצמו לא יקבל הענקה שהרי כידוע (ראה מורה נבוכים חלק ג פרק כו) טעמי המצוות אינם מסבירים את כל הפרטי דינים שבכל מצווה, וכפשוטו וק"ל).

הערות קצרות בגדר ומהות התפלה במשנת נשיא דורנו

הנ"ל

א.

בלקוטי שיחות חלק לה (ויצא ב) ¹ מביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מדברי המאירי שמשלימים חסרון תפלת מנחה על ידי שמתפלל תפלת ערבית שתים, משום שתפלות כנגד קרבנות תקנום, ומצינו בקרבנות שבלילה היו מקטירים את האברים שנשארו מקרבנות היום, והוא הדין בתפלת ערבית דיכול להשלים את תפלת המנחה.

וצריך עיון, דלפי זה איך יסביר המאירי את הדין שהמחסיר את תפלת ערבית משלימה על ידי שמתפלל שחרית שתים, לכאורה הרי זה יום חדש והוי כקרבן ש"עבר זמנו בטל קרבנו"?

והנה, בחדושי המאירי שבהוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם ², הקשו שאלה נוספת על דברי המאירי: מדוע שינה המאירי מטעם הגמרא, שהרי לדברי הגמרא טעם תשלומין בתפלה הוא משום דהוי רחמי, וביאר טעם אחר.

ואולי יש לבאר בדרך אפשר ביאור שיסיר את שני הקושיות בחדא מחתא, והוא, שהמאירי נקט טעם לרווחא דמילתא, כלומר, שבא להסביר שגם למאן דאמר שגדר התפלה הוא כקרבן ממש – לא רק כנגד קרבנות – בכל זאת אפשר להשלים את תפלת המנחה בתפלת ערבית כמו שבלילה היו מקטירים את האברים של קרבנות היום. אבל אין הכי נמי שעיקר הטעם הוא כטעם הגמרא כנ"ל, ובכך מתורצים שני הקושיות הנ"ל ³.

אך מדברי כ"ק אדמו"ר נראה שמבין את דברי המאירי כפשוטם, שהטעם לתשלומין הוא משום דהוי כדוגמת הקרבנות, כנ"ל.

ב.

באות ב מתחיל כ"ק אדמו"ר לבאר שיש צד בתפילה שהוא כמעשה בראשית ואז הסדר הוא ערבית שחרית ומנחה, ומייסד זאת לאורך השיחה.

ואולי יש לבאר לפי"ז מה שמצינו בברכת מודים בשמונה עשרה שאומרים שם "ועל נפלאותיך וטובותיך שבכל עת ערב ובוקר וצהריים (והכוונה לאחד הפי' הוא שערב ובוקר

(1) עמוד 125 הערה 10.

(2) ירושלים, תשכ"ה.

(3) אך מכל מקום צריך עיון קטן, שהרי המאירי בהרבה מקומות בספרו פוסק ומכריע בהלכות, ואם כן, היה מתאים שיביא את הטעם לתשלומין לתפלה משום "רחמי".

וצהריים אנו מודים לה' על הטובות שעושה עמנו), והיינו, שהסדר הוא מהערב עד לצהריים והטעם הוא משום שקאי כאן על הודאת האדם לה' על חייו וכל העניינים שבעולם הזה (כמו שאומרים בברכה "על חיינו המסורים בידך וכו'"), וא"כ זה דומה לסדר מעשה בראשית שעוסק ג"כ במצב ובענייני עולם הזה.

ג.

בהמשך מתחיל כ"ק אדמו"ר לבאר ש"הפי' הפשוט של תפילה הוא מלשון בקשה, והיינו מה שהאדם מבקש את צרכיו מאת הקב"ה, ומהמשך השיחה יוצא שהבסיס הראשוני (והעיקרי ע"פ ההלכה) בתפילה, זה בקשת צרכי האדם מה'.

יש לחזק רעיון זה מדברי המבי"ט⁴ וז"ל: "ראוי לתת גדר לעניין התפילה שתלויין בה כמה דברים גדולים כמו שנבאר בעז"ה; מצאנו גדרה נכון ושלם והוא בקשת האדם מהא-ל דבר צורך שאינו ברשותו" עכ"ל.

ניכר מדבריו אלו, שלמרות שמאריך וכותב הרבה ענינים נשגבים ונעלים בתפילה מ"מ מתחיל בתחילת דבריו שהיסוד העיקרי והראשוני בתפילה הוא בקשת צרכי האדם מאת ה'.

ד.

בהערה 24 מביא כ"ק אדמו"ר מדברי הטור ואדמו"ר הזקן⁵ ש"התפילה היא במקום הקרבן . . ולכן צריך ליהרר שתהא דוגמת הקרבן בכונתה".

יש להעיר מדברי הב"ח⁶ שמדבריו (דכתב שאין התפילה בחציצה בין המתפלל לקרקע פוסלת בדיעבד עיי"ש) נראה בהדיא שאין הדמיון בין תפילה לקרבן אלא לכתחילה, ולתוס' הידור אך לא לעיכובא בדיעבד, כנ"ל.

ולכאורה אי"ז כהבנת הבית יוסף⁷ (שחציצה בין המתפלל לקרקע מעכבת), ואולי בזה גופא נחלקו האם התפילה דומה לגמרי לקרבן (כהבית יוסף) או לא (כדברי הב"ח), ויל"ע.

(4) בספר בית אלקים בשער התפילה בתחילתו.

(5) שלחן ערוך סימן צח סעיף ד.

(6) בסוף סימן צח.

(7) שם.

ה.

בסוף ההערה שם מפנה כ"ק אדמו"ר לליקוטי שיחות חלק לב⁸, ושם דן בענינים שהם כמו תחליף לקרבן או שהם כקרבן ממש, ומבאר שם, דתפילה אינה רק כדוגמת תוצאת הכפרה או השכר של הקרבן ולא רק כמעלה שנפעלת בגברא ע"י קרבן שמקריב, אלא הוי כחפצא דקרבן ממש, ע"ש באורך.

ויש להוסיף, דע"פ המבואר בשיחה כאן (ובעוד מקומות בתורת החסידות), מובן היטב שבמהותם, תפילה וקורבנות הם כמו דבר אחד והיינו, שהמטרה העיקרית בשניהם היא קירבת האדם ודביקותו לה', וזה (לכאורה, כדמשמע בכמה מקומות) מושג בתפילה (לא רק בתפילה של "חסידים הראשונים" וכיוצא בו, אלא גם כ) שהאדם מבקש צרכיו מה', ובכך מרגיש שקיומו תלוי רק בהשפעת הקב"ה, הנ"ל מתבטא גם בשם "תפילה" מלשון חיבור (של האדם להקב"ה), וקרבן הוא (גם) מלשון קירוב והתקרבות להקב"ה, כל הנ"ל מתבטא גם להלכה כמבואר בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן⁹ ששווים כמה ענינים בתפילה לקרבן וק"ל.

ו.

בסיום הערה 24 מעיר הרבי מדברי חז"ל ש"ולעבדו בכל לבבכם" ד"לעבדו" הפירוש עבדהו במקדש.

יש לציין לדברי הבית יוסף¹⁰ שמביא טעם לפסיעת ג' פסיעות בסוף שמונה עשרה שהוא משום שאדם יוצא ממקום שכינה¹¹ (ואולי זה כוונת אדמו"ר הזקן (שמקורו מהטור) בכותבו¹² שתפילה צריכה "קביעות מקום כמו קרבנות" והיינו, שמקום האדם המתפלל הוא כעובד בבית המקדש, ואין זה כפירוש המובא בשלחן ערוך עם ציונים ומקורות של קה"ת, שמפרשים דהכוונה לקביעות בית הכנסת קבוע לתפילה, ע"ש).

(8) עמוד 39.

(9) שם.

(10) סימן כג סעיף קטן ג.

(11) שבו הי' בזמן שמונה עשרה, אם כן בזמן התפילה האדם נחשב כעובד במקום המקדש וק"ל.

(12) סימן צד סעיף ד.

ז.

בהערה 23 מציין כ"ק אדמו"ר ללקוטי שיחות חלק כג'¹³, והיוצא בקצרה מהמבואר שם, דבקשת האדם מהקב"ה על חסרונות דצורכי גופו, הם בעיקר ובפנימיות על מעלת הגוף הנעלה של יהודי שעצמותו של הקב"ה בחר בו (לעומת גופות הגויים וכו')¹⁴.

ולפי"ז נוכל לבאר את דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה פה (באות ג' וה') שמדגיש שהעיקר בתפילה (להלכה) הוא בקשת הצרכים (ולא הדביקות בה' שמצד הנשמה), והוא (גם) משום שבקשת הצרכים קשורה לעצמותו ית', כנ"ל שם באריכות¹⁵.

ח.

באות ג מבאר כ"ק אדמו"ר שע"פ ההלכה העיקר בתפילה הוא החפצא של בקשת צרכיו (דהאדם), ואילו העבודה שבלב שבתפילה הוא אינו ממהות התפילה אלא רק עניין מצד הגברא, שהבקשה תהי' כדבעי.

ולכאורה פי' הדברים כאן¹⁶ בשיחה הוא כך:

העיקר בתפילה הוא א. בקשת הצרכים. ב. כוונת האדם הפירוש המילות בתפילה. ג. ידיעת האדם בזמן התפילה שעומד כעת לפני ה'. ד. הכרת באדם בכך שכעת נמצא הוא בזמן שמתחנן ומבקש מה' את בקשותיו.

כל הדרישות הנ"ל הם לעיכובא ובלי דרישות אלו אין החפצא והמהות של התפילה, מה שלא נוגע למהות התפילה ועיקרה (מצד ההלכה), זו הכוונה המבוארת בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן הלכות תלמוד תורה¹⁷, והיינו, התפילה כמו שהייתה אצל חסידים הראשונים עם כוונת דביקות בה', או מעין תפילתם, ומכל מקום יש לעיין בכל זה, ולכאורה קשה לפרש פירוש כזה בפשט מילות השיחה, וצע"ג.

(13) עמ' 217 ואילך.

(14) וזוהו מבאר דברי המגיד ממעזריטש ש"אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש" היינו הכובד ראש דהשכינה, עיי"ש.

(15) ואילו הדביקות (הגלוי') דהנשמה בקב"ה, כנראה (כמוכח מכמה וכמה מקומות בחסידות), קשורה עם הדרגות היותר נמוכות שישנם באלוקות, ויל"ע.

(16) ע"פ המבואר בלקוטי שיחות חלק כב עמ' 116 המצויין בהערה 33.

(17) פרק ד הלכה ה, המצויין בהערה 21.

ט.

באות ג מבאר כ"ק אדמו"ר, שמצד ההלכה בתפילה צריך "הגברא להיות במצב של "עבודה שבלב", ובלעדה חסר בעצם הבקשה, אבל מ"מ אי"ז מהות התפילה" עכלה"ק.

יש להביא דוגמא – בדרך אפשר – לעניין זה ממקום אחר, והוא מעניין התשובה¹⁸, והיינו שבתשובה רואים שעיקרה ומהותה הוא (לשיטת אדמו"ר הזקן) עזיבת החטא בלבד מכאן ולהבא, ובנוסף למהות זו יש עניינים נלווים נוספים כמו חרטה, וידוי, יסורים, כפרת חטאים וכיו"ב, אך הם אינם ממהות התשובה, הגם שחלקם דברים יסודיים בעניין התשובה, ואכמ"ל.

יש להוסיף, דבתשובה החרטה וידוי מוסיפים בעומק ואיכות עזיבת החטא להבא, אך מ"מ אינם ממהותה, ואולי י"ל על דרך זה בתפילה, דהכוונה שבתפילה והדביקות שתפילה מוסיפים בבקשת צרכיו בתפילה;

אך י"ל בכל זה (דמצד אחד הדביקות מבטלת מחשבת האדם בבקשת צרכי עצמו, ומצד שני אולי היא מוסיפה בבקשת צרכי האדם הגשמיים, מאחר שיודע וחש שעצמותו ית' בחר בגוף היהודי, וה"עצמות" נמצא בגשמיות דייקא, כידוע) וצ"ע¹⁹.

י.

בהערה 35 מציין כ"ק אדמו"ר לספר הערכים חב"ד ערך "אור ביחס לחושך", הנה אפשר לבאר תוכן השיחה כאן עם המבואר שם²⁰ בסופו, והיוצא מהדברים הוא:

"קודשים" מבטא ומסמל המשכת גילוי אור ה' בעולם מלמעלה למטה, בדומה ל"אור ישר" (וע"ד עבודת הצדיקים וכו'), ולכן כשמדמים את התפילה לקודשים התחלתה מהיום והאור [=שחרית], כסדר אור ישר, ואילו כשמדמים את התפילה למעשה בראשית זה מבטא ומסמל העלאה מלמטה למעלה (והיינו, שמקשרים את כל ענייני העולם הזה הגשמיים עם אלוקות, בכך שמדגישים בתפילה שכל הצרכים הגשמיים תלויים בידי ה', והם עצמם מגלים האלוקות בגשמיות), ולכן מתחילים מהלילה והחושך [=ערבית], בדומה ל"אור חוזר", ויל"ע.

(18) ע"פ המבואר בלקוטי שיחות חלק יז שיחה ג לפרשת אחרי, ע"ש.

(19) יש לציין שבלקוטי שיחות חלק יז הנ"ל ובחלק כב עמ' 116 ואילך מקשר כמה דברים בין תשובה לתפילה וע"ש וזה קצת ביסוס לדברינו פה וק"ל.

(20) עמ' תקסג.

יא.

בהערה 43 מביא כ"ק אדמו"ר מדברי אדמו"ר הזקן ועוד פוסקים שחובה להוציא מילות התפילה בדיבור ולא סגי במחשבה.

יש להעיר מהדין²¹ שחולה שאינו יכול לדבר כדבעי צריך להרהר התפילה במחשבתו, ומביאים לכך סמך מהפסוק בתהילים "אמרו על משכבכם ודומו", ולכאורה נראה מדין זה שיתכן מצב שאדם יוצא ידי חובה בתפילה בהרהור בלא דיבור, ואכן כך משמע בדעת כמה מהפוסקים²², וא"כ לכאורה זה קצת קושי על היסוד בשיחה כאן שהעיקר בתפילה הוא הוצאת המילים בדיבור.

אך באמת אין זו שאלה מאחר ואנו אוחזים בשיטת אדמו"ר הזקן, דלשיטתו²³ החולה לא יצא ידי חובה של ממש בתפילה בהרהור (רק שעשה איזה עניין טוב), וזה מתאים עם היסוד הנ"ל בשיחה.

לאריכות ועמקות הביאור בשיטת אדמו"ר הזקן גבי דיבור ומחשבה בתפילות וברכות וכל המסתעף בזה, ראה בקובץ 'כינוס תורה' חלק יח²⁴ דברים נפלאים בשיטת אדמו"ר הזקן.

יב.

בהערה 45 מציין כ"ק אדמו"ר ללקוטי שיחות חלק כה²⁵, ולפי המתבאר שם ניתן להסביר (בדרך אפשר) כך: כשמדמים תפלה לקודשים אזי סיום התפילות הוא בתפילת ערבית, משום שהיא מורה על אתערותא דלעילא שמגיעה מלמעלה, והיא למעלה ושלא בערך למעשה ופעולת האדם²⁶.

כשמדמים תפלה למעשה בראשית, ההתחלה היא בתפילת ערבית שהיא (באופן לימוד שונה מהפי' הקודם הנ"ל) מסמלת אתערותא דלעילא שמגיעה מלמעלה לפני התעוררות האדם מלמטה, ומטרתה היא לעורר את האדם בכדי שיהא לו כוח ראשוני כדי להתחיל

(21) בשלחן ערוך סימן צד סעיף ו, וברמ"א שם.

(22) ראה משנה ברורה בסימן צד סעיף קטן כא ובסימן קא סעיף קטן ב, ובביאור הלכה ובאר היטב שם.

(23) סימן צד סעיף ז.

(24) עמ' קד.

(25) עמ' 156 ואילך.

(26) ומכל מקום היא מגיעה לאחר שהאדם עשה איזושהי פעולה ומצווה, והוא כעת כלי לקבלת המשכות נעלות אפילו הם גבוהות מערכו, וזאת משום שקוב"ה אינו שורה באתר פגום, כמבואר בחסידות ובשיחה שם.

בעבודתו, וכן הוא בנדון דידן, שהאדם מתחיל עבודתו בחושך האפל של עולם הזה, ונצרך הוא לסיוע ראשוני מלמעלה (בבחי' "כי חפץ חסד הוא", כמוזכר בשיחה הנ"ל).

יג.

באות ה כותב כ"ק אדמו"ר "עיקר עניין התפילה הוא הדיבור שבתפלה, שעל ידו נעשה זיכרון הגוף והנפש הבהמית, העבודה במקום החושך דוקא" עכ"ל.²⁷

יש להעיר ממה שמצינו בדברי המבי"ט²⁷, ולהלן תוכן דבריו בקצרה, דהנה ישנם כמה סיבות לצורך הדיבור בתפילה (שבגללם לא סגי בתפילה במחשבה), והם: א. "תשלם הכוונה כהוגן רק עם הדיבור" (לכאורה כוונתו היא לכך ש"הקול מעורר את הכוונה" וק"ל). ב. הדיבור מועיל לעם הארץ שלא מבין את פי' מילות התפילה ולכן יוצא יד"ח תפילה בקול דיבורים בעלמא. ג. יועיל הדיבור בתפילה גם לחכם שמבין כוונת המילים, אך לא כיוון מחשבתו בכמה מילים, ובגלל שהוציא המילים בשפתיו ה' ישמע למילותיו ולא יפנה אל כוונתו, ע"כ קיצור דבריו.

על כל פנים מדבריו נראה שבכל האופנים שמסביר הדיבור הוא בעיקר אמצעי למשהו אחר ולא כמטרה חשובה בפני עצמה²⁸, אך לדידן ייאמר, שהנראה בתפיסת ספרי חסידות (וגם ספרי הלכה ופוסקים המובאים בהערות דהשיחה) ובשיחה זו בפרט – הוא שישנה חשיבות בפני עצמה בהוצאת התפילה בדיבור דוקא, וכמו שזו מטרה נעלית בפני עצמה (ולא רק אמצעי).

יד.

באות ה בסוגריים מרובעות מציין כ"ק אדמו"ר, שהחילוק אם סדר התפילה מתחיל מערבית או משחרית נרמז בנוסח התפילה בערבית "גולל אור מפני חושך וחושך מפני אור".

יש להעיר מכך שבהנחה הבלתי מוגה של שיחה זו²⁹, הזכיר כ"ק אדמו"ר את דברי אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע³⁰, ד"גולל אור מפני חושך" קאי על הסרת (כביכול) האוא"ס הבלי גבול בכדי שיבוא אחריו חושך שאחר הצמצום, ו"חושך מפני אור" קאי על הסרת (כביכול) החושך והצמצום מפני אור הקו שצריך לרדת ולהאיר, ובשיחה המוגהת מבאר כ"ק אדמו"ר ביאור אחר במילים "גולל אור מפני חושך".

(27) בספרו בית אלקים שער התפילה פרק ג.

(28) עיין בדבריו, ודו"ק.

(29) ליל ו' תשרי תשמ"ה.

(30) המשך תער"ב חלק א עמ' תקנד.

א"כ יוצא דבר מעניין, דבב' השיחות נתפרש "וחושך מפני אור", היינו, האור [=אור הקו/תפילת שחרית] שבא אחרי החושך [=צמצום אוא"ס/תפילת ערבית], הינו נעלה יותר מהחושך שקדם לו, ואילו ב"אור מפני חושך" יוצא דבסדר השתלשלות (כמבואר בבלתי מוגה) החושך הינו נמוך ומגיע אחרי האור הנעלה, ומאידך, בתפילה החושך הנעלה (כמבואר בשיחה כאן באות ד') מגיע אחרי אור נמוך יחסית לגביו, אך אין פי' זה מוכרח, מאחר וניתן לבאר שגם בהשתלשלות החושך גבוה יותר מהאור מצד שורשו ומקורו הקדום (כמוסבר בספר הערכים חב"ד המצוין בהע' 35 בשיחה פה), ודו". ויש להסביר בזה עוד ביאורים נוספים אך אכמ"ל.

טו.

בסיום השיחה מבאר כ"ק אדמו"ר ש"תפילת מנחה קשורה עם אליהו הנביא, מבשר הגאולה . . כי זהו העילוי דמות המשיח שאז יזדכך גשמיות הגוף העולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה" עכלה"ק.

יש לקשר זה עם הידוע והמבואר בחסידות³¹, שאלהו הנביא הי' מנשמות דב"ן וגופו הי' גס ולא מזוכך בטבעו מתחילת בריאתו, וע"י עבודתו בזיכוך הגוף פעל שגופו הזדכך בשלמות, ולכן גופו עלה בסהרה השמימה, וזה קשור עם אחד הדברים היסודיים (אם לא היסודי ביותר) במהות הגאולה (במשנת החסידות) ש"יזדכך גשמיות הגוף והעולם", א"כ יוצא שאלהו קשור במהותו לעניין מעלת תפילת מנחה³² ולעניין מהות הגאולה העתידה בב"א, וק"ל.

טז.

בכללות המהלך בשיחה, מודגש שהעיקר בתפילה להלכה למעשה הוא בקשת צרכיו, וכדאי להביא את דברי המהרש"א³³, ובזה יתבהרו כו"כ דברים חשובים בהבנת סוגייתנו.

וזהו תוכן דבריו: גם מי שסובר שאת ג' התפילות תיקנו ג' האבות, יש לו לומר דאח"כ תיקנו חז"ל שהתפילות תהינה מקבילות לקרבנות, והיינו, שצריך את שני המקורות, שהאבות תיקנו ג' תפילות וחז"ל הוסיפו תפילת מוסף כנגד קורבנות, האבות לא תיקנו את

(31) המשך תרס"ו עמ' רה ואילך במהדורה החדשה.

(32) דעניינה הוא "ביטול היש לאין" כמבואר בהע' 48 בשיחה.

(33) בריש פרק ד' דברכות בחידושי אגדות.

נוסח התפילה (שהרי זאת תיקנו חכמים ביבנה), רק שמהאבות למדנו שראוי לאדם להתפלל ולבקש את צרכיו מהקב"ה ג' פעמים ביום³⁴.

וכמו"כ בודאי כל אחד מהאבות התפלל כל הג' תפילות במשך היממה, שהרי האבות קיימו את כל התורה כולה, ומה שמצינו שמסופר בתורה שכל אחד מהאבות התפלל תפילה אחת ביום, היינו משום דרך זה סיפרה לנו התורה, אך באמת התפללו ג' פעמים ביום (כל אחד מהאבות)³⁵.

יש לציין שכדברי המהרש"א כתבו בתוס' ישנים במס' יומא³⁶, שביארו שם, דאברהם התפלל ג' תפילות ביום, רק שלא קבעם חובה לכל בני ביתו, וכנראה לא הי' להמהרש"א בדפוס התוס' הנ"ל.

או שהסבר הוא, דלכל אחד מהאבות הי' לו התפילה המיוחדת שלו (בבחי' ה"זהיר טפי" שלו), ולכן אצל אברהם מודגשת תפילת שחרית, אצל יצחק מנחה ואצל יעקב מעריב (ואולי זה גופא הטעם להסבר הקודם, דהיינו, שהתורה סיפרה אודות התפילה המיוחדת של כאו"א מהאבות, בבחי' זהיר טפי שלו, הגם שהתפלל גם את ב' התפילות הנוספות), ע"כ תוכן דברי המהרש"א.

וע"פ יסוד דברי המהרש"א, יש לבאר את התיווך בדעת הרמב"ם, דבמקום אחד³⁷ מבואר בדבריו שהתפילות הם כנגד הקורבנות, ובמקום אחר³⁸ מבואר בדבריו שהתפילות ג' אבות תיקנום, ועד"ז יש לבאר גם דעת אדמו"ר הזקן, שמצינו בלשונו ביאורים שונים הנראים במבט ראשוני ושטחי כסותרים, אם התפילות כנגד קרבנות תיקנום או שהאבות תיקנום³⁹.

34) ויש להוסיף בזה סברא, ע"פ המבואר בתלמוד ירושלמי (בריש פ"ד דברכות) שג' פעמים בכל יום מצב היממה משתנה, והיינו הבוקר אח"כ חצות היום ואילך ואח"כ מהשקיעה ואילך, ולכן בכל זמן חדש שמשנתה ראוי שיתפלל האדם לה'.

35) יש לציין שכדברי המהרש"א כותב בתוס' ישנים בתוד"ה צלותי' במס' יומא כח: שמבאר שם שאברהם התפלל ג' תפילות ביום רק שלא קבעם חובה לכל בני ביתו וכנראה לא הי' להמהרש"א בדפוס התוס' הנ"ל.

36) כח, ב. תוספות ד"ה "צלותי".

37) הלכות תפילה פרק א הלכה ה.

38) הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק ט הלכה א.

39) ראה שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן פט במשפטים הפותחים את הסימן ודו"ק בלשונו הוזהב וכן בסימן צח ס"ד בדבריו עיי"ש.

והביאור בדעת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן יהי' כדברי המהרש"א הנ"ל, והיינו, שראשית תקנת התפילה למדנו מהאבות דראוי לאדם לבקש צרכיו ג' פעמים ביום, ולאחר מכן התווספו בתפילה תקנות ועניינים נוספים והיינו למשל תפילת מוסף וזמני תפילות וכיו"ב⁴⁰.

היוצא מהדברים הנ"ל:

עיקר העיקרים בתפילה (וזה ראשית התקנה) הוא בקשת צרכי האדם (הגשמיים), וילפינן מהאבות שהדרך הראויה והמסתברת ביותר היא לבקש צרכי האדם ג' פעמים ביום, ולאח"ז הוסיפו דברים ותקנות נוספות בתפילה והם עניין הקורבנות, זמני התפילה, ודביקות בה' ועוד כו"כ עניינים כיו"ב, אך העיקר והמהות הוא ראשית תקנת התפילה כנ"ל.

לפי"ז יוצא שניתן להסביר שאין מחלוקת בגמ'⁴¹ בין מאן דאמר דתפילות כנגד קורבנות תיקנום לבין המאן דאמר השני דתפילות אבות תיקנום, משום דיש לומר שכל אחת מהדעות נותנת דגש מסוים ועיקרי בתפילה, והשני' מדגישה עניין אחר, והיינו, שכעת שהוסיפו דברים ביסוד התפילה (כנ"ל), לשי' אחת הדגש העיקרי בתפילה הוא העבודה הרוחנית שזה כמו הקורבנות, וזה האדם צריך להשים את עיקר הדגש בתפילה, ולשי' השני' הדגש העיקרי בתפילה הוא בקשת הצרכים דהאדם ג' פעמים ביום כדמצינו אצל האבות⁴², וכל הנ"ל מדברי המהרש"א, נראה דהוא היסוד לכללות ביאור כ"ק אדמו"ר במהלך הכללי במהות התפילה בשיחה זו, שעיקר התפילה הוא בקשת צרכי האדם, וע"ז נוספים עניינים נוספים, כמו כוונות ודביקות בה' וכיו"ב כמבואר באריכות בשיחה.



(40) לאח"ז מצאתי שהמהרצ"ח בברכות כו: בהגהות וחי' שואל הסתירה הנ"ל ברמב"ם, ומיישב השאלה באופן אחר, דכידוע אין למדין דינים ומצוות אחר מ"ת ממה שהי' לפני מ"ת, ולכן חז"ל הוסיפו ותיקנו שהתפילות הם כנגד קורבנות, שהם לאחר מ"ת. ואולי יש להעיר שלדברי המהרש"א הנ"ל, לאו דוקא זהו דין ממש שלא לומדים ממה שהי' קודם מ"ת, ואולי זה רק מעין גילוי מילתא בעלמא, דבנדו"ד יש לומר, דאכן ניתן ללמוד מקודם מ"ת דחזינן שראוי לאדם לבקש צרכיו ג' פעמים בכל יום, ודבר ברור הוא מסברא (מעין "למה לי קרא סברא הוא"), ואין צריך עליו מקור של ממש, ויל"ע בכ"ז.

(41) ברכות כו, ב.

(42) כנ"ל, ואולי יש לקשר זאת להערה ז שכתבנו לעיל מלקוטי שיחות חלק כג עמ' 217 עיי"ש.

עניין הדיוק דרש"י ד"קרא שמו לוי"

הת' ישראל אריה לייב שי' באקמאן
תלמיד בישיבה

א.

בשיחת שבת פרשת ויצא ה'תשכ"ט¹ הקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על מה שכתב רש"י על הפסוק "ותהר עוד ותלד בן ותאמר עתה הפעם ילווה אישי אלי כי ילדתי לו שלשה בנים על כן קרא שמו לוי".

"הפעם ילווה אישי" – "לפי שהאימהות נביאות היו, ויודעות שי"ב שבטים יוצאים מיעקב, וד' נשים ישא, אמרה, מעתה אין לו פתחון פה עלי, שהרי נטלתי כל חלקי בבנים".

"על כן" – "כל מי שנאמר בו על כן מרובה באוכלוסין, חוץ מלוי, שהארון היה מכלה בהם".

"קרא שמו לוי" – "בכולם כתיב ותקרא, וזה כתב בו קרא, ויש מדרש אגדה באלה דברים רבה, ששלח הקדוש ברוך הוא לגבריאל, והביאו לפניו, וקרא לו שם זה, ונתן לו כ"ב מתנות כהונה, ועל שם שלוהו במתנות קראו לוי".

ומקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מספר קושיות ומתרצן (עיין שם), שאף שלא בעצמה ידעה שעתידה לילד ששה בנים, בנוגע ליעקב אולי שלא ידע מזה (כי אם כללות העניין), לכן הוצרכה "מעתידי אין לו כו".

וכן בפירוש הכתוב "על כן" שאי אפשר שיוכתב כן אצל יוסף כיון שלא יתכן אצל נתינת השם "אסף ה' את חרפתי" כי זהו דבר שחשבה בלבה ואי אפשר להכריז זאת בגלוי.

קרא שמו לוי – שאי אפשר לפרש שיעקב קרא לו שם זה; כי כל הענין ב"לווה אישי" שבכתוב נאמר על זה "על כן"² לא שייך אצל יעקב – כי אם שאמרה כן לאה. ועל זה מעיר רש"י ש"בכולן כתיב ותקרא³ וזה כתב בו קרא" ואם כן מי קרא לו שם זה. עיין שם כל הביאור.

אמנם ישנה שם קושיא חמישית עליה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לא מתרץ: למה מציין רש"י כאן המקור ל"אלה הדברים רבה"? וממשיך כ"ק אדמו"ר שם, שבפשטות הכוונה

(1) תורת מנחם – התוועדויות חלק נ"ד עמ' 306.

(2) כלומר, שזהו נתינת טעם על השם.

(3) לכאורה צריך ביאור דהוה ליה למימר "בכולן כתיב קראה כו" שאצל דן ויוסף דכתיב אצלם "על כן" ממשיך "קראה ולא ותקרא. וצריך ביאור. ועיין בתורה שלמה על אתר שמעיר בזה עיי"ש.

לשלול עוד מדרש, דאכן ישנו פירוש נוסף במדרש רבה על אתר "לוי זה עתיד ללוות את הבנים לאביהם שבשמים", ואותו בא רש"י לשלול. ומקשה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו דלכאורה למה העדיף רש"י את מדרש דגבריאל כו' על מדרש זה דעתיד ללוות כו', דאדרבה – ממדרש זה משמע יותר העניין דילוה אישי מבמדרש שרש"י מביא (– ששם הליווי הוא בענין שנעשה אצל לוי גופא; מה שאין כן בחיבור בני ישראל להקדוש ברוך הוא).

ב.

וצריך ביאור שבביאור העניינים לא התייחס כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לבאר פרט זה! (ואולי חסר ברשימת ההנחה⁴) וקשה, מאיזה טעם ציין רש"י למדרש זה?

והנה בפשטות המעלה במדרש זה הוא – שכתוב מפורש מי זה שקרא לו שם זה ("ששלח הקדוש ברוך הוא לגבריאל, והביאו לפניו, וקרא לו שם זה") מה שאין כן במדרש רבה על אתר שלא כתב שם מי קרא לו שם זה אלא רק ביאור לשם לוי, אם כן לא שייך לפירוש רש"י זה (שכל כוונתו היא לתרץ מי זה ש"קרא שמו לוי").

אמנם לכאורה דוחק גדול לפרש כן, כי בפשטות הכוונה במדרש שם היא גם כן שהקדוש ברוך הוא זה שקראו לו שם זה (על שם העתיד), ואם כן רש"י היה יכול לכתוב כן (כמובן שרש"י לא חייב לצטט מילה במילה מהמדרש).

כלומר קושיית רבנו בפשטות היא בחלק השני של המדרש שהמדרש נחלק לשניים: א. "שלח הקדוש ברוך הוא לגבריאל והביאו לפניו וקרא לו שם זה ונתן לו כ"ב מתנות כהונה". ב. ואחרי זה ההסבר "ועל שם שלוהו במתנות קראו לוי".

ולמה לא כתב רש"י את הסברו של המדרש השני שהוא על שם העתיד שילוה את בני ישראל לאביהן שבשמים.

ואף שבאמת אי אפשר להקשות סתם למה העדיף מדרש זה על זה, כי אם דוקא מכח זה שרש"י מציין ל"אלה הדברים רבה" ומשמע שכוונתו לשלול עוד פירוש – לכן צריך ביאור מה עדיף פירוש זה על הפירוש השני, כנ"ל.

ולהעיר, שאולי יש מקום לפרש פירוש אחר בטעם שכתב רש"י אלה הדברים רבה, ואין כוונתו לשלול מדרש אחר (ולהעיר מזה שלא נמצא אצלנו מדרש כזה – ראה בהנסמן בשיחת ש"פ ויצא תש"נ בהערה).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



טעם הקרבת האיל בעקידה "תחת בנו"

הת' שלום דובער שי' ליווי
שליח בשיבה

א.

בלקוטי שיחות חלק ל פרשת וירא שיחה ג מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מה שנאמר בפרשת העקידה (כב, יג) ויעלהו לעולה תחת בנו, מפרש רש"י "תחת בנו. מאחר שכתוב ויעלהו לעולה לא חסר המקרא כלום, מהו תחת בנו, על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר יהי רצון שתהא זו כאלו היתה עשויה בבני, כאלו בני שחוט כאלו דמו זרוק כאלו בני מופשט כאלו הוא נקטר ונעשה דשן".

דלכאורה אינו מובן מה שהתפלל אברהם אבינו "יהי רצון שתהא זו כאלו היתה עשויה בבני", הלא כבר ידע שהקדוש ברוך הוא הבטיח לו כי ביצחק יקרא לך זרע ו"לא היה הקדוש ברוך הוא חפץ לשחטו אלא העלהו"?

ומבאר על פי מה שכתוב אצל נח שאחרי המבול (ח, כ-כא) "ויבן נח מזבח לה' גו' ויעל עולות גו' וירח ה' את ריח הניחוח גו' לא אוסיף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם גו' לא אוסיף עוד להכות את כל חי" שדוקא אחר שהביא קרבנות פעל שהקב"ה ישבע לו שלא יוסיף כו'. ועל דרך זה אצל אברהם, שזה שהקדוש ברוך הוא נשבע לו על הברכות (לקמן כב, טז-יח) היה על ידי זה שעשה אברהם את קרבנו, ודוקא "תחת בנו".

וצריך ביאור, הלא כבר לעיל בפרשת לך לך מצינו אצל אברהם אבינו שלשה מזבחות דכתיב בהם "ויבן שם מזבח" [א' על בשורת הזרע וארץ ישראל, ב' שהתפלל שם על עכן, ג' על ההתיישבות בחברון (ראה בכל זה לעיל בשיחה א' לפרשת לך לך)]. ולא מצינו אצלם איזה ענין של שבועה שנפעלה על ידם¹.

[וכמובן שאין לתרץ מכיון שזה לא היה תחת בנו, שדוקא אז נשבע לו הקב"ה – דהרי אצל נח לא הקריב את קרבנו "תחת בנו", ונשבע לו הקב"ה].

והנה היה אפשר לתרץ דשאני התם, מכיון שכתוב אצלם רק "ויבן שם מזבח לה'", ולא נאמר שהקריב גם קרבן. מה שאין כן כאן, אצל נח ואברהם, שהקרבן הוא זה שפעל ענין השבועה².

1) לכאורה השאלה בעיקר לענין מזבח הראשון לבשורת הזרע וארץ ישראל, דהיה צריך להיות גם שבועה מחמת הקרבנות שעשה.

2) בפרטיות יותר, היה אפשר לומר דהתם הביא אברהם אבינו ע"ה קרבן תודה [להעיר מלקוטי שיחות חלק יב עמ' 23] (וקרבן שהביא כשהתפלל על עכן, אכ"מ), מה שאין כן כאן אצל נח והעקידה דכתיב "ויעל עולות", "ויעלהו לעולה". אמנם צריך עיון מנין לחלק ביניהם שדוקא העולה זה שפועל ענין השבועה.

אמנם לכאורה דוחק גדול לפרש שאברהם אבינו בנה מזבח בלי שיקריב קרבן, והלא (לכאורה) פשוט הוא אצל כל בי רב דחד יומא שכל ענין המזבח הוא להקריב עלי' קרבנות. דאם לא כן הוה ליה למימר שבנה מצבה וכדומה. (ולהעיר ממה שכתוב במדבר רבה פרשה י: "ואין מזבח אלא קרבן")³.

ב.

ונראה לומר שהביאור ברור ופשוט, ובהקדים מה שמובא בשיחה הבלתי מוגהת (שבת פרשת וירא ה'תשל"ז) וז"ל: "דער ביאור בפירוש רש"י: רש"י דארף ניט מבאר זיין פארוואס אברהם אבינו האט מקריב געווען א איל ווייל רש"י פארלאזט זיך אז דער בן חמש למקרא געדיינקט דאס וואס ער האט געלערנט פריער . . נאך דעם מבול שטייט אין פסוק אז דער אויבערשטער האט געזאגט צו נח'ן "צא מן התיבה . . ופרו ורבו על הארץ" . . וואס דערפון זעם מען אז אף על פי אז ס'איז געווען אן ענין של ברכה והבטחה "צא מן התיבה . . ופרו ורבו גו'", אף על פי כן האט זיך נח ניט באגנוגט דערמיט, נאר ער האט מקריב געווען א קרבן, ווייל ער האט געוואלט אז די הבטחה וכו' זאל אראפקומען אין אן אופן של שבועה, און דער קרבן האט אויפגעטאן דעם ענין השבועה. ועל דרך זה איז אויך בנדון דידן: אז אברהם אבינו האט געוואלט האבן אויך דעם ענין פון שבועה אויף די ברכות והבטחות וואס זיינען געקומען דורך דער עקידה, און דערפאר האט ער מקריב געווען דעם קרבן. וואס דערפאר איז דוקא נאך דערויף וואס ער האט מקריב געווען דעם איל איז געקומען מלאך ה' און האט געזאגט בי נשבעתי נאם ה' גו", ד.ה. אז דער קרבן האט געפועל'ט דעם ענין השבועה אויף די ברכות וואס ער האט געהאט פון פריער"⁴.

[וראה שיחת שבת פרשת צו ה'תשמ"ב (תורת מנחם - התוועדויות עמ' 1151), שבקרבן תודה אינו פועל ריח נחוה (וראה הערה הבאה בענין התחדשות), ואכ"מ].

(3) שמעתי מחכם א' עוד אופן לבאר דשאני התם. והוא, דלא בכל קרבן נפעל ענין השבועה, כי תלוי מאיפה בא 'התקרבות' הזאת. כלומר, בהמזבח שבפ' לך לך הכוונה שם שרצה להודות לה' על אודות הבשורה (וכדומה), היינו שהיה זה באופן של מלמעלה למטה, שככה היה צריך להיות מצד הקב"ה (שכאשר נתן לו טובה, הוא "יצטרך" להודות). משאם כן כאן אצל העקידה (וגם אצל נח) הדגש שהוא עשה כאן משהו "חדש", היינו שבעצם מצד הקב"ה לא חפץ שיצחק יהיה קרבן, ואף על פי כן התפלל אאע"ה שיפעול "התחדשות" שיהא האיל "תחת בנו" היינו שגם ליצחק יהיה מעלה של קרבן. ודוקא זהו מה שבכח לפעול הברכות באופן של שבועה. והוא כמבואר בכ"מ בחסידות בענין מעלת עבודת התחתונים שהם דוקא פועלים התחדשות. ע"כ מה ששמעתי מחכם א'.

אומנם זה תירוץ יפה, אבל צע"ק שלא הזכר בשיחה ביאור זה (היינו שדוקא מצד היותו חידוש נפעל ענין השבועה), ובפשוטו של מקרא כו', ויל"ע.

(4) הביאור בפירוש רש"י: רש"י אינו צריך לבאר למה הקריב אברהם אבינו איל, מכיון שרש"י מסתמך על כך שה"בן חמש למקרא" וזכר את מה שהוא למד קודם . . לאחר המבול כתוב שהקב"ה אמר לנח: "צא מן התיבה . . ופרו ורבו על הארץ" . . שמכך רואים שאף על פי שהיה ענין של ברכה והבטחה "צא מן התיבה . . ופרו ורבו גו'", אף על פי כן לא הסתפק נח בכך, אלא הקריב קרבן, מכיון שרצה שההבטחה וכו' תהיה

ובשיחות קודש שם מובא הערה מאת כ"ק אדמו"ר (והיא כנראה מענה לשאלת המניחים, וצריך עיון שלא נכנס באיזהו שום איזכור בהשיחה המוגהת) וז"ל: דמובן שיש שכר, וגדול - עבור נסיון הכי גדול; ובפרט שנתפרש שכר דנסינות שלפניו; ויתירה מזו: מפורש בהמשך הפסוק ד"ברך אברכך וגו'" הוא "יען אשר גו' לא חשכת גו'", עכ"ל.

ואחרי זה ממשיך בשיחה: "און וויבאלד אז נח האט געהאט א רמז אז ער דארף מקריב זיין קרבנות ווי רש"י האט געזאגט פריער "אמר, לא צוה לי הקב"ה להכניס מאלו שבעה שבעה אלא כדי להקריב קרבן מהם" - דערפאר האט אויך אברהם געזוכט עפעס א רמז אויף א קרבן וואס דאס איז וואס ס'שטייט "וישא אברהם את עיניו" און ער האט טאקע געפונען דעם רמז "וירא והנה איל גו'". און פונקט ווי ביי נח איז דער קרבן וואס האט געבראכט צו דעם ענין השבועה געקומען אלס א המשך צום מבול ווי ס'שטייט "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח" (ד.ה. אז דער "נשבעתי" איז פארבונדן מיט "מי נח"; נאר כדי אז די שבועה זאל ארויסקומען בפועל, האט געדארפט זיין דער ענין הקרבן), ווארום סתם א קרבן שלא קשור למבול וואלט ניט געבראכט דעם ענין השבועה ד"לא אוסיף" - וואס דערפאר איז ער אויך געווען פון די בהמות וואס זיינען ניצול געווארן פון דעם מבול. על דרך זה איז אויך בנדון דידן: דער קרבן פון דעם איל האט געדארפט האבן עפעס א פארבונד מיט דער עקידה (ווארום אויב ס'איז סתם א קרבן, האט דאס ניט קיין שייכות צו די עקידה, נאר ס'איז אזוי ווי די קרבנות וואס אברהם אבינו האט מקריב געווען לפני זה), כדי אז די ברכות וואס זיינען געקומען על ידי העקידה זאלן אראפקומען אין אן אופן של שבועה, און דערפאר איז דער אופן ההקרבה פון דעם איל געווען "תחת בנו" - אז אויף יעדער עבודה אין דעם קרבן האט ער געזאגט "יהי רצון כאילו היא עשויה בבני", כדי אז דער קרבן זאל זיין בהמשך צו דער עקידה⁵. ע"כ.

באופן של שבועה, והקרבן פעל את ענין השבועה. ועל דרך זה הוא גם בנדון דידן: שאברהם אבינו רצה גם את ענין השבועה על הברכות וההבטחות שהגיעו על ידי עקידה, ולכן הקריב את הקרבן. שלכן דוקא לאחר שהקריב את האיל בא אליו מלאך ה' ואמר "בי נשבעתי נאם ה' גו'", ז.א. שהקרבן פעל את ענין השבועה על הברכות שהיו לו מקודם.

(5) "ומכיון שנח היה לו רמז שהוא צריך להקריב קרבנות, כפי שפירש רש"י מקודם: "אמר, לא צוה לי הקב"ה להכניס מאלו שבעה שבעה אלא כדי להקריב קרבן מהם" - לכן חיפש גם אברהם רמז על קרבן, שזהו מה שכתוב "וישא אברהם את עיניו", ובאמת מצא רמז - "וירא והנה איל גו'". וכמו שאצל נח הנה הקרבן שהביא את ענין השבועה הגיע כהמשך מהמבול, כמו שכתוב: "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח" (ז.א. שה"נשבעתי" קשורה עם "מי נח"; רק שכדי שהשבועה תהיה בפועל, היה צריך להיות ענין הקרבן), מכיון שקרבן סתם שלא קשור למבול לא היה פועל את ענין השבועה ד"לא אוסיף" - שלכן היה הקרבן מהבהמות שניצולו מהמבול. על דרך זה הוא גם בנדון דידן: קרבן האיל היה צריך שיהיה לו איזה שייכות לעקידה (מכיון שאם היה קרבן סתם, אין לזה שייכות לעקידה, אלא הרי הוא כהקרבנות שהקריב אברהם אבינו לפני זה), כדי שהברכות שהגיעו על ידי העקידה יהיו באופן של שבועה. ולכן היה אופן ההקרבה של האיל "תחת בנו" - שעל כל עבודה בקרבן אמר "יהי רצון כאילו היתה עשויה בבני", כדי שהקרבן יהיה בהמשך לעקידה.

היינו, שמבאר כאן (ובפרט בהמענה הנ"ל), שהטעם שעל ידי קרבן זה נפעל ענין השבועה הוא משום שמעשה העקידה היתה ענין גדול ("נסיון הכי גדול"), לכן שכרה גדול, וכפי שמבאר הטעם שאצל נח קיבל שכר זה, לפי שהיתה בהמשך להמבול והבהמות היו מאותם שניצלו מהמבול.

ובאמת זה מפורש בהשיחה בסעיף ד: "וזהו גם הטעם שרצה אברהם להקריב את האיל "תחת בנו" - כי כדי שקרבנו יפעול שהברכות על נסיון העקידה (שהם ענינים עיקריים לקיומו של עם ישראל) יובטחו לו בשבועה, היה צריך להיות שייכות וקשר בין הקרבן והנסיון. ועל דרך מה שמצינו בקרבנותיו של נח (שפעלו שבועת ה' "לא אוסיף"), דנוסף על זה שהקריבם תיכף לאחר צאתו מן התיבה (בסמיכות ובהמשך להמבול), הנה הקרבנות עצמם היו מבהמות אלו שניצלו מן המבול - כמו כן בעניננו, שכדי לקשר קרבן זה עם עקידת יצחק הקריב אברהם את האיל "תחת בנו".

היינו שבאמת קרבן בפני עצמו לאו דוקא שפועל שיהיה באופן של שבועה, כי אם דוקא כאשר הקרבן בא בהמשך (או מצד) תוכן גדול כמו העקידה.

ג.

וזהו שמקשה בתחלת סעיף ו': "אבל עדיין חסר ביאור: הן אמת שמצינו גבי נח ששבועת ה' באה על ידי "ריח הניחוח" של קרבנות - מכל מקום בנדון דידן איך יתכן לומר שנסיון העקידה עצמו, שבו גילה אברהם שמוכן להקריב את בנו יחידו לה', אין בו כדי לפעול שבועת ה', ורק הקרבת האיל "תחת בנו" היא היא הגורמת שבועת ה'?" ובהערה 31 על זה כתב: "כלומר: אף שבהקרבת האיל יש המעלה דקרבת (הפועל שבועת ה') - מכל מקום בנוגע ליצחק (היינו חלות גדר קרבן על יצחק), במה עדיפא מחשבת וכוונת אברהם בהקרבת האיל "תחת בנו" לגבי מעשה העקידה עצמו".

[דבפשטות צריך עיון, בפנים כותב שלכאורה נסיון העקידה היה צריך להיות די, ולמה נצרך קרבן האיל. ובהערה כותב ההיפך, ובלשון של "כלומר", שלכאורה מעשה הקרבת האיל היה צריך להיות די, ולמה נצרך כוונת אברהם לגבי יצחק?]

ולכאורה אינו מובן הרי כבר ביארנו, שזהו מצד מעלת הקרבן שלאחרי הנסיון הגדול של העקידה. ואם כן מה קשה כאן.

ונראה לומר, שאכן כוונתו (וכן ראיתי כתבו בפירוש אור מנחם על התורה) להקשות דלכאורה הא גופא שזהו קרבן הבאה לאחר עקידה הרי היה צריך להיות די בכדי לפעול הברכות באופן של שבועה, ולמה היה צריך לפעול את כל זה בתפלה שיהא הקרבן במקום יצחק. והיינו כוונתו במה שכתב בהערה, כלומר, המכוון בשאלה בפנים אינו על עצם ענין ההקרבה, כי אם לזה שצריך להיות שייך ליצחק דוקא. ופשוט.



דירה בתחתונים צריך להיות באופן נצחי

הת' לוי שי' קרלנשטיין
תלמיד בישיבה

בלקוטי שיחות חלק ל שיחה ב לפרשת ויצא מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מה שכתוב שזבולון הוא מלשון "בית זבול" שזה הי' עיקר דירתו של יעקב אבינו, ומבאר בענין דירה בתחתונים שאף דבפשטות עיקר הדירה בתחתונים הוא בענינים מעשיים כאשר עושהו לשם שמים כו', אף על פי כן, באמיתית ענין הדירה בתחתונים (שהיא ענין נצחי) צריכה להיות בדבר נצחי. וזהו שעיקר הדירה נפעלה דוקא על ידי זבולון (ולא יששכר) – כי דוקא אצל נסיון נתגלה התוקף והנצחיות של הנשמה. היינו דוקא על ידי שעוסק בתחתונים "ומכל מקום עוסקים בתורה ומקיימים מצוות וכו', הרי זה מגלה וכו' את התוקף". ועיין שם שמסיים על פי זה מאגרת הקודש אדמו"ר הזקן ומתורה אור, שאצל בעלי עסקים חייב להיות העסק בתורה ועבודה וביתר שאת ויתר עז, ע"ש.

ולהעיר לענין זה (המעלה שדוקא על ידי בעל עסק עוסק בתורה ומצוות), מהידוע ממה שכתוב בסדר היום¹ במעלת תפלת מנחה, שהיא עת רצון (כמו שכתוב בגמרא שלא נענה אליהו אלא בתפלת המנחה), כי זמנה באמצע היום, והיינו שהבעל עסק פונה מכל עסקיו והולך להתפלל, שענין זה פועל שהקב"ה עונה לו בתפלתו.

ולכאורה הן הן הדברים, ולמה לא הביאו רבינו כאן?

אמנם בפשטות יש לומר שחלוקים הם, שבנוסף למה שכתוב במדרש תנחומא ד"נתאוה לו הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים", הנה כתוב בזהר ובעץ חיים בטעם בריאת העולמות שהוא בכדי שיתגלו (בפועל) שלימות כחותיו (ראה בכל זה בריש ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו), ושיכירו גדולתו (ראה לקוטי שיחות חלק ו פרשת שמות עמ' 19 הערה 55).

וידוע מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות שם עמ' 21 בהערה 69 לתווך שני הענינים ככוונת "דירה בתחתונים", שהכוונה בעץ חיים שיתגלו שלימות כחותיו ויכירו גדולתו – היינו משום שגם אצל דירה בתחתונים צ"ל שהעצם תהי' בגילוי. והיינו שגם זה חלק בהשלמת הכוונה דדירה בתחתונים, מה שאין כן לדברי המדרש שהיא עצם התאוה – שהתחתונים יהיו כלים לאלקות.

ובשיחת מוצאי שבת קודש שבת פרשת נח תשל"ח (הוגה ונדפס בחלק כ עמ' 284 והערה 30) ביאר כ"ק אדמו"ר גם בענין ירידת הנשמה בגוף שיש ב' טעמים. טעם הא' מש"כ בכמה מקומות שיתגלה כחותי' בפועל, היינו שהעלי' שעל ידי הירידה הי' גם לצורך

(1) סדר תפלת מנחה, הובא בטור סימן רלב. ובכמה מקומות בדא"ח, (ראה לדוגמא ספר המאמרים תרס"ו-ז עמ' כא ושם נסמן).

הנשמה. ועוד טעם כמ"ש בתניא פרק לז שהיא לצורך תיקון הגוף וחלקו בעולם. ומבאר שב' טעמים אלו "הם דוגמת ב' טעמים דסיבת הבריאה" שהבאנו לעיל.

ועיין שם בשולי הגליון שמוסיף על פי דיוק הלשון בד"ה וירח ה'ש"ת: "שה"תכלית" דירידת הנשמה היא עליית הנשמה. וה"כוונה" בירידת הנשמה היא לזכך ולברר את הגוף ונפש הטבעית".

והרי מבואר בארוכה בהמשך הנ"ל דתרס"ו (וכן בלקוטי שיחות חלק ו' שם בפנים, ובכמה מקומות) שפעולת הדירה בתחתונים היא בזה שעבודת ה' בתורה ומצוות באתכפיא סטרא אחרא ואתהפכא חשוכא לנהורא, הוא ענין של התחדשות דוקא. היינו שמבטל את עצמו ואת חלקו בעולם בעבודתו את ה'.

וענין זה היא דוקא אצל דברי המדרש הנ"ל בעשיית הדירה בענינים גשמיים כו', שדוקא בזה הוא ההתחדשות המשלמת את הכוונה, מה שאין כן בהעבודה דטעמי זוהר והעץ חיים; הר"ז רק גילוי הכחות שהיו כבר אצלו בהעלם, וא"כ פרט זה בהדירה בתחתונים אינו אותו ענין של התחדשות דוקא².

ולפי זה י"ל לענייננו, שמה שמבואר על דבר מעלת תפלת מנחה היא האתכפיא שאצל הבעל עסק שזהו ענין התחדשות שפועלת נחת רוח למעלה וכו', והיינו על דרך ענין הב' דירה בתחתונים, עצם עשיית הדירה בענינים שמצד עצמו אינם שייכים לזה, כי מצד טבע העולם אינם כלים לאלקות.

מה שאין כן מה שנתבאר בהשיחה בענין זבולון, שדוקא אצלו חייב להיות העסק בתורה ומצוות שעל ידי זה מגלה תוקף נשמתו שעל ידי זה הרי הוא פועל שהדירה בתחתונים תהי' באופן נצחי. והוא על דרך טעם הא' בבריאת העולמות שהוא משום שתהי' העצם גם בגילוי. שעל דרך זה בענייננו שבכדי שהדירה (שהיא באמת על ידי עבודתו בתחתונים לעשותם כלים לאלקות על ידי שיתעסק עמהם לשם שמים כו', הנה בכדי שדירה זו) תהי' באופן נצחי צריך להיות שאצל הבעל עסק יתגלה תוקף נשמתו שהיא דבוקה בתכלית הדביקות עם ה', "ובזה נעשים "דירה" לשכינה באופן קבוע ונצחי".

[אך להעיר שאולי יש מקום לומר שהביאור כאן הוא בעומק יותר מהביאור דחלק ו' שם. והוא כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות חלק טו פרשת ויצא שיחה ג (סוף עמ' 248 ואילך והערות 55-52 ושולי הגליון) שבאמת עליית הנשמה על ידי ירידתה למטה שייך גם לעצם הכוונה דדירת עצמותו בתחתונים, (ולא כהביאור בחלק ו' שם שהוא רק בכדי שיהי' גם מעלת גילויים, כי אם שנוגע בהכוונה) שתהי' בבחינת ביטול, עיין שם היטב.

(2) ואכ"מ לענין המבואר בחלק ו' בשיחת יו"ד שבט שדירה בתחתונים הוא באמת רק גילוי ההעלם, כי כבר רבו הביאורים וכו'.

ואולי י"ל שעל דרך זה כאן בענין זבולון שענין הנצחיות היא חלק עיקרי בעצם הכוונה דדירה בתחתונים (כי בלעדה אינה דירה אמיתית).

אמנם לאידך יש לומר, שהביאור כאן היא אכן על דרך הביאור בחלק ו שהוא רק משום ענין נוסף לעצם הדירה, ואינו כמו בחלק טו שם שהיא פרט עיקרי בשלימות הכוונה. (ואולי יש לקשר גם עם מש"כ בשולי הגליון בחלק כ שם הפרש בין "תכלית הירידה" ל"כוונת הירידה"), ויש לעיין בזה עוד].

ולהעיר גם מלקוטי שיחות חלק לה פרשת ויצא שיחה ב, שמבאר ב' אופנים בסידור התפלות, אופן א' שחרית מנחה ערבית שהיא כסדר "קדשים", ואופן הב' ערבית מנחה שחרית שהיא כסדר "מעשה בראשית". והביאור, שבקדשים הרי הוא מלכתחילה אור (יום), ואח"ז מתעלה למעלה מעלה כו'. מה שאין כן לסדר מעשה בראשית, מתחילה היא חושך, והכוונה לפעול אצלה הפיכת החושך לאור.

וממשיך לבאר שהם ב' האופנים לגלות אור נשמתו או לזכך גופו. ומסיים באופן הב' (שכן הוא להלכה – סדר מעשה בראשית) "שזה מתאים עם המבואר בכמה מקומות שעיקר המעלה דתפלת מנחה היא בזה שזמנה הוא באמצע היום, כשאדם עסוק בפרנסתו כו' ומכל מקום מפסיק ועומד להתפלל, והיינו מעלת העבודה כפי שהיא קשורה עם עניני העולם דוקא". ע"כ.

היינו שמשמע כמ"ש לעיל, שהענין הנעלה דתפלת מנחה הוא ענין הפעולה בעולם, "התחדשות". ואינו שייך לענין גילוי אור וכח נשמתו וכדומה. ויש לעיין עוד.



אין מוקדם ומאוחר בתורה

הת' אריה לייב שי' שמוטקין
תלמיד בישיבה

א.

בלקוטי שיחות חלק ז פרשת אחרי שיחה א בהערה 13 כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "ואף שאין מוקדם ומאוחר בתורה הרי [נוסף לזה אשר אפילו בדרך ההלכה כלל זה הוא רק ב"תרי עניני" (פסחים ו, ב). וכן מוכח מפירש"י* חיי שרה כד, כג (וראה רא"ם שם). שם, מז. ועוד**]".

ובשולי הגליון הראשון מבאר באורך תירוץ לקושיית רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס, עיין שם.

ובשולי הגליון השני כתב "בפסחים שם הכוונה ב"תרי עניני" הוא לשני פרשיות, כדפרש"י שם. אבל בדרך הפשט, גם במקראות הסדורים בפרשה אחת, באם הם שני ענינים שונים - אין מוקדם ומאוחר".

וז"ל הגמרא שם (בהמשך להלימוד מאחד לחדש השני): "ונכתוב ברישא דחדש ראשון והדר נכתוב דחדש שני? אמר רב מנשיא בר תחליפא משמיה דרב זאת אומרת אין מוקדם ומאוחר בתורה (לא הקפידה תורה על סדר מוקדם ומאוחר ופרשיות דנאמרו תחלה הקדימו המאוחרות לה. רש"י). אמר רב פפא לא אמרן אלא בתרי עניני (בשתי פרשיות¹. רש"י) אבל בחד עניינא (במקראות הסדורות בפרשה אחת. רש"י) מאי דמוקדם מוקדם ומאי דמאוחר מאוחר דאי לא תימא הכי (דסדר כתיבתן נאמרו כו'. רש"י) כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט דלימא פרט וכלל היא".

והיינו שכ"ק אדמו"ר מבאר כאן דאף שבכלל אין מוקדם ומאוחר בתורה, אך ישנו חילוק בין אם זה בדרך של "פשוטו של מקרא" או בדרך ההלכה; דעל פי פשוטו של מקרא, דאף ב"מקראות הסדורים בפרשה אחת" (על פי לשון רש"י), כל המוקדם מוקדם רק בענין אחד, אבל בב' ענינים אמרינן אין מוקדם כו' אף באותה פרשה. מה שאין כן על פי הלכה, כנ"ל בגמרא שתלוי באם היא בפרשה אחת שיש סדר (אף בב' ענינים), או שהוא בב' פרשיות שאז אין מוקדם ומאוחר.

אמנם צריך ביאור, דהרי כל זה הוא רק בהוה אמינא של הגמרא, אמנם הגמרא ממשיכה: "אי הכי אפילו בתרי ענייני נמי, הניחא למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין זה מזה אין דנין

1) ולהעיר מגמרא שבת (יב, ב) לענין קריאה לאור הנר בשבת שמא יטה. ובבא מציעא (כט, ב) לענין קריאה בספר שמצא בכדי שלא תתעפש. ועיין שם ברש"י. ואכ"מ.

אותו בכלל ופרט שפיר, אלא למאן דאמר דנין מאי איכא למימר? אפילו למאן דאמר דנין הני מילי בחד עניינא אבל בתרי ענייני אין דנין".

וברש"י ד"ה אי הכי: "קשיא לך אפילו בתרי ענייני תיקשי לך דהא דיינינן כלל ופרט כשנאמר אחד מהן בפרשה אחרת".

ועיין במהרש"ל (ברש"י ד"ה הא ניחא) וכן במהרש"א (בתוספות ד"ה אבל בתרי) שלשיטת רש"י "תרי ענייני" פירושו בפשטות ב' ענינים ולא ב' פרשיות. ואם כן לשיטתו בחד ענינא אף בב' פרשיות דנין. מה שאין כן לשיטת התוספות תרי ענינים פירושו ב' פרשיות, עיין שם.

וביארנו בכמה אחרונים (ראה לדוגמא נר דוד), שאף שרש"י בעצמו כתב "תרי עניני, ב' פרשיות" היינו בסלקא דעתך דהגמרא, אבל לפי מסקנת הגמרא דלמאן דאמר דנין היינו בענין אחד (ולא תלוי בפרשיות), וזהו כוונת הגמרא בתירוצה "אפילו למאן דאמר דנין הני מילי בחד עניינא אבל בתרי ענייני אין דנין".

ולפי זה צריך ביאור מה שכתב רבינו שם שהכוונה בגמרא הוא "ב' פרשיות כדפרש"י שם", הלא לכאורה על פי מסקנת הדברים, הרי אדרבה – אף בב' פרשיות דנין אם הם בחד ענינא. וא"כ עולה מביאורם, דלרש"י אף בשני ענינים שבפרשה אחת אין קדימה ואיחור. [ואולי לשיטתם הרי הא גופא שהיא ב' ענינים נהיה בגדר ב' פרשיות (ועל דרך מה שכתבו לשיטת התוספות דב' פרשיות חשיבי כמו ב' ענינים אף שתוכנם אחד)].

והנה עיין שם במהרש"ל שהביא ב' הוכחות לשיטתו ברש"י, ומיוסד על מה שכתב רש"י בד"ה "למאן דאמר כלל ופרט המרוחקין אין דנין כו'": "ופלוגתא היא במנחות בפרק כל המנחות באות מצה ובבא קמא בהחובל". (ולהעיר ממה שכתוב בגמרא שלמה (בהערה על רבנו חננאל כאן), עיין שם).

איברא שלכאורה לדבריו מוכח גם מרש"י כאן ד"ה אי הכי, שכתב רש"י "תיקשי לך דהא דיינינן כלל ופרט כשנאמר אחד מהן בפרשה זו ואחד מהם בפרשה אחרת".

(ולכאורה משמע, שקושיית הגמרא מכח דרשה מפורשת (ואולי לדוגמא ההוכחות שהביא המהרש"ל) שנלמד באופן כלל ופרט (באותו ענין) אף שהם בב' פרשיות? ועל זה תירצה הגמרא שגם אם דנין זהו רק "בחד ענינא").

ולכאורה מוכח מזה, שהפירוש בתירוץ הגמרא דלא כמו שכתב לפני זה בחד פרשה, שהרי כאן הם בב' פרשיות, (ושוב ראיתי שכן דייק בספר מנחם משיב נפשי על אתר). ואם כן צריך עיון מה שכתב רבינו כאן דלפי רש"י, בענין הלכה, דנין רק בפרשה אחת, הרי מפורש כאן (לכאורה) ברש"י שגם בב' פרשיות דנין (כיון שהם ענין אחד)?

ואולי יש לומר, שעל כל פנים מדברי רש"י הנ"ל אי אפשר להוכיח באם הם ב' ענינים באותה פרשה אי אמרינן אין מוקדם ומאוחר. כי דברי הגמרא כאן מוסבים על מה שכתב

לעיל תרי ענייני היינו ב' פרשיות, שכאן נתוסף דזה אינו במובן של ענין א'. ואם כן פי' הגמרא: "למאן דאמר דנין הני מילי בחד עניינא" היינו שדנין גם בב' פרשיות כשתוכנם אחד. "אבל בתרי ענייני אין דנין" היינו בפשטות ב' ענינים בב' פרשיות (וליתר דיוק: ב' פרשיות, שתוכנם שונה) שבוזה לכולי עלמא אין קדימה ואיחור.

ולפי זה כל מה שנתוסף במסקנת הגמרא הוא רק ענין א' בב' פרשיות שכן מוקדם מוקדם כו' (וכדמשמע מרש"י ד"ה אי הכי כנ"ל). אמנם הא דב' ענינים בפרשה אחת עודנו בגדר "חד עניינא" ("מקראות הסדורות בפרשה אחת"), ומכיון שהם בפרשה אחת מוכח שיש קדימה ואיחור. ורק לפי פשוטו של מקרא אין מוקדם ומאוחר בתורה גם בזה (שוב ראיתי שעל דרך זה העיר בהערות התמימים ואנ"ש מאריסטאון גליון קד).

ובדרך אפשר יש לומר שיסוד הדבר הוא מה שכתב רש"י בד"ה "אין מוקדם ומאוחר בתורה": "ופרשיות דנאמרו תחלה". דהיינו שמרש"י זה מוכח שהכוונה בשקלא וטריא הגמרא כאן (הן בסלקא דעתך והן במסקנא) שעל פי הסברא אי אפשר לחלק קדימה ואיחור בתוך פרשה אחת אף שהם ב' ענינים שונים.

ב.

בהמשך להנ"ל, יש להעיר דלכאורה כל זה הוא על פי המבואר בחלק ז שם, [עייין בשולי הגליון הראשון שא' הפסוקים שמביא רבי עקיבא איגר הוא משמות (ד, כ) ששם "במקרא אחד", והביאור כי תחלה מבאר הכתוב ענין אחד עד הסוף ואחרי זה ממשיך עם ענין הב' (ועל דרך ב' ענינים. ואכ"מ). ולכאורה מטעם זה] שעל פי פשוטו של מקרא גם שני ענינים שבפסוק א' כשתוכנם שונה אין כוונה מיוחדת בקדימה ואיחור.

אבל בכמה מקומות ביאר רבינו שעל פי פשוטו של מקרא הכלל ד"אין מוקדם ומאוחר בתורה" היא דוחק, ורק בעת הצורך כשישנו הוכחה או טעם אמרינן כן. (ראה לדוגמא: לקוטי שיחות חלק יח עמוד 326 הערה 20. ושם עמוד 340 ובהנסמן בהערה. שיחת שבת פרשת וישב תשל"ה סעיף ו. ובארוכה לפי ערך בשיחת שבת פרשת בא תשמ"ב סעיף כג (וראה מה שכתב בכללי רש"י פרק טו כלל 7)).

והנה עייין לקוטי שיחות חלק כג פרשת בהעלותך שיחה א שמבאר מה שכתב רש"י על התורה בנוגע לפרשת עשיית הפסח "בחודש הראשון": "פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד אייר למדת שאין סדר מוקדם ומאוחר בתורה. ולמה לא פתח בזה מפני שהיא גנותן של ישראל, שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא הקריבו אלא פסח זה בלבד".

ומבאר רבינו שם (סעיף ב) דבפשטות כוונת רש"י שדוקא מכאן נלמד ענין זה, שהכא מפורש בכתוב הזמן, משאם כן בשאר מקומות בתורה היות והתורה איננה סדר הימים, לכן לא קשיא מידי כשלא נכתבה בסדר המדוייק, עיין שם².

המורם מכל הנ"ל, שעל פי פשוטו של מקרא לאו דוקא שיש סדר בתורה (וזהו דבר המובן ל"בן חמש למקרא"), ורק כאשר הכתוב אומר בפירוש ענין הזמן (או כדומה, כאשר מאיזה טעם נוגע סדר הזמן לפשט, אזי) צריך להיות מכוון לפי אירועי המעשה. (ולכאורה) הרי זה דלא כמבואר בכל שאר השיחות הנ"ל. היינו לא מיבעיא לאותם מקומות שהרבי מבאר שכלל זו דוחק היא לפי פשוטו של מקרא, כי אם גם להביאור בחלק ז, הרי ישנה סברא, דעל כל פנים תלוי שיהיה באותה פרשה שאז חייב להיות מסודר, אמנם מהמבואר בחלק כג שם משמע שעל פי פשוטו של מקרא אין שום סברא שיצטרך התורה לכתוב לפי הסדר, שאין זה בכלל המכוון בתורתנו הקדושה (כי אם כאשר מפרט להדיא סדר הימים וכדומה). [ויש לחלק].

והנה אולי יש לומר, שלפי זה מבואר גם מה שנתבאר בהערות בחלק כג שם. עיין שם בהערה 12, דבהמשך למה שכתב שהלימוד הוא דוקא כאן שמפורש בקרא הזמן כותב כ"ק אדמו"ר: "ולכאורה זהו פירוש הפשוט בלשון הגמרא שם "זאת אומרת כו" (וראה פנים יפות שם)".

ובהמשך השיחה בפנים מביא סברא לחלק בין הלשון "למדת" שאין זה כוונת הפסוק ל"ללמדך" שזהו כל כוונת הפסוק ללמד ענין זה. ובהערה 25 שם כותב "בפשטות לשון הגמרא "זאת אומרת כו" הוא על דרך לשון רש"י "למדת", ולא בשביל זה הקדים הכתוב את המאוחר, כלשון הספרי "ללמדך". אבל בגמרא מאמר זה בא כתירוץ על הקושיא "ונכתוב ברישא דחדש ראשון והדר נכתוב דחודש שני". ומשמע קצת, שנכתב בשינוי הסדר כדי ללמד. ואכ"מ".

כלומר, שבפשטות לשון הגמרא שזהו הנלמד ממה שהכתוב הקדים את המאוחר, ודוקא מפסוק זה שמודגש בה ענין הזמן, נלמד ענין זה. אך מזה שבקושיית הגמרא הוקשה למה נכתבה כך ועל זה תירץ רב מנשיא בר תחליפא ש"זאת אומרת כו", משמע קצת שבא לתרץ טעם הכתוב מדוע נכתב באופן וסדר זה (והיינו "ללמדך"). אמנם זהו רק משמע קצת,

2) וזה שמביא אחר כך (בסעיף ג) שבהכרח שישנה כוונה והסברה להקדימה ואיחור, הנה עיין שם בהערה 26 שזהו "דעת הרמב"ן", ואם כן לכאורה אינו ראוי לענייננו. ובפרט, שלבסוף אין זה הביאור ברש"י (עיין שם). ועוד, שאף לפי מה שכתבנו בפנים יש מקום לומר שסוף סוף יש טעם וכוונה מסויימת בהאופן שנכתבה (ולמה דוקא כאן אינו מתייחס לסדר המאורעות מה שאין כן בשאר מקומות שהוא מפני שהתורה רוצה להדגיש משהו וכדומה), ואף על פי כן עצם הענין של אי-קדימה ואיחור (מצד עצמו) אינו דבר המופרך בפשוטו של מקרא מטעם שאיננו סדר הימים. ודו"ק. (אמנם ראה מה שכתב בכללי רש"י שם, ואכ"מ).

דסוף סוף הפירוש הפשוט הוא שאין כוונת הקושיא מדוע כתבה התורה באופן זה (כלומר מה בא ללמדנו בסדר זה), מפני מה כתבה התורה שלא בסדר הנכון?

בסגנון אחר: יש לפרש שקלא וטריא הגמרא בב' אופנים. א: שהמקשן כבר ידע הכלל שאין מוקדם ומאוחר בתורה. וקושיית הגמרא כאן מאיזה טעם נכתב כאן דוקא שלא בסדר? ועל זה תירץ רב מנשיא בר תחליפא שטעם הכתוב ללמדנו כלל זה. ב: שהמקשן לא ידע הך כללא, ולכן נכתב שלא בסדר הלא הוה ליה להקדים המוקדם ולאחר המאוחר? ועל זה תירץ רב מנשיא בר תחליפא שמקרא זה ילפינן שהתורה אינה מדייקת בסדר המאורעות, ולפעמים מקדימה את המאוחר. ושם בהערה 12 ותחלת הערה 25 כותב כ"ק אדמו"ר שזהו פירוש היותר פשוט.

ואולי הטעם ש"זהו פירוש הפשוט בלשון הגמרא" (על כל פנים לחידודי³), כי כמו שנתבאר לעיל שעל פי ההסבר בחלק כג אין שום הכרח שבתורה צריך להיות על פי סדר המאורעות, לכן אינו מסתבר לפרש בשקלא וטריא הגמרא שזהו חידוש גדול עד כדי שהוצרכה התורה להקדים המאוחר כדי ללמדנו כלל זה, דהא זהו דבר הפשוט שהתורה איננה סדר הימים (אף שבפועל ללמדנו זאת רק מפרשה זו שמודגש בה שינוי הסדר, וקודם לזה לא ידענו מהך כללא כנ"ל). ואדרבה אילו הוצרכה הכתוב ללמדנו כלל זה (היינו שזהו באמת כוונת הכתוב בהקדימה - ללמדנו כלל זה), היה פירוש הדברים שבעצם על פי הסברא חייב להיות קדימה ואיחור בתורה, וחידשה התורה (כאן) שלא בכל מקום יש קדימה ואיחור, ולפעמים נכתב שלא בסדר, ואם כן אין זה עולה בקנה אחד עם ההסבר בחלק כג שהתורה איננה סדר הימים ועל פי הסברא אין זה בסדר מדוייק.

מה שאין כן אם נפרש כאופן הב' שרק נלמדה מכתובים אלו (ולא שזהו כוונת הפסוק), היינו שזהו דבר המובן שבתורה לא צריך לדייק בסדר הקדימה ואיחור (אלא שיש צורך בפסוק שיגלה זאת, וזהו "למדת"). ולכן בחלק כ"ג שזהו פירוש היותר פשוט בהמשך הגמרא.

אמנם כנ"ל (בסוף חלק א') ביארנו שעל פי ההסבר בחלק ז שם (וכל שכן בשאר מקומות הנ"ל), אכן בהכרח להיות קדימה ואיחור בתורה (על כל פנים בפרשה אחת), ואם כן לכאורה אי אפשר לפרש שקלא וטריא הגמרא כאופן הב' שעל פי הסברא אין שום צורך שייכתב בסדר המדוייק, (ועדיין יש מקום לעיון, ואכמ"ל עוד). ודו"ק.



3) כי פשטות לשון רבינו בהערה, שזהו פירוש היותר פשוט בלשון הגמרא, ולא מסברת השקו"ט (לפי הסבר שיחה זו), ויש לעיין.





שער הלכה ומנהג



"המציאות בדורנו היא, שאפילו אלו הלומדים בהתמדה ובסקידה, ובאופן של "יגעת ומצאת", קשה להשפיע עליהם שילמדו שו"ע או"ח! ..

.. יש להרעיש עולמות ולעשות את הכל כדי שינהיגו בישיבות את לימוד חלק או"ח! ואפילו אם לא רוצים שהלימוד בזמן דסדר הישיבה, כי אז רוצים לעסוק בענינים מיוחדים - ג' בבות וחו"מ - ע"פ דברי המשנה "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" - אזי שילמדו זאת לפחות שלא בסדר הישיבה .. נכון אמנם ש"הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות" אבל יש דברים שעליהם יחי' האדם, ועליו לדעת את כל פרטי הדינים

(משיחת ליל י"ג ניסן ה'תשמ"ג)



יסוד הדינים "פורס מפה ומקדש" ו"קידוש במקום סעודה"

הרה"ג הרה"ח ר' חיים שלום דייטש שליט"א¹
 ר"מ בישיבתנו הק', וראש כולל 'צמח צדק'

א.

איתא בפסחים ריש פרק עשירי²: "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת, אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו, ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו . . ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה".

ופירש הרשב"ם: (ד"ה "אף ידי קידוש לא יצאו"): "כדפרשין טעמיה לקמיה, "אין קידוש אלא במקום סעודה", דכתיב³: "וקראת לשבת עונג" – במקום שאתה קורא לשבת, כלומר, קרייה דקידוש, שם תהא עונג. ומדרש הוא".

וכן נפסק להלכה בשלחן ערוך אדמו"ר הזקן (סימן רעג סעיף א): "אין קידוש אלא במקום סעודה . . שנאמר "וקראת לשבת עונג". ודרשו חכמים, במקום עונג; סעודת שבת – שם תהא קריאת הקידוש".

והנה בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה די באכילת מיני מזונות, כמו שכתב אדמו"ר הזקן (שם סעיף ז): "הורו הגאונים שזה שאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה אין צריך שיגמור כל סעודתו אלא אפילו אם אכל כזית או אפילו כזית מחמשת המינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות או ששתה רביעית יין מלמד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה".

ולכאורה צריך עיון בזה, הרי מאותו פסוק שממנו לומדים על החיוב דקידוש במקום סעודה ("וקראת לשבת עונג"), הנה מאותו הפסוק לומדים שיש חיוב לאכול לחם בסעודת שבת, כמו שכתב אדמו"ר הזקן (סימן קפח סעיף י): "מה שאין כן בשבתות . . חייב לאכול פת שמברכין עליו ברכת המזון, שבשבת נאמר וקראת לשבת עונג . . ואין עונג . . בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה), שהלחם הוא עיקר הסעודה, שכל הסעודה נקרא על שם הלחם".

ואם כן צריך להבין מפני מה בכדי לצאת ידי חובת קידוש במקום סעודה יהי' די באכילת מיני מזונות.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נערך על ידי א' התמימים. ללא אחריות כלל וכלל.

(2) דף ק, ב.

(3) ישעיה פרק נח פסוק יג.

ב.

ויובן זה בהקדים בעיון ביסוד הדין ד"קידוש במקום סעודה": האם זה בבחינת "גזירת הכתוב" (כיון דכתיב "וקראת לשבת עונג" כנ"ל), או שמא יש טעם והסבר בדבר.

והנה, בהמשך הגמרא⁴ שם מצינו מחלוקת בין ר' יוסי ור' יהודה בנוגע לסעודה שהתחילה בערב שבת מבעוד יום ונמשכה עד השקיעה, שנחלקו האם יש לעקור את השולחן ולברך ברכת המזון ולאחר מכן לעשות קידוש (ר' יהודה), או שאפשר להמשיך את הסעודה ובסיומה לעשות קידוש, ולאחר מכן לברך ברכת המזון (ר' יוסי), והגמרא מביאה דעה שלישית: "אמר ר' יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש".

כלומר, שלשיטת ר' יהודה, בכניסת שבת יש לעקור את השולחן, היות ואי אפשר להמשיך בסעודה זו ותחשב כסעודת שבת – כיון שאין ניכר בה שבאה לכבוד השבת, אך ר' יוסי אינו חושש לכך, ולכן יכולה הסעודה להימשך. ושמואל סובר שאכן הלכה כדברי ר' יוסי ואין איסור לאכול קודם קידוש, "אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כך, אלא יקדש תחלה ואחר כך יגמור סעודתו"⁵, והטעם בזה בכדי שיהי' ניכר דמה שכעת אוכל סעודה הנה זה משום כבוד ועונג שבת, היינו דאכן שמואל חושש לשיטת ר' יהודה, אך לשיטתו די בפריסת מפה בכדי שיהי' ניכר שהוא מביא את השולחן (- הלחם; הסעודה -) בשביל כבוד השבת.

והנה המקור לדין שצריך להיות "פורס מפה ומקדש" – הוא מהנהוג בכל שבתות השנה לכסות את הפת, כמו שכתוב בגמרא⁶: "תניא נמי הכי (ושוין) שאין מביאין את השולחן אלא אם כן קידש, ואם הביא פורס מפה ומקדש" וכתב הרשב"ם (ד"ה תניא נמי הכי) "טעם הדברים: "וקרובי תכא מקמי דליקדש לקדושא דשבתא לא מקרבינן, מאי טעמא כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא, והיכי דקריבו לא מסלקינן ליה אלא פורס עליו מפה ומקדש". . ומטעם זה נהגו לפרוס מפה ללחם עד לאחר קידוש בשבתות ויו"ט", ומזה יש ללמוד בנוגע לסעודה שהתחילה מבעוד יום, כמו שכתוב שם: "והיכא דאתחיל סעודתא מדאנהר במעלי שבתא וקדיש עליה יומא, פורס מפה ומקדש".

ולכאורה צריך ביאור, מפני מה יש לפרוס מפה על הפת בסעודות שבת ויו"ט דכל השנה, דהרי מה שפורסים זה בכדי לסלק את השולחן בכדי שיהי' ניכר שבא לכבוד שבת,

(4) שם. ק, א.

(5) רשב"ם שם. ד"ה "ולא כר' יוסי".

(6) שם ע"ב.

וזה שייך לכאורה רק בסעודה שהתחילה מבעוד יום, אך בסעודה שהתחילה משקידש היום מה טעם יש לכל זה?

ג.

והביאור בזה, דהנה כתב אדמו"ר הזקן⁷: "וצריך לפרוס מפה על השולחן לכסות הפת קודם שיקדש ואחר כך יסירנה, כדי שתתראה הפת כאילו הובאה עתה על השולחן לכבוד שבת שהזכיר בקידוש", כלומר, דמה שמגלה הפת אחר הקידוש בשבתות כל השנה, אין זה (רק) מחמת שיהי' ניכר שבאה הסעודה לכבוד שבת, דזה אינו שייך (כל כך) כאשר מתחיל סעודתו משקידש היום, כנ"ל, אלא מפני שבאמירת הקידוש הזכיר כבוד שבת, הנה לכן עד אחר הקידוש לא יגלה הפת בכדי שיהי' ניכר שבאה מפני הזכרה זו, דהנה בנוגע לכל עניין הקידוש כותב אדמו"ר הזקן⁸: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר: "זכור את יום השבת לקדשו", כלומר, זכרהו זכירות שבח וקידוש", היינו, דהקידוש הוא שבח וכבוד שבת, והוא מגלה דהסעודה הבאה לאחריה היא משום כבוד שבת⁹.

היוצא מכל הנ"ל, דיסוד הדין "פורס מפה ומקדש" הוא בכדי שעל ידי הקידוש יהי' ניכר שהוא אוכל לכבוד השבת, והנה כן הוא גם היסוד של הדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה", היינו שאחר שקידש והזכיר כבוד ושבת השבת, הנה עליו לכבד את השבת בפועל בסעודה.

ד.

והנה לכאורה כל הדין של הסעודה זה משום עונג כמו שכתב אדמו"ר הזקן (סימן רמב סעיף א): "שני דברים נתפרשו בשבת על ידי הנביאים והם "כבוד" ו"עונג" . . . לקדשו ולכבודו בכסות נקיה ולענגו בעונג אכילה ושתיה", ומפני מה יש לסמוך העונג לכבוד (קידוש) הרי זה שני מצות נפרדות.

ואכן רב פליג על כל הענין של להסמיך קידוש לסעודה, ולכן סבירא לי' דאין חובת "קידוש במקום סעודה" כיון שהם ב' חיובים נפרדים ומניין לך לסומכם יחדיו, אך שמואל שסובר את הדין ד"אין קידוש אלא במקום סעודה" למד זאת ממה שכתוב "וקראת לשבת עונג", היינו, שבנוסף לחיוב הפרטי של כל אחד יש חיוב נוסף להסמיך את הסעודה ("עונג") לקידוש ("וקראת").

(7) סימן רעא סעיף י.

(8) ריש סימן רעא.

(9) ומה שאין מביאים את הלחם אחר הקידוש, ראה שם סעיף יז.

ואחר כל זה, דכאשר מסמיכים את הקידוש והסעודה יחדיו – הנה יש לעיין מהו העיקר כאן, הקידוש או הסעודה? דלכאורה יש צד לכל אחד, דהא מזה דידי קידוש אינו יוצא כאשר אינו עושה במקום סעודה, משמע, שזה דין בקידוש וזה העיקר. אך מיסוד הדין ד"פורס מפה ומקדש", משמע, שהעיקר כאן זו הסעודה, כלומר, דכל ענין הקידוש הוא לגלות את כוונת הסעודה.

ובפשטות יש לומר דאחד משלים את השני, היינו, שהקידוש הוא הדיבור בכבוד שבת, והסעודה היא שבת ועונג שבת בפועל, היינו שהדיבור מגלה על המעשה והמעשה הוא הכבוד והעונג בפועל (ועל דרך כאשר משבחים מישוהו ומעניקים לו תשורה הנה שניהם חשובים כא').

ה.

אך הנה סוף כל סוף ישנה אכן נפקא מינה בין הדינים ד"אין קידוש אלא במקום סעודה" והדין ד"פורס מפה ומקדש". דהנה בדין ד"קידוש במקום סעודה", כיון שהעיקר כאן זה הקידוש (דזהו דין בקידוש כנ"ל), הרי שזה מעכב גם בדיעבד, ואם לא ה' הקידוש במקום סעודה הרי שלא יצא ידי חובת קידוש, אך בדין ד"פורס מפה ומקדש", שבו העיקר זה הסעודה והקידוש הוא צורך הסעודה, היינו, שמגלה את כוונת הסעודה כנ"ל – הרי שאינו מעכב בדיעבד.

והטעם בזה יש לומר דהנה יסוד החיוב של קידוש הוא "כבוד" ויסוד חיוב הסעודה זה "עונג", ומה שחז"ל תיקנו לצרף הקידוש והסעודה, שהסעודה תהי' גם לכבוד – הנה זהו דין נוסף על עיקר הסעודה, ולכן אם הפריד הסעודה מן הקידוש אין זה מעכב בדיעבד, מה שאין כן בנוגע לקידוש; הסמכתו לסעודה אין זה דין נוסף על עצם הקידוש, דמה שהצריכו להסמיכו לסעודה הוא משום "כבוד", היינו, מצד אותו דין שהוא עצמו נלמד, ולכן מעכב גם בדיעבד.

ועל פי זה יש לתרץ את מה שהקשנו, דלכאורה מפני מה יוצא ידי חובה "קידוש במקום סעודה" באכילת מיני מזונות ואין צורך בעריכת סעודה על פת כדין "עונג"? ועל פי הנ"ל יובן שהעיקר בקידוש במקום סעודה הוא ה"כבוד", ומה שהסמיכו מפסוק ל"עונג" הנה גם זה הוא דין בקידוש, ולכן כיון שהעיקר כאן הוא ה"כבוד" (הקידוש), רק שצריך דבר שעליו יחול ה"כבוד" בפועל, הנה לזה די באכילת מיני מזונות.



גדר חיוב אכילת כזית בסוכה בליל א' דחג הסוכות והמסתעף

הנ"ל¹

א.

הדמיון בין אכילת מצה לבין אכילה בסוכה

אדמו"ר הזקן כותב בהלכות סוכה (סימן תרלט סעיף יז), וז"ל: "אין קצבה לסעודות של סוכה, אלא אם ירצה יאכל בסוכה, ואם ירצה לא יאכל. . במה דברים אמורים בחולו של מועד, אבל ביום טוב ובשבת שהוא בתוך דחג שחייב לאכול פת יותר מכביצה. . צריך לאכול בתוך הסוכה.

ואם ירדו גשמים הרי זה נכנס לתוך הבית. . במה דברים אמורים מלילה הראשונה של חג ואילך. אבל בלילה הראשונה של חג, דהיינו ליל ט"ו בתשרי – צריך לאכול בתוך הסוכה אפילו בשעת הגשם. ואף על פי שהוא מצטער מחמת הגשם, וכל המצטער פטור מן הסוכה, מכל מקום בלילה הראשונה – חייב לאכול בסוכה לפי שאנו למדין בגזרה שוה מחג המצות: נאמר כאן בחג הסוכות "בחמשה עשר יום לחודש", ונאמר להלן בחג המצות "בחמשה עשר יום לחודש", מה ט"ו יום האמור להלן לילה הראשונה חובה לאכול כזית מצה. . אף ט"ו האמור כאן חובה לאכול בסוכה.

ובאכילת כזית בתוך הסוכה יצא ידי חובה, כמו שיוצא באכילת כזית מצה."

והנה כמה וכמה הלכות שישנם באכילת מצה נלמדים בגזירה שוה לאכילת הכזית בליל א' דחג הסוכות, וכמו שכתב אדמו"ר הזקן (שם סעיף כ): "וכיון שאכילת לילה ראשונה נלמד בגזרה שוה מאכילת מצה – צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בערב יום טוב מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתאבון, ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים, ויזהר לאכל קודם חצות לילה, הכל כמו באכילת מצה כמו שנתבאר בהלכות פסח".

ב.

החילוק בין מצוה אחת לשתי מצוות הנוגע להפסק בדיבור

והנה ישנו דין נוסף באכילת מצה, דלכתחילה אין להפסיק בין ברכת "אכילת מצה" עד סיום אכילת הכורך (סימן תעה סעיף יח), ולכאורה יש מקום לומר שכן הוא גם הדין באכילת הכזית הראשון בליל א' חג הסוכות, שאין להפסיק בין ברכת "לישב בסוכה" שמברכים בקידוש לאכילת הכזית.

(1) מתוך שיעור שנמסר בישיבה, נערך על ידי א' התמימים. ללא אחריות כלל וכלל.

ויש לעיין בענין זה, ובהקדים מה שכתב אדמו"ר הזקן בהלכות ראש השנה (סימן תקצב סעיף ז) בנוגע להפסק בשיחה בטילה בין התקיעות דמיושב להתקיעות דמעומד, דלכתחילה אין להפסיק ביניהם, דאף שהתקיעות דמיושב הן מן התורה והתקיעות דמעומד הם מדברי סופרים, הרי שנראים כשתי מצוות, אך כיון שבעצם הם מצוה אחת, הנה בדיעבד "אם עבר ושח אפילו דברים בטלים – אין צריך לחזור ולברך, דאין שייך הפסק באמצע מצוה אחת".

ועל פי זה נמצאנו למדים כלל בדיני הפסק, דכאשר ב' מצוות נפטרים בברכה א' הנה אם הפסיק ביניהם בשיחה בטילה הרי שחוזר ומברך, אך אם במהלך קיום מצוה א' הפסיק הרי שאינו חוזר ומברך (וכמו שהביא אדמו"ר הזקן בהלכות ראש השנה שם הדוגמא מהיושב בסוכה והלבוש תפילין דמותר לשוח).

ויש לומר ההסברה בזה (דלכאורה מסתבר להיפך, שכאשר ישנם ב' מצוות הרי שאין בעי' להפסיק בין קיום מצווה הא' לב', מה שאין כן במהלך קיום מצוה א' הרי שאין להפסיק) כמבואר בכמה וכמה מקומות, דבב' מצוות שהברכה הולכת מההתחלה על הסמוך לו, הרי שאם שח ביניהם הפסיק בין המצוה הראשונה לשני' וממילא פקעה לה הברכה, מה שאין כן במצוה אחת הרי אף אם שח באמצע הרי שלא הפסיק כיון שזו מצוה אחת והברכה שבירך תחילה הולכת גם על² הסוף³.

ג.

הפסק דיבור לענין אכילת כזית בסוכה בליל ראשון

ועל פי הכלל הנ"ל (החילוק בין הפסק במצוה אחת לב' מצוות), יש לברר בנדון דידן בנוגע למצות ישיבה בסוכה ואכילת כזית הראשונה בלילה הראשון של חג, האם הם נחשבים כמצוה א' או שהם ב' מצוות, כלומר, האם זה שאין להפסיק ביניהם בדיבור זהו רק לכתחילה או שזה מעכב גם בדיעבד.

(2) לכאורה על פי הנ"ל יש לומר דאפשר להפסיק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, אך הנה כתב אדמו"ר הזקן (סימן תלב סעיף ז) בנוגע לבדיקת חמץ דלכתחילה "אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה", אף על פי שזה מצוה אחת, היות ו"מוכרח הוא לגמור את הבדיקה שלאחר השיחה", הרי שכל משך הבדיקה אין לו להפסיק בדיבור, ויסוד הדברים הוא בט"ז (שם סעיף קטן ג).

ועל דרך זה יש לומר בנוגע לתקיעות דלכתחילה אין להפסיק בין התקיעות דמעומד למיושב בדיבור (ומפני ב' סיבות: א. היות וכנ"ל זה כב' מצוות ב. ועוד דהוא מוכרח לגמור תקוע גם התקיעות דמיושב), אך בדיעבד אינו חוזר ומברך כנ"ל.

(3) וראה גם דברי הרמב"ן על ההגדה, דמה שמברכים בד' כוסות על כל כוס וכוס, הוא מפני שכל כוס חשובה כמצוה בפני עצמה, ואם כן כאשר הפסיק בין כוס א' לחברתה בדיבור, הרי שנתחייב לברך על הכוס שלאחרי' דלא נפטרה בברכת הכוס הקודמת.

דהנה יש לומר שגשנתנה אכילת הכזית בלילה הראשון ממצות ישיבת סוכה, דהנה הובא לעיל מהלכות סוכה, דבלילה הראשון אף על פי שירדו גשמים, ואזי ישנו הדין ד"מצטער פטור מן הסוכה", אף על פי כן חייב לאוכלו בסוכה כמו שכתוב שם.

והנה, יסוד הדין דהמצטער פטור מן הסוכה הוא כמו שכתב אדמו"ר הזקן (סימן תרמ סעיף ה), וז"ל: "לא חייבה תורה לישב בסוכה אלא כדרך שאדם דר בביתו כל השנה, לפיכך מי שהוא מצטער בישיבת הסוכה וכשיצא ממנה ינצל מן הצער - פטור מן הסוכה, שאף בכל השנה אין אדם דר במקום שהוא מצטער.

כלומר, הגדר של מצות סוכה הוא "תשבו כעין תדורו", וכאשר מצטער; אין זה גדר "תדורו" דהרי "אין אדם דר במקום שהוא מצטער".

אך בנוגע לאכילת כזית בליל א' ממשיך אדמו"ר הזקן באותה הלכה:

"במה דברים אמורים, בשאר סעודות החג. אבל בלילה הראשונה אף המצטער חייב לאכול כזית בסוכה".

אם כן רואים במפורש שאכילת כזית בלילה ראשונה אינה מ(דין ו)גדר "תשבו כעין תדורו" אלא (דין ו)גדר בפני עצמו שגלמד בגזירה שוה מאכילת מצה כמו שכתוב לעיל, ולכן אפילו מצטער אינו נפטור מאכילתו בסוכה.

ואם כן, כיון שזה ב' גדרים ודינים שונים - הנה זה ב' מצוות, ולכן יש להיזהר שלא להפסיק בדיבור בין הברכה ד"לישב בסוכה" לאכילת הכזית⁴, ואולי יש לומר שזה מעכב גם בדיעבד כנ"ל.

4) המהרש"ל (סוכה כז, א ד"ה "רש"י בד"ה חזר בו כו") מחלק באופן ברור בין מצות ישיבה בסוכה למצות אכילת כזית בלילה ראשונה וז"ל: "ואף על פי שאותה סעודה בעל כרחו צריכה סוכה; מכל מקום חיובא די"ד לאו בסוכה תליא אלא ילפינן מלילי פסח דצריך אכילה ומאחר דצריך אכילה אי אפשר לקיימה בלא סוכה, ומכל מקום עיקר מצותה תלוי באכילה". ולכאורה לדבריו אין טעם שלא להפסיק בדיבור בין ברכת "לישב בסוכה" לאכילת הכזית, כיון שזה חיוב בפני עצמו. אך המהרש"א (שם בד"ה "חזר בו רבי אליעזר אצל חכמים") נחלק עליו, וביאר דמה שלמדנו חיוב אכילת כזית בסוכות מאכילת מצה בליל א', הנה אין הפשט רק חיוב האכילה כשלעצמה, אלא "כמו דמצות אכילה בליל פסח הוא מצה, כך מצות אכילה בליל ראשון דחג הוא בסוכה", כלומר, שאין זה מצות אכילה אלא מצות ישיבה בסוכה, וכן משמע מרוב הראשונים, וכן נפסק להלכה.

ד.

ברכת "לישב בסוכה" כשיורדים גשמים

ועל פי כל הנ"ל יש לבאר מנהג קהל עדת תלמידי הבעש"ט הק', דגם בשעת ירידת גשמים מקפידים לאכול בסוכה⁵, וכן נהגו לברך "לישב בסוכה", וכן נהג כ"ק אדמו"ר נשיא תורנו, וברבים⁶.

דהנה לכאורה יש לעיין, האם בשעת ירידת גשמים, אכילתו אינה נחשבת בגדר אכילה בסוכה, שהרי אין זה "תשבו כעין תדורו", או דיש לומר, שאומנם אין כאן הגדר ד"תשבו כעין תדורו", אך עדיין אכילתו בגדר אכילה בסוכה.

דיש שכתבו⁷ - אף בנוגע לאכילת הכזית בלילה הא' - דבשעת ירידת הגשמים, כיון דבטל ה"תשבו כעין תדורו", הרי ש"אין שם סוכה עליו", ועל כן מובן דלאידך, להסוברים שגם בשעת הגשם יש לאכול את הכזית בסוכה, אומנם אין כאן את הגדר ד"תשבו כעין תדורו", אך זה ודאי שאכילתו נחשבת אכילה בסוכה.

ובמילים אחרות:

האם כאשר יורד גשם הרי שהסוכה אינה חפצא של מצוה, ואם כן אין מקום לומר שבאכילתו בשעת הגשם הוא אוכל בסוכה, או שיש לומר שהפטור בשעת הגשם הוא רק בנוגע לגברא מה שהאדם נפטר מהסוכה, אך הסוכה עדיין חפצא של מצוה, ואם כן אם האדם רוצה להתחייב במצוה אף על פי שהוא פטור ממנה יכול לקיימה ולברך עלי'.

דהנה בנוגע למצות שהזמן גרמא שנשים פטורות מהם כתב הרמ"א⁸ שאם רוצה אישה להתחייב בה הרי שביכולתה לברך על קיומה; דאינו מצוה ועושה, יכול לברך אם בכל זאת עושה.

(5) לכללות השקלא וטריא בזה, ראה מה שכתב בשו"ת מנחת אלעזר חלק ד סעיף לא, ושם נסמן.

(6) הערת א' מחברי המערכת: שמעתי מהגה"ח ר' יואל שי' כהן, דבשבת חול המועד סוכות תשכ"ז, נערכה התוועדות ק' בסוכה הגדולה של 770, ובכל מהלך ההתוועדות ירדו גשמים עזים, וכשקידש כ"ק אדמו"ר על היין, בירך "בורא פרי הגפן" בשקט, ו"לישב בסוכה" בירך בקול רם.

(7) ביאורי הגר"א (שם סעיף ה, ד"ה "וכ"ז דוקא כו"), וסובר כהמחבר ודלא כהרמ"א. וראה מה שכתב על זה בשו"ת עונג יו"ט.

(8) ונחלק בזה על המחבר.

וכן הוא בנוגע לטלית שאולה⁹; דאף על פי שמצד הדין פטור מלברך עלי', אך אם רוצה יכול לברך (לסוברים שנשים יכולות לברך).

ועל דרך זה יש לומר בנדון דידן בנוגע למצות סוכה – שאף על פי שאין הגברא חייב כיון שהוא מצטער, אך היות והסוכה עדיין היא חפצא של מצוה הרי שברצונו יכול להתחייב בברכה.

ובתוספת ביאור: הנה מצד הדין ד"תשבו כעין תדורו" הרי שהסוכה נעשית דירתו, והנה הקשר בין האדם לדירתו אינו קשר עצמי, ולכן אם מצטער בביתו יוצא מחוץ לבית, ורק ששם זה עיקר מקומו.

מה שאין כן כשיש חובה לאכול בסוכה (בליל א') אינו רק אם מסתדר לו להיות בסוכה, אך מצד שני תוכן המצוה הוא מה שאוכל בסוכה כנ"ל, והיינו, משום שקשור בעצמו לסוכה ולא שייך כלל שיצא בשום אופן.

ואם כן נמצא, שבשעת הגשם אינו חייב לישיב בסוכה, דעל פי דין הרי מותר לו לאכול מחוץ לסוכה, אך אם בוחר לקשר עצמו להסוכה, היינו, להחיל על עצמו חיוב, הרי מקיים בזה מצות סוכה ומן הדין יכול לברך.



9) שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן יד סעיף ח, וז"ל: "השואל מחבירו טלית מצויצת . . . אם אין בדעת המשאל שהשואל לובשה לשם ציציית . . . אין השואל צריך לברך עליה ברכה מחוייבת; רק אם רוצה לברך הרשות בידו". וראה גם לעיל סעיף ז.

בירורי הלכה ומנהג

הרב יוסף שמחה גינזבורג שליט"א
רב אזורי עומר

שתי דעות ללא הכרעה

ידוע הכללי¹, שכאשר מובאות בשלחן ערוך שתי דעות, הדעה הראשונה היא ב"סתם" (כלומר, בסתמיות, ללא הקדמה כל שהיא) והדעה השניה בלשון "יש אומרים" – הלכה כסתם.

אמנם במקרה ששתי הדעות מובאות באותו לשון, כגון: "יש אומרים . . . ויש אומרים" – נחלקו הפוסקים בזה, יש סוברים לפסוק כדעה הראשונה, יש סוברים לפסוק כמו הדעה השניה, ויש סוברים שאין הכרע בין שתי הדעות².

והנה במכתב כותב כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש חלק יח עמ' תקס³): "בשאלתנו הוראה . . . בזמן קריאת שנים מקרא ואחד תרגום – וראה שלחן ערוך אדמו"ר הזקן אורח חיים סימן רפה סעיף ו' ו"יש נוהגין כו' ויש נוהגין כו"⁴. והנה בספרי כללי הפוסקים – ג' דעות בכגון דא הכרעה כמי⁵, אבל כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) – במודעתו הידועה על דבר קריאת התורה – אחז כדעת אלו דנקטינן כסברא שני'. אבל בהנוגע לפועל – ראה "היום יום" ד' טבת תש"ג⁶.

ולכאורה צריך ביאור מדוע לא ציין כ"ק אדמו"ר לשו"ת צמח צדק (חושן משפט סימן מג [נ, ג]) שמדבר על דברי הרמ"א בחושן משפט (סימן קט סעיף ג) שהביא "יש אומרים . . . ויש חולקין . . .", וכתב על זה הצמח צדק: "וידוע דהדעה הראשונה היא היותר עיקרית"?

(1) ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "הלכה" (כרך ט מע' שלח). ושם נסמן. וראה גם שו"ת צמח צדק חלק אבן העזר סימן רס.

(2) ראה שדי חמד, כללי הפוסקים סימן יג סעיף קטן יד. אנציקלופדיה תלמודית שם עמ' שלט.

ואין לקשר ענין זה עם שני ה"יש אומרים" שבסדר ברכת הנהנין פרקי הלכה ה, כיון שאותם שתי דעות הן שתי הדעות ששם בהלכה ח-ט, ששם נספק במפורש "איזה שירצה יקדים". וכמו שפסק הרב יקותיאל שי' גרין בביאורו, עמ' 320.

(3) נדפס גם בשלחן מנחם חלק ב עמ' כט.

(4) "יש נוהגין . . . ערב שבת אחר חצות ויש נוהגין . . . אחר התפילה".

(5) כאן מציין כ"ק אדמו"ר לשדי חמד הנ"ל.

(6) שמעבירין אחר חצות, שהוא כהסברא הראשונה.

בנוסח ברכת 'גאולה' בשמונה-עשרה⁷

בסידור רב עמרם גאון, בערוך (ערך עין), ברמב"ם ובאבודרהם, לא גרסו בברכה זו "גאולה שלמה", וכן הוא בנוסח אשכנז. אמנם בסידורי הספרדים (ונוסח ספרד של החסידים) גרסו כן, וכתבו שזה על פי האר"י ז"ל [וכן הוא בסידורי האר"י ז"ל להר"ש מראשקוב, לר' אשר, ו"קול יעקב"]. אמנם כ"ק אדמו"ר הזקן בחר שלא לגרוס כן בסידורו, וכדעת הראשונים שהובאו לעיל.

וכתב הרה"צ וכו' ממונקאטש ב'מאמר נוסח התפילה' שלו: "ואותן האומרים בזה "גאולה שלימה" הוא כנגד דברי רש"י במגילה (דף יז, ב ד"ה אתחלתא), דאמרינן שם בגמרא: "ומה ראו לומר גאולה בשביעית? אמר רבא: מתוך שעתידין ליגאל בשביעית. והאמר "בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא?" מלחמה נמי אתחלתא דגאולה היא".

ופירש רש"י: "ואף על גב דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שיגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד⁸, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ואחת ברכה לעצמה, אפילו הכי, כיוון דשם גאולה היא, קבעה בשביעית".

ומסיים הרה"צ ממונקאטש: "ולפי זה, הרי אינה גאולה שלימה, כשנגאלים רק מצרות הבאות עלינו בגלותנו תמיד, שהרי גאולה שלימה אינה רק ביאת בן דוד . . . רק דנקט בזה משום אתחלתא דגאולה, ושם גאולה חד הוא, ולא "שלימה" עדיין".

ובסידור 'צלותא דאברהם' (ורדיגר, חלק א עמוד רפה, בפירוש 'עמק ברכה') כתב: "ונראה, דמשום הכי הרב בעל התניא ז"ל בסידורו שייסדו על פי נוסח האר"י ז"ל, מכל מקום כאן כתב בנוסח אשכנז "וגאלנו מהרה למען שמך" לפי שאין לנו בני אשכנז לשנות ממה שכתב רש"י ז"ל להדיא . . .". ומכאן נראה שכ"ק אדמו"ר הזקן בסידורו כותב כדעת רש"י הנ"ל שלא מדובר על הגאולה השלימה.

מאידך, בתניא (אגרת התשובה ריש פרק יא) כתב אדמו"ר הזקן: ". . . ואילו לא היינו חוזרים וחוטאים - היינו נגאלין מיד, כמו שאנו מבקשין בא"י גואל ישראל", הרי שברכה זו היא גם על הגאולה השלימה?⁹

7) הערה זו נדפסה בגליון חידושים וביאורים 'תורת אמת' דשיבתנו הק' גליון ע"ז, ובאה כאן מחדש, בהוספה מרובה על העיקר.

8) ואולי מקורו של רש"י הוא מכך שבמשנה ריש פרק ב' דתענית (טו, א) איתא שעל הברכה הראשונה שמוספים בתעניות על השמונה עשרה אומרים "גואל ישראל" והתעניות הן על הצרות, ומשמע דזוהי הכוונה בברכה זו.

9) ובתניא עם מראי מקומות, ליקוט פירושים וכו' (להר"א חסיריק ע"ה) ציין לסידור עם דא"ח (כב, ג) שכתב: "אבל גואל ישראל דצלותא היינו עניין גילוי אלקות ברוחניות תמידית בכל דור ובכל זמן, כי כל

ואכן בשיחת י"ט כסלו ה'תשט"ז סעיף ל"א¹⁰ (בלתי מוגה) מביא את התניא בניגוד לפירוש רש"י הנ"ל: "אבל אדמו"ר הזקן מביא ברכת גואל ישראל . . . בנוגע להגאולה מהגלות" (וראה גם בתורת מנחם כרך מב עמ' 228, ובהערות שם). וה' יאיר עיני¹¹.

בדין השואל גשמים לפני ז' מר-חשון

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך שלו (סימן קיז סעיף א): "אם בארצות אלו טעה היחיד ושאל מטר מז' במרחשון ואילך, אינו מחוייב לחזור".

ומקורו צויין (במהדורה החדשה) למטה משה חלק א סימן קמא. שו"ת הרדב"ז חלק ו סימן ב'נה, עולת תמיד סעיף קטן ג. כנסת הגדולה. באר היטב סעיף קטן ו.

והנה לכאורה ממה שכתב "מז' במרחשוון ואילך", שהיא לשון הרדב"ז והמטה משה, וכן לשון רבותיו של מהריק"ש, וכן נעתק ממטה משה בשיירי כנסת הגדולה, וכן העתיקו העולת תמיד והבאר היטב הנ"ל, משמע שאם שאל ממוצאי שמחת תורה ואילך, חייב לחזור גם בארץ הקודש. ודוחק גדול לומר שכתבו כך רק מפני שבזה (בלבד) היתה השאלה.

וכן משמע לשון הברכי יוסף שהביא את הרדב"ז ואת מהריק"ש שנחלק עליו, באומרו: "שהרי יחידים הצריכים מטר אין שואלים אלא בשומע תפלה, ואם טעו – חוזרים", וכתב: "ונ"ל כדברי הרדב"ז, דשאני יחידים . . . דאין בעולם מי ששואל בציבור בברכת השנים, אבל הכא אם צריכים בעיר, ומה גם דרוב העולם צריכים מטר בחשוון, אין צריך לחזור, כיוון דארץ ישראל בכללותה שואלים בכהאי גוונא . . . וכן ראיתי שכתב הרב שיירי, ע"ש ודוק בדבריו, וכן כתבו בשם מהרח"ש בתשובה".

שעה שמתפללין כנסת ישראל יש בחינת גאולה ברוחניות כללות נשמות ישראל שהוא עניין הארת משיח ממש, אלא שהיא ברוחניות ולא בגשמיות" עיי"ש.

(10) תורת מנחם כרך טו עמ' 285.

(11) הערת המערכת: ויש לתרץ בדרך אפשר בב' אופנים:

א. גם בסידור אין מוכרח שכ"ק אדמו"ר הזקן סבירא ליה כרש"י, אלא שכ"ק אדמו"ר הזקן לא רצה "לשנות ממה שכתב רש"י ז"ל להדיא" (לשון ה'צלותא דאברהם'), וסתם ולא הכריע כאחת הדעות, אף שיתכן שלאמיתו של דבר סבירא ליה שלא כרש"י (ולהעיר מחידושי אגדות מהרש"א מגילה שם ד"ה ומה ראו שמפרש להדיא שלא כרש"י עיין שם).

ב. גם אם תמצא לומר דבסידור סבירא ליה לכ"ק אדמו"ר הזקן כרש"י – יתכן שבתניא סבירא ליה כדעה הב', ד"אלו ואלו דברי אלקים חיים".

הנה ברור מדבריו שרק לאחר ז' חשון אינו חוזר, כיוון שאז כבר שואלים מטר בארץ ישראל. ומשמע שלעניין זה דינו כשואל מטר בזמן הקיץ, כיוון שלא נהג כתקנת חז"ל. ועדיין צריך ביאור.

ואמנם מהרח"ש (שהברכי יוסף הביא מסקנתו מכלי שני, ואולי לא ראה עדיין את דבריו בשלימות) כתב שכיוון שהגשם אינו סימן קללה, שהרי מזכירין אותו כבר משמיני עצרת, אינו חוזר. וכן דעת שו"ת חיים לעולם, על כל פנים בבני ארץ ישראל. וכן פסק בשו"ת יביע אומר, אף שהביא כמה וכמה מהלשונות הנ"ל והרגיש שאינם מתאימים לדעתו.

בכל אופן, נפקא מינה גדולה בזה לאנ"ש ועוד הנוהגים לפסוק כדעת אדמו"ר הזקן, שנראה שדעתו שהשואל "טל ומטר" בארץ הקודש ממוצאי שמחת תורה ועד ז' מרחשוון – חייב לחזור ולהתפלל שוב, כדין השואל "טל ומטר" בימות הקיץ, וכפי שנתבאר לעיל.

בנוסח ברכת "ולמלשינים"

בלוח 'היום יום' כ"ו טבת, איתא: "בברכת 'ולמלשינים' מפסיקים קצת בין [תיבת] 'ותמגר' לתיבת 'ותכניע', מתאים להכוונה, אשר "תעקר ותשבר ותמגר" הם נגד ג' קליפות [הטמאות] שצריכים העברה [מן העולם] לגמרי, "ותכניע" – לנגד קליפת נוגה שצריכה הכנעה ויש בה בירור". וראה גם מה שכתב בשער הכולל פרק ט סימן כג בעניין זה.

בעקבות זאת, הבקשה על: "אויבי עמך" – "מהרה ייכרתו", משמעה שייכרתו לגמרי, וגם הסיום: "שובר אויבים" הוא שבירה גמורה (אחד מהלשונות שנאמרו בג' קליפות הטמאות);

אבל לא הבנתי איך מחד גיסא מבקשים על ה"זדים" – "כרגע יאבדו", היינו שיאבדו לגמרי מן העולם, ומאידך בחתימת הברכה משבחים את הקדוש ברוך הוא: "ומכניע זדים", משמע ש(רק) מכניע אותם ולא מאבדם לגמרי¹².

12 הערת המערכת: בתניא קדישא סוף פרק א' כותב כ"ק אדמו"ר הזקן, וזלה"ק: ". . . מקליפת נוגה שיש בה גם כן טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע".

ובפרק ז כתב: ". . . קליפת נוגה . . . ולפעמים שהיא נכללת ועולה בבחינת ומדרגת הקדושה דהיינו כשהטוב המעורב בה נתברר מהרע וגובר ועולה ונכלל בקדושה".

ומפשטות דברי אדמו"ר הזקן משמע (וכן כתב ב'חסידות מבוארת' על התניא חלק א עמ' רסח והערה 19 שם) שהחלק הרע שבנוגה אינו עולה לקדושה אלא צריך ביטול ואיבוד.

ועל פי זה אפשר לתרץ בדרך אפשר, שמה שכתב על הזדים "כרגע יאבדו" קאי על הרע שבנוגה ומה שכתב "ומכניע זדים" קאי על הטוב שבנוגה. וא"ש. (והוא דלא כמו שכתב בשער הכולל המצויין בפנים שצריך להכניע את הרע שבנוגה אל הטוב שבנוגה).

יציאה באמצע שיעור תורה

בתניא, אגרת הקודש סוף סימן כג (קלז, א) כותב אדמו"ר הזקן: "ובשבת קודש בעלות המנחה יעסקו בהלכות שבת. . . וכל יחיד אל יפרוש עצמו מן הציבור, אפילו ללמוד עניין אחר, כי אם בדבר שהציבור עסוקין בו, ואין צריך לומר שלא יצא החוצה אם לא יהיו עשרה מבלעדו, ועליו אני קורא הפסוק (ישעי' א, כח) "ועוזבי ה' - יכלו" כו', כמו שאמרו רז"ל (ברכות ח, סע"א). ירושלמי מגילה פרק ד הלכה ד. שלחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן נה סעיף ג) על כל דבר שבקדושה, כי אין קדושה כקדושת התורה, דאורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד... "עכלה"ק, עיין שם.

ויש להעיר שדברי אדמו"ר הזקן כאן מהווים חידוש גדול, שכן המדובר בעניין זה בחז"ל ובפוסקים הוא לענין קריאת התורה, קדיש וקדושה שצריכין מניין (ולכן אם נשאר עשרה מותר לצאת), ואילו אדמו"ר הזקן מחדש שדבר זה חל גם על שיעורי תורה.

משחק בכדור רגל בשבת קודש

בשלחן ערוך אורח חיים סימן שח סעיף מה אסר המחבר משחק בכדור מדין מוקצה. הרמ"א התיר, ואדמו"ר הזקן (סעיף פג) כתב: "ויש מתירין, ונהגו מקדם להקל ולא מיחו בידם, הואיל ויש להם על מה שיסמוכו".

והנה בשמירת שבת כהלכתה¹³ כתב מסקנת גדולי הפוסקים בדורנו שאין כלל דין מוקצה בכדור המיוצר למשחק בימינו. ואם כן גם לדעת מרן המחבר בשלחן ערוך אין איסור זה.

אמנם המשנה ברורה (סימן שח סעיף קטן קנח) אוסר במשחק על גבי קרקע מחשש שישווה גומות. ומסיבה זו אוסר בשמירת שבת כהלכתה¹⁴ כל משחק כדור על גבי קרקע, כי אפילו בעיר בימינו אין רוב החצרות מרוצפות.

ובספר פסקי תשובות¹⁵ כתב בשם כמה פוסקים, שכיום שהמגרשים לזה מרוצפים היטב אין חשש גם מצד השוויית גומות, ואין איסור מוקצה בזה גם לגדולים, והאיסור לשחק הוא מצד קדושת היום וזלזול בכבוד השבת, כיוון שמשחק זה קשור לחילולי שבת בפרהסיא.

13) מהדורת תש"ע, פרק טז סעיף ו ובהערות שם.

14) שם בסעיף ה.

15) מהדורת תשע"ה, סימן שח סעיף קטן נט.

ולא הזכיר את המגרשים המרוצפים בצמחי דשא, שלכאורה יש שם פסיק רישיה של עקירתם. וראה בשמירת שבת כהלכתה¹⁶ ובשולחן ערוך אדמו"ר הזקן סימן שלו סעיף ה ובביאור הלכה שם סעיף ג, שלכאורה לרוץ שם אסור.

ולכאורה לפי זה (במגרשים המרוצפים כרגיל) אם ילדים משחקים באופן פרטי ובלי קשר לחילולי שבת, צריך עיון אם יש סיבה לאסור.

אמנם מביא בפסקי תשובות שם שעל אף כל הנ"ל הסכימו כל גדולי ישראל בדורות האחרונים שאיסור גמור הוא לשחק בכדור בשבת אפילו במקומות האמורים – מצד שעצם המשחק למבוגרים מהווה זלזול בכבוד השבת.

וכבר האריך בזה הגה"ח הרא"ח נאה ז"ל בספר "קצות השלחן" סימן קי בבדי השלחן סעיף קטן טז שם הביא מדברי המהרש"ל שכתב "מנהג רע הוא" וכן הביא שם מתלמוד ירושלמי למה חרבה העיר "טור שמעון" – מפני שהיו משחקין בכדור בשבת, ולא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא כדי לעסוק בהם בתורה. ועיין שם שהאריך בזה.

הנהגת האבל בהושענות למנהגנו

מנהגנו¹⁷ שאין האבל תוך י"ב חודש מקיף את הבימה בהושענות. להלן נעמוד על מקור המנהג וטעמו.

(16) פרק כו סעיף יט ובהערות.

(17) ספר המנהגים בראש עמ' 78, מ"שיחת חוהמ"ס תשד"ה" (וכן הוא ב"היום יום" חלק שני – תורת מנחם – רשימת היומן" עמ' תעה). נדפס בספר השיחות ה'תש"ד עמ' 30 (סעיף יד. בתרגום ללשון הקודש עמ' כח).

[הערת המערכת: וראה 'תורת מנחם – התוועדויות' חלק נח עמ' 197 (ו'תורת מנחם – מנחם ציון' חלק ב עמ' 1-370) שהדברים נאמרו ביחס לאבילות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו על אביו הגאון החסיד המקובל רבי לוי יצחק נ"ע. ועל פי זה לכאורה היה מתאים להכניס ענין זה בספר "תורת מנחם – מנחם ציון"].

צריך עיון טעם כתיבת השנה בצורה זאת, כאשר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע משנה זו (כרך ח) לא מצאנו שום שינוי, והשנה נכתבת "תש"ד" כרגיל.

הערת המערכת: ראה גם רשימת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בכתב יד קודשו על דף השער של "היום יום" (נדפס ב"היום יום" מהדורת ה'תשנ"ה ואילך).

מקור המנהג: בספר כל בו¹⁸ מביא "שמנהג נרבונא, שאם בא לו אבל בחג הסוכות אינו מקיף בהושענא, לא הוא ולא היושבים עמו". וכתב על זה הבית יוסף¹⁹: "ודברי תימה הם, למה יפסידו ההקפה, וכן נהגו להקיף אפילו האבל עצמו"²⁰. אבל המנהג נתקבל להלכה ברמ"א שם²¹, וגם בב"ח שם ברור שכן נהגו בימיו.

ולעניין טעמי המנהג: הלבוש²² כתב ש"הטעם משום שמחה", ולא פירש. באחרונים תמחו על זה, שהרי גם האבל מחוייב בשמחת יום טוב, ולכן הביא בנטעי גבריאל²³ טעם משו"ת דברי מלכיאל²⁴, כיוון שגם במזבח לא היה האבל מקיף, כדאיתא בפרק ג דמידות²⁵, לכן גם בהקפות, שהם זכר למקדש יש לנהוג כן.

הט"ז²⁶ נתן טעם, ש[האנשים] המקיפין הם כש"ץ של שאר הקהל, וזאת בדומה למה שנהגו שאבל אינו יכול להיות ש"ץ כיוון שמדת הדין מתוחה כנגדו²⁷.

ועל דרך זה כתב בערוך השלחן²⁸: "מפני שאנו מבקשים רחמים, ועליו דינים שורה".

(18) הלכות אבל סימן קיד, בסוף ד"ה 'אין משהין'. בבית יוסף שנדפס בטור השלם צויין לדרך פו. אבל שם איתא רק לעניין יום שביעי של אבל, ולא לעניין כל י"ב חודש.

(19) אורח חיים סוף סימן תרס.

(20) וכן כתבו רבים, ראה בנטעי גבריאל דלהלן הערות 7, 11.

(21) בדרכי משה הארוך סעיף ב, בדרכי משה שבגלילון הטור סעיף קטן ד, ובשלחן ערוך בהג"ה סוף סעיף ב (ובספר השיחות תש"ד שם צויין בטעות ל"שלחן ערוך אורח חיים סימן תרס סוף סעיף ד" וצריך להיות סוף סעיף ב).

(22) סוף סעיף ב. וכן בביאור הגר"א סעיף קטן ט.

(23) הלכות אבליות חלק ב פרק לה הערה ה.

(24) חלק ב סימן נא.

(25) אולי כוונתו לפרק ב משנה ב: "מה לך מקיף על השמאל", עיי"ש.

(26) סוף סעיף קטן ב.

(27) ומה שהוסיף על זה בספר טעמי המנהגים סוף עמוד שנב, והובא גם בנטעי גבריאל הנ"ל הערה ח ("דווקא בתור ש"ץ אינו מקיף, אבל בתוך שאר הציבור יכול להקיף"), צע"ג, שהוא היפך המפורש בדברי הט"ז.

(28) סוף סימן זה.

בחתם סופר²⁹ נתן טעם לזה: "מאחר שמקיימין בנטילת לולב ובנענועין להלל שמקיפין הבימה שהוא בבחינת אור המקיף, וכיוון שאין לאבל אור מקיף לא יכול לפעול פעולה זו בהקפות", עכ"ל כפי שנעתק שם.

נתינת שם על שם אדם חי

מנהג הספרדים [והמוהל הרה"ג הרה"ח ר"א שי' לנדא מסר, שכך נוהגים גם יוצאי גרמני] לקרוא התינוק ע"ש אביו וכדומה בעודנו חי (וראה בס' שלחן מנחם ח"ה עמ' קס), ובעדות אשכנז נזהרין מזה.

מאידיך הביא בס' אוצר הברית (מהדורת תשנ"ג עמ' שלט-שמ) מס' נוהג כצאן יוסף שטעם המנהג הוא כדי שלא יאמרו שמצפים לפטירתו ח"ו, ולכן אם אביו אינו מקפיד, אפשר לקרוא על שמו.

וידוע הסיפור (איני מוצא מקומו כעת) אודות מי שרצה לקרוא את בנו ע"ש הרבי, שא"ל הרבי שיקראנו ע"ש אדמו"ר הצמח צדק.

ונשאלתי למעשה אודות אבי הבן, שחותנו נקרא דוד והציע החותן לקרוא את הבן על שמו, וגם אבי-אביו (של אבי-הבן) נקרא כן וכבר נפטר, האם רשאי לקוראו דוד, ולומר שהוא ע"ש הסבא שנפטר. וראה בשלחן מנחם שם (עמ' קסא) שאם קרא ע"ש החי אין בזה חשש שינוי מנהג ישראל.

ובפרט אם מוסיף עוד שם, שאז אין בזה חשש כלל וכלל (שלחן מנחם שם עמ' קסב. ורק כדי להרגיע מציע הרבי פעמיים שם שידגישו את השם השני).

מנהגי חב"ד בנישואין שניים³⁰

א. עושים קנין (רק בשידוכין ולא לפני החתונה), ואין כותבים 'תנאים', ואין שוברים צלחת.

ב. אין מכסין את פני הכלה (שכבר היתה נשואה) לפני החופה או במהלך החופה.

ג. אין שושבינים.

ד. החופה נעשית בפנים האולם, ולא תחת כיפת השמים.

ה. הכלה אינה מסובבת סביב החתן כלל.

ו. אין זורקים חטים וכדומה, אבל מנגנים כרגיל בשעת החופה.

ז. מקריאים בחופה את נוסח הכתובה כרגיל.

ח. עושים 'יחוד' כרגיל.

(29) מהדורה רביעאה עמ' סב, נעתק בנטעי גבריאל שם.

(30) כפי שמסר והגיה הרה"ג הרה"ח הרב אליהו לנדא שליט"א.

ט. בנישואין שניים משני הצדדים, שאין שבע ברכות אלא בסעודה הראשונה ביום החופה, אם החופה התקיימה ביום, והתחילו בסעודה (וכבר אכלו כזית) לפני השקיעה, ונמשכה (אפילו הרבה) אחרי צאת הכוכבים, אומרים 'שבע ברכות' אחרי ברכת המזון.

לכאורה דינו כאמירת 'רצה' בברכת המזון במוצאי שבת קודש כשאכלו בשבת, אבל אחר כך ראיתי שפרט זה אינו נכון, כי ב'רצה' נתחייב כזית ראשון ולא פקע חיובו, מה שאין כן ז' ברכות שלא נתחייב עד ברכת המזון (עיינין שו"ת האלף לך שלמה אבן העזר סימן קז).

אבל מכל מקום עצם ההוראה נכונה. כך נפסק בפירוש בקיצור שולחן ערוך סימן קמט סעיף ד: "אלמן שנשא אלמנה, אם אכלו סעודה הראשונה ביום הנישואין אף על פי שנמשכה הסעודה גם בלילה מברכין". ועיינין בבית יוסף אבן העזר סימן ס"ב ובבדק הבית.

בפסקי תוספות (כתובות סימן ל) כתב: יותר מזה באלמן שנשא אלמנה, שאם התחילו הסעודה ביום ונמשכה עד הלילה, מברכים ז' ברכות גם ביום שלאחריו (הפשט נראה, דסברי שיום אחד היינו יום שלם מתחילת החיוב. וכיון שהחיוב חל בברכת המזון בלילה, נמשך החיוב עד סוף היום. אבל כנראה שזו דעת יחיד. הרבה פוסקים שגם בזה מקצת היום ככולו. וכבר ציינו לתשובות הרמ"ע מפאנו סימן מ'. ובעצם היה צריך לומר לפי זה שגם אם התחילו הסעודה ביום ונמשכה לתוך הלילה לא יברכו, כמו בסעודה דיום השביעי (דבחור או בתולה) שנמשכה לתוך הלילה דאין מברכים. אלא מכיון דאם כן יצא שלא יהיו ז' ברכות אפילו פעם אחת, לכן פסקו דמברכים.

המקור לטעם זה במאירי בכתובות (ז, ב) וז"ל: אף על פי שביארנו בברכת חתנים לאלמון ואלמנה שאינה אלא יום אחד, מכל מקום יראה שאם לא הזמין בסעודה עד הלילה, לענין זה נדון כיומו ומברך שבע ברכות, שלא יאמרו סעודת חתן יוצאה בלא שבע ברכות ואף על פי שלא אמרו אלא יומא קמא, ענינו יומא קמא וכל הנכנס בתחומו. רצה לומר כל דאתי מחמתיה. וסעודה ראשונה אף על פי שהיא בלילה מצרכי היום היא. ולא עוד אלא שיש מפרשים "יומא קמא" - סעודה ראשונה.

בנחלת שבעה (שטרות סימן יב טז) כתב כהבית יוסף בביאור הלכה שם, וכהמאירי וז"ל: אלמן שנשא אלמנה ולא אכלו עד הלילה, מברכין שבע ברכות. דאפילו לא אכלו סעודה ראשונה עד הלילה מברכים. (בפשטות זה כמו שכתב הרא"ש כמובא בח"מ) אבל אין נוהגין כן.



בענין היישן ועין אלקטרונית בשבת

הרב יצחק ניאזוב שליט"א
 רב קהילת יוצאי בוכרה
 ושליח כ"ק אדמו"ר וינה, אוסטריה.

א.

בגמרא¹ מסכת שבת פרק האורג איתא: "ישב הראשון על הפתח ומלאהו ובא השני וישב בצידו אף שעמד הראשון והלך לו, הראשון חייב והשני פטור".

ונתבאר בגמרא שזה דומה לנועל את ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו דלדעת הר"ן זהו רק שאחר כך נודע לו שצבי בתוכו אך אם יודע מראש שיש בתוכו אסור לנעלו.

אך הרשב"א כתב (סוף פרק האורג) וז"ל: "ובירושלמי נראה שהתירו לנעול לכתחילה את ביתו לשמור ביתו וצבי שבתוכו דכיון שהוא צורך ביתו אף על פי שעל ידי כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכוון לשמור את הצבי בלבד. דהכי גרסינן בפירקין . . . היה צבי רץ בתוכו ונתכוון לנעול בעדו, ונעל בעדו (- לצורך עצמו) ובעד הצבי מותר . . . ולפי זה הא דאמרינן נתכוון לנעול בעדו, לא בעדו בלבד קאמר אלא אם נתכוון לנעול אף בעדו קאמר. ולומר שאילו היה צריך לנעול בעדו מותר אף על פי שמתכוון שיהא הצבי ניצוד בתוכו גם כן. עכ"ל.

והר"ן תקף את דברי הרשב"א אלו וכתב "ודבריו תמוהים בעיני הרבה וכו'" עיין שם באריכות.

ובשלטי הגיבורים שעל הרי"ף (סוף פרק האורג) ביאר את שיטת הרשב"א, וז"ל: והשתא לדברי הרשב"א נמצאנו למדים דאף על גב דקיימא לן דפסיק רישא אסור היינו דוקא שבאותו מעשה דעביד הפסיק רישא אינו מתכוון ואינו עושה דבר דבר היתר עימו, אבל אם באותו הפסיק רישא שעושה עושה גם כן דבר היתר ומכוון גם לו שרי. עכ"ל.

יוצא לפי הרשב"א באדם הרוצה ליכנס לבניין בשבת, ובפתח הבניין יש עין אלקטרונית הגורמת להדלקת החשמל כאשר משהו מתקרב, אף על פי כן הדבר מותר כיון שהפעולה של הכניסה עצמה מותרת היא, אלא שמיד עם הכניסה נפעלת גם פעולה האסורה בשבת הרי שזה דומה לנועל את הבית וצבי בתוכו שאם לא מתכוון רק ללכידת הצבי הרי שזה מותר.

(1) הערת המערכת: בנושא הלכתי זה הנידון בדברי הרב ניאזוב שליט"א נחלקו גדולי פוסקי דורנו (ראה 'פסקי תשובות' סימן רעז אותיות ז-ח), יש האוסרים (ספר 'מאור השבת' חלק ד, סימן יד, הערות צט, קד - בשם הגרש"ז אויערבאך), ויש המתירים (שו"ת 'שבט הלוי' חלק ט סימן טט), ובדברים הנ"ל, עסקו גם בחלק מהראיות בדברים דלהלן וגם בהם נחלקו, על כן בנוגע למעשה כל אחד ישאל את רבו וינהג כדבריו.

ב.

והנה בשו"ת 'והרים הכהן' (למו"ר הרה"ג וכו' אב"ד פאריס הרב ירמיה הכהן שליט"א) הביא שאלה שהפנה אליו הרה"ג הרב יחיאל בראנד שליט"א ושם רצה לומר שאפילו לרשב"א בעניין החיישן בחדר המדרגות יהיה אסור כי זה דומה לחדר המיוחד לצידה שגם להרשב"א אסור.

ורצה לומר שכאשר האדם מתקרב לחדר המדרגות בשבת ונדלק האור על ידי החיישן, דכיוון דהדלקת המנורה בחדר המדרגות הנורה קיימת בשביל להדליק כל פעם הרי זה איסור גם כאשר אינו מתכוון להדליק. ודומה זה ל"בית המיוחד לצידת חיות" וינעול בו את הדלת שיתחייב על צידה גם לפי שיטת הרשב"א.

ג.

ולא זכיתי בעניוטי להבין את ההשוואה. דהרי ה'שלטי הגיבורים' הסביר את שיטת הרשב"א באופן שהם נכוחים למבין, ועל פי דבריו יוצא שנעילת הדלת בביתו של אדם (שלא במיוחד לצידת חיות) כיון שהיא פעולה המותרת בשבת, אף שבפעולה זו ממש מתכוון גם לצוד את הצבי – אין בכך כלום. כמו כן גם בחדר המדרגות הוא ההילוך של רגלי האדם, שזו פעולה המותרת לו כשרוצה ללכת לביתו – אף שתוך כדי הילוך מתכוון הוא גם כן שידלק האור, שלצורך השוואה, זה כמו פעולת הצידה שעם נעילת הדלת. כמוה כאן פעולת הילוך הרגליים שעל ידי זה מדליק האור.

אך מה שטוען ה'שלטי הגיבורים' שלפי הרשב"א יתחייב אם מתכוון לנעול את הדלת אך ורק כדי לצוד את הצבי, (וזה אף בבית שאינו מיוחד לצידת חיות דוקא אלא אף בביתו) כמוהו הפעולה שבנידון דידן שהיא פעולת ההליכה כשלא רוצה ללכת הביתה אלא מתקרב לכיוון החיישן רק כדי שידלק האור בכדי לראות מה השעה בחושך. אז ודאי גם הרשב"א יודה שאסור להתקרב בצורה כזו לחיישן. כמו שאסור לו לנעול את הדלת בבית שנמצא בו הצבי שמתכוון רק כדי לצוד הצבי. אך אין זה מקרה דידן בחדר המדרגות.

ואם כן אין זה נכון שלרשב"א יהיה לו אסור להתקרב לחיישן כאשר רוצה ללכת לביתו אלא ההיפך הוא הנכון שעל פי שיטת הרשב"א פעולה זו מותרת אלא שלהלכה רוב הפוסקים לא פסקו כהרשב"א ואף על פי כן יהיה לנו נפקא מינה על פי שיטתו וכדלקמן.

הנה אמנם השו"ת 'והרים הכהן' דחה את טענתו זאת אך אחר כמה טיעונים שהביא להקל כתב על פי כל הנ"ל יש לנו היתר מרווח והנה אף כי יש מקום לדון בדבריו אך אין זה היתר מרווח דהנה הטיעון שהביא דלתרומת הדשן בפסיק רישא באיסור דרבנן מותר זה היה אפשר לומר בחיישן הגורם להדלקת "פלורוסנט" בחדר המדרגות, אך ברוב חדרי המדרגות נדלק גוף מתכת והיינו "מבעיר" – איסור תורה (בלי להכנס כרגע למחלוקת הידועה האם איסור הדלקת אור בשבת היא משום מלאכת "בונה" או משום מלאכת "מבעיר" בכל אופן הוא איסור תורה) ואם כן בגוף "מתכת" הבווער גם לתרומת הדשן זהו איסור תורה, והטיעון שמביא מ"הערוך" שטוען פסיק רישא בדלא ניחא ליה – מותר.

ולחולקים עליו (ושכן היא ההלכה) הוא איסור. אך לכולי עלמא הוא איסור מדרבנן אכן כך הוא אך על כל פנים מדרבנן הוא אסור וכך גם הטיעון שהוא כלאחר יד בגוף "מתכת" שבוער שהוא איסור תורה גם אם ההדלקה היא כלאחר יד אין זה מתיר לעשות זאת לכתחילה בדיוק כמו שאדם ייקח עט ויכתוב בפה שאסור כיון שמלאכת הכתיבה היא איסור תורה, ובפה אין זו הצורה של עשיית מלאכה זו, אך על כל פנים מדרבנן זה אסור ואם כן אי אפשר לומר שיש לנו היתר מורווח ליכנס לכזה בנין בשבת וכמו שכתב הרה"ג הנ"ל.

ומה שהביא ראיה לדבריו ממה שכתב בעל "שבט הלוי" (הרה"ג הרב וואזנר זצוק"ל, חלק ט סימן סט) שההולך ברחוב ונדלקת נורה אין פעולה זו מתייחסת אליו כלל, ע"כ.

הרואה יראה ששם ב"שבט הלוי" מדבר אודות אחד שהולך ברחוב שאין לו שום צורך והנאה ממה שנדלק האור מה שאין כן בנדון דידן שנכנס לבניין וצריך לחפש את המפתח בחושך או בחדר המדרגות שצריך לעלות במדרגות ולא ליפול הרי ודאי שכאשר האור נדלק "ניחא ליה".

ד.

והנה לעניות דעתי ישנם שני מצבים שבהם יהיה אפשר להתיר להתקרב לכניסה אף שיש חיישן אלקטרוני הנדלק, מנסיוני לגבי עמדת החיישן.

א. יש שהחיישן עומד במצב כזה שהמתקרב לדלת הכניסה הראשית או לחדר המדרגות, על פי רוב החיישן קולט אותו אך לפעמים שזה הנכנס יצמד לקיר שממולו באופן שינסה לעקוף את קליטת העין האלקטרונית ויצליח (ניסיון שיש לנסותו באמצע השבוע בלבד) הרי שאז יהיה מותר לו לילך כדרכו אף אם לא יהיה זהיר כנ"ל וכדלקמן.

ב. אם ואכן אין אפשרות לעקוף את העין האלקטרונית הרי שאז יוכל לבקש מגוי אפילו מלכתחילה שיתקרב לדלת ויעזור לו לפתוח אותה, ואין צריך לרמוז לו אלא יכול לומר אפילו בפירוש ולא חייב לחכות עד שיצא או יכנס אינו יהודי לבנין וכדלקמן.

ג. שוחחתי עם הרה"ג הרה"ח הרב לוי יצחק הלפרין זצוק"ל (ראש המכון הטכנולוגי להלכה) בתוך השעון המפעיל את החיישן לנתק אותו למספר דקות במשך היום ואז לא הוי פסיק רישא.

ה.

ונתחיל לבאר האופן הא':

הנה בגמרא זבחים (צא, ב): "אמר שמואל המתנדב יין מביא ומזלפו על גבי האישים, מאי טעמא אמר קרא: "ויין תקריב לנסך חצי ההין אישה לה"'. ומקשה הגמרא: והרי כשמזלף מכבה את האש ועובר על איסור "אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה"? ומתרצת: למרות שמכבה את האש, בכל זאת נשאר איזה ניצוץ שלא נכבה. וממשיכה

הגמרא: והרי המוריד גחלת מעל המזבח והמכבה אותה חייב? והיינו שכבר על גחלת אחת שמכבה מיד חייב, ואם כן איך אנו מתירים לו לשפוך יין על גבי המזבח.

ומתרצת הגמרא ב' תירוצים: א. חייב כאשר יש את גחלת זו, ובאם יכבה אותה נמצא שאין שום אש על גבי המזבח, ואם כן נמצא עובר על ציווי התורה "אש תמיד . . לא תכבה". ב. כיבוי דמצווה שאני, כלומר, כאן הואיל והתורה מצווה כאן לשפוך יין על גבי האש, ממילא, כאן לא עוברים על איסור התורה "אש תמיד . . לא תכבה".

וממשיכה הגמרא ומקשה על תירוץ הב': הרי ישנו דין שצריך לתרום את הדשן, ואיך יתרום את הדשן, כאשר הגחלים עדיין חמות אלא יכבה את האש ורק לאחר מכן יתרום. ולכאורה, ישנו לאו "אש תמיד . . לא תכבה". ואיך יכבה את האש?

ומקושיא זו של הגמרא נבין שאפילו בכיבוי של מצווה ישנו איסור של "לא תכבה", ולא כמו בתירוץ הב'. ומתרצת הגמרא שיחכה עד שתכבה האש ואז יתרום את הדשן. אך באמת בכיבוי של מצווה לא שייך הלאו ד"לא תכבה".

וממשיכה הגמרא ומקשה, הרי שנינו בברייתא: אם אדם יתנדב יין למקדש משתמשים עם יין זה ל"ספלים" היינו שמנסכים את היין על המזבח במקום שבו היו ה"ספלים" אך לא על גבי האש. ומבררת הגמרא: מניין לך לומר שבאמת ניסוך היין לא על גבי האש ממש? ומתרצת הגמרא שהוא משום שיש לאו ד"לא תכבה" ומכיוון שכך אי אפשר לומר, שהניסוך הוא על גבי האש עצמה.

ואם כן מקשה הגמרא, שוב רואים שבמקום מצווה ישנו הלאו של "לא תכבה"? ומתרצת: "לא קשיא הא רבי יהודה הא רבי שמעון" – רבי יהודה: בהלכות שבת אוסר מלאכה שנעשתה בלא כוונה, ולכן גם כאן על אף שאין כוונתו בקיום המצווה לכבות את האש, מכל מקום, הואיל והאש נכבית הרי זה אסור, והברייתא שטוענת שגם במצווה ישנו הלאו של "לא תכבה" היא אליבא דרבי יהודה.

ואילו דעתו של רבי שמעון היא דדבר שאדם עושה בלא כוונה אינו אסור על פי תורה, ואם כן גם כאן אף שיש לאו ד"לא תכבה", מכל מקום כיוון שאין בכוונתו לכבות את האש אין זה נאסר. ואם כן שמואל שהתיר לזלף יין על גבי האש שעל המזבח שזהו הפשט של הכתוב "אשה לה" סובר כרבי שמעון, והואיל ולא מתכוון לכבות האש, מותר.

ומקשה רש"י: "ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות הוא" שאף לרבי שמעון שהתיר מלאכה הנעשית בשבת ללא כוונה, מכל מקום מלאכה שהיא בגדר "פסיק רישא" אוסר? ועל פי זה גם לרבי שמעון זילוף זה של היין על גבי האש הוא "פסיק רישא" הואיל והאש ודאי תכבה על ידי הזילוף ממילא זה צריך להיות אסור?

ומתריך רש"י, אפשר לומר שמדובר שהמזלף מזלף טיפות דקות מאוד, ואי לכך גם אם יקרה שיכבה תוך כדי זילוף כאשר שופך טיפות גסות בלא כוונה יש לומר דובר שאינו מתכוון הוא, ולא פסיק רישא, ולכן מותר.

ומדברי רש"י נמצאנו למדים גדר חדש בגדר "פסיק רישא" – כלומר, אם יש אפשרות ואפילו בשעת הדחק לעשות את העניין שצריך לעשות בלי "פסיק רישא" של האיסור, שאפשרות זו היא לא על דרך הרגיל בעשיית המלאכה, אלא בדוחק ממש, אך מכל מקום אפשרית היא.

הרי שאם אני הולך בדרך הרגילה שהיא מזמינה את האיסור שבאופן בלתי נמנע – "פסיק רישא" – אף על פי כן המעשה לא נחשב אלי, כיון שאיני רוצה בו. והוא לא מוכרח להיות רק ב"פסיק רישא", אף שבפועל הוא כן בא באופן של "פסיק רישא".

שהרי ראינו גבי הזילוף שאף על פי שאם זילפתי בגסות באופן שכן גרמתי לאיסור שיבוא באופן בלתי נמנע – "פסיק רישא" – ויכבה את האש, אף על פי כן האיסור לא מתייחס אלי, כיון שיכלתי לזלף בנחת, באופן שהאש לא תכבה.

ואם כן כשאיני מתכוון לכבות את האש שעל גבי המזבח, ועל ידי שאזלף בנחת, אזי אין הכרחה שתכבה האש, אף שבפועל זילפתי בגסות, מכל מקום אין זה נקרא "פסיק רישא" ואיני עובר על איסור, על אף שבפועל נכבתה האש.

אם כן, כן הוא הדבר גם בנדון דידן, שאנו יכולים לומר דכיון שאם אלך בנחת יש הרבה פעמים שאפשר לעקוף את העין האלקטרונית, שלא תחוש בי כיון שאיני קרוב אליה. ואם כן מספיק שפעם אחת הצלחתי לעבור בלי שתבחין בי העין האלקטרונית ותידלק (כמובן שניסיון זה נעשה ביום חול, כמבואר בתחילת האות הקודמת), אזי נתחדש לנו שאין כאן "פסיק רישא" כאשר אתקרב ותדלק המנורה, הואיל וישנה אפשרות להתקרב ושהמנורה לא תידלק. אף שהוא על ידי הדחק בלבד. וכלל זה עוזר גם כאשר לא נזהרתי, וכנ"ל מרש"י.

ובדידי הוא עובדא, שהרבה שנים גרתי בבניין ששם החליטו ביום בהיר אחד, להתקין חיישן בכניסה ראשית לבניין והיה אפשר לעקוף את העין האלקטרונית.

ונראה שגם מרן המחבר פסק כן בשלחן ערוך (סימן שטז סעיף ד) וז"ל:

"פורסין מחצלת על גבי כוורת ובלבד שלא יכוון לצוד. וגם הוא בעניין שאינו מוכרח שיהיו ניצודים כי היכי דלהוי "פסיק רישא". עכ"ל.

הרי שאם הוא בעניין שאין "פסיק רישא", דהיינו שיש חלק בכיסוי שהוא קצת פתוח, אף שבפועל כן ניצודו כמה דבורים מצד זה שנקעו בכיסוי והבחינו "בחסימה" וחזרו למקומם בכוורת.

וכעת נעבור לבאר את היסוד להיתר הב', להיתר לומר לגוי שיתקרב על מנת שיידלק האור.

דכיוון שהרשב"א כאן סבירא ליה שכיון שהולך דרך הילוכו ואף שמתכוון להדליק האור על ידי החיישן מותר בדומה לנועל את ביתו ומתכוון אף לנועל את הצבי שבתוכו דמותר לרשב"א.

ואף שהר"ן חלק על הרשב"א, ואכן אין הלכה כרשב"א. על כל פנים אהני ליה לרשב"א שעל ידי גוי מותר לומר כן לכתחילה.

ויסוד זה ראינו אצל החיד"א בספרו "ברכי יוסף" בסופו בשיורי ברכה (בהוצאות החדשות נדפסו השיורי ברכה על ה'ברכי יוסף' עצמו) סימן שית, סעיף קטן א, וז"ל: "יש בו משום בישול אם נצטנן, בבית יוסף מבטואר דהרשב"א והר"ן סברי דכיון דנתבשל כל צרכו מותר להחזיר אפילו נצטנן. ואם כן על ידי עכו"ם שרי. וכמו שכתב בית יוסף בסימן שיד גבי שבירת פותחת תיבה על ידי עכו"ם דאין להחמיר כיון דאיכא מאן דשרי אף על ידי ישראל (מהר"ם שער אריה והרב מהר"י וואלי)."

היינו שבכל מקום שישנה מחלוקת בין הפוסקים אף שלהלכה פסקו כדעת המחמיר, מכל מקום על ידי גוי יהיה מותר לבקש לכתחילה, ואין זה דומה לאיסור רגיל שמוסכם על הכל שאז אפילו שהגוי עושה מעצמו עבור הישראל כגון שמדליק חשמל בשביל הישראל שרואהו קורא בחושך, אף שהישראל לא ביקשו בכל זאת אסור לישראל להנות מאור זה.

ושאני הכא כיוון שישנם פוסקים המתירים לעשות אפילו על ידי הישראל עצמו, אף שלא נפסקה הלכה כמותם, מכל מקום אהני להו שעל ידי גוי יהיה מותר לבקש.

ז.

והנה ראיתי בקובץ החשוב "בית אהרון" (היו"ל ע"י כולל "בית יצחק" בבני ברק), מביא שם הרה"ג הרב גבריאל סרוסי שליט"א ראש הכולל את דברי החיד"א הנ"ל ומקשה עליו, וז"ל: "אבל לעניות דעתי אינו דומה דכל כהאי גוונא היינו איסור דרבנן במהותו לכן מאחר ויש שהקילו על ידי ישראל לא נאסר על ידי גוי. . . אבל כאשר מדובר על איסור תורה כבישול אחר בישול בלח מה נאמר?". ע"כ.

וממשיך להקשות: "ולא דמי לאי הוי איסור מדאורייתא ממש. דאף אם נמצא מי שמקיל, מכל מקום, לא נתיר אמירתו לגוי בשבת". ע"כ.

ובחילת כבוד תורתו נעלם ממנו רמ"א מפורש דבסימן שלז מביא המחבר מחלוקת ידועה האם אפשר לטאטא את הבית דיש אוסרים במרוצף שמא ישווה גומות שזהו איסור תורה ויש מתירים אפילו באינו מרוצף כיון שאינו מתכוון ממש להשוות גומות.

וכתב הרמ"א, וז"ל: "מיהו על ידי עכו"ם מותר". ע"כ. וכתב עליו ב'מאמר מרדכי' בסימן הנ"ל בסעיף קטן ב', וז"ל: "ובעיקרא דדינא נראה שצדקו דברי מור"ם ז"ל דמאחר שיש

מתירין אפילו לישראל גופא יש להתיר על ידי עכו"ם בלי פקפוק. וכמו שפסק מרן המחבר לעיל סימן שיד בשבירת פותחת עיין שם". עכ"ל.

הרי שהראת לדעת שאפילו באיסור דאורייתא אמר הרמ"א בפרוש שבמקום שיש מחלוקת אף שאנו מחמירים. אך אהני ליה שעל ידי גוי יהיה מותר. ועוד למדנו מדברי ה'מאמר מרדכי' שהביא ראיה מפסק המחבר לעיל בסימן שיד בשבירת פותחת שהוא איסור דרבנן לעניין כיבוד הבית, שהוא איסור דאורייתא, ולכאורה לפי דברי הרב הנ"ל שהקשה על החיד"א מה הראיה הלא שם הוא דרבנן? אלא הראת לדעת שהיה ברור לו להרב מאמר מרדכי שאין שום חילוק בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן.

לעיל בדברי החיד"א שם לא מודגש שמדובר גם במקרה של איסור דאורייתא, מה שאין כן כאן, בדברי ה'מאמר מרדכי' באיסור דאורייתא מביא דוגמא מאיסור דרבנן. והנה כמו שברמ"א פסק כן, כן פסק גם ב'לבוש' בסימן הנ"ל.

וכן פסק גם אדמו"ר הזקן בסימן הנ"ל. אלא שאדמו"ר הזקן בשולחנו הוסיף, וזלה"ק: "ומיהו על ידי גוי מותר משום דהוי פסיק רישא". עכלה"ק.

ואם כן כל מקום שהאיסור הוא מצד פסיק רישא אפשר לומר לגוי לכתחילה.

ה.

ובתחילה חשבתי דכיון שאמר מצד זה הטעם, נראה דלא סבירא ליה כהחיד"א, אך כד דייקת שפיר, ראיתי כי בסימן שיד סעיף יז כתב וזלה"ק:

"מכל מקום, על ידי נכרי יש להקל בין בשבירת פותחות בין בהסרת הציירים והחשוקים לפי שיש אומרים שאין בנין וסתירה בכלים אפילו בבניין גמור ובסתירה גמורה". אף שלאחרים הוא איסור דאורייתא משום בונה.

וממשיך:

"ויש לסמוך על דבריהם לעניין אמירה לנכרי אם הוא לצורך השבת". עכלה"ק.

הרי שבמפורש נגע בדברי החיד"א והדגיש שמדובר בים בשבירת פותחות שבמקורו הוא איסור דרבנן (כמו שהקשה השואל) ובין באיסור דאורייתא – איסור "בונה". ופסק שכאשר ישנה מחלוקת בעצם הדבר מותר לומר לגוי.

וגם לאחר שראיתי את דעתו כאן חשבתי דכיוון דסיים "ובלבד שיהיה לצורך שבת" חשבתי לומר שיסוד ההיתר הוא מצד "שבות", ובשבות משום מצווה.

אך אין ראיה לכך, שהרי בכל מקום שיש מחלוקת מותר לומר לגוי, אף שלא במקום מצוה. אבל האמת היא שמזה שדייק בלשונו הזהב וכתב "אם הוא לצורך שבת" ולא כתב "אם הוא לצורך מצווה" הרי שבא לשלול שיש היתר לומר לגוי במקום שיש מחלוקת בעצם הדבר.

אך גם לגוי אי אפשר לומר שיעשה עובדין דחול ממש אלא רק דברים שהם לצורך השבת אף על פי שאין בהם מצווה ממש. ונמצאנו למדים שדעתו כהחיד"א אלא שצריך להיות לצורך השבת אף שלא לצורך מצווה ממש.

ומה שבסימן שלו לא הזכיר זאת הוא אינו מפני שלא סובר כן אלא מפני ששם בדיני כיבוד הבית מדובר באיסור הנעשה בדרך אגב בפעולה אחרת שהוא "פסיק רישא" שזה לכולי עלמא מותר על ידי גוי. ולכן רצה לומר דבר היותר פשוט ומוסכם על כולם. מה שאין כן הדעה שמותר לומר לגוי מצד שיש מחלוקת בעצם האיסור הרי היא לא לכולי עלמא, דלפי מי שאומר דהוי איסור דאורייתא לא יהיה מותר לומר גם לגוי.

וכן פסק ב'לבוש' בסימן שלו סעיף קטן ב, ועיין שם, שמביא מפורש שהמדובר הוא באיסור דאורייתא. ובזה נחלקו הראשונים האם יש בכגון דא השווית גומות או לא. ופוסק דמיהו על ידי עכו"ם מותר.

ט.

והנה לאחר כל הדברים הנ"ל, נוכל לומר גם בנידון דידן. דכיוון שלדעת הרשב"א אף שמתכוון להדלקת החשמל כשהולך לכיוון הדלת, אך כיון שפעולת ההליכה עצמה היא פעולה המותרת הרי שזה מותר. ובלבד שלא ילך רק על מנת להדליק החשמל. אם כן אף שההלכה לא נפסקה כדעת הרשב"א אלא כהר"ן שצרח על זה ככרוכיא, מכל מקום אהני ליה לדעת הרשב"א שמכל מקום יהיה מותר אף לכתחילה לומר לגוי שיתקרב בכדי שידלק החשמל.

והוא מותר מצד ב' טעמים:

א. הכלל שהדגיש לנו החיד"א מצד כל מקום שנחלקו בו הפוסקים אף שלהלכה החמרנו כהמחמיר, מכל מקום על ידי גוי יהיה מותר.

ב. כמו שראינו שבכל איסור שנהיה כתוצאה מפעולה אחרת בדרך אגב אלא שהיא היתה חייבת לקרות – "פסיק רישא" – כל בכגון דא מותר לומר לגוי לכתחילה שיעשה זאת.

גליון על הנ"ל

הת' אשר זעליג שי' ברנד
תלמיד בישיבה

א.

ראייתו מרש"י

לא זכיתי להבין ראייתו מדברי רש"י:

דהנה, רש"י כתב שאפשר לומר שמזליף טיפות דקות מאוד, ולכן גם אם בטעות יצא והזליף טיפות גדולות "דבר שאין מתכוון הוא" (כלשונו שם), ואינו עובר. ובפשטות מובן

מדבריו, שהדרך היא להזליף טיפות דקות, שבכך אין דרך האש להתכבות, ולכן אף אם בטעות יצא שהזליף טיפות גדולות אינו עובר, משום שהיה בידו להזליף באופן שלא יכבה – אזי אינו "פסיק ריש"י", ואינו עובר; היות ואינו מתכוון.

ולענייננו: מובן, שצריך בכל פעם שעובר ליד הבנין להיזהר מהעין האלקטרונית, אך אם והיה ונתרשל בכך וזוהה על ידי העין האלקטרונית – אינו עובר, משום שאינו מתכוון להדליקה, וכן אינו "פסיק ריש"י". אך מזה שמוכיח שקליטת העין האלקטרונית אינה באופן של "פסיק ריש"י", אין זה מתיר לעבור בכל פעם בלא להיזהר לכתחילה, רק שיועיל שלא חלל שבת לענין דיעבד אם נכשל ועבר. היינו, שזה שמוכיח שיש אופן הליכה שאינו מזוהה על ידי החיישן – אין זה מגדיר את החיישן דלא הוי "פסיק ריש"י" ולכן יוכל לעבור בכל אופן, אלא מוכיח שצורת הליכה זו לא הוי "פסיק ריש"י", הלכך בשביל לא לעבור על איסור תמיד חייב להיזהר ללכת באופן זה¹.

והנה התוספות במסכת שבת (קג, א) כתבו על הגמרא בזבחים הנ"ל, ש"מזולפו בטיפות דקות" היינו שתמיד מזלף בטיפות דקות, שסוברים שהסיבה שמותר להזליף הוא מכיוון שמזליף טיפות דקות, ולא סוברים שמותר לכתחילה להזליף טיפות גדולות.

והנה הגר"א כתב שכן כתב רש"י. כלומר, שזוהי גם כן שיטת רש"י שהדרך היא תמיד לזלוף בטיפות דקות. ולפי זה יוצא, שלא בא רש"י ללמד גדר חדש ב"פסיק ריש"י" שיוכל לזלף באיזה אופן שירצה היות שהוכח שיכול לזלף גם באופן אחר, אלא לסביר את הדרך הרגיל בזלוף.

ומאין הוכיח הרב הכותב שליט"א דבריו מרש"י²?

ב.

ראייתו מפורס מפה על גבי כוורת

וכן מה שהביא משלחן ערוך³ (המחבר)⁴ שמותר לפרוס מחצלת על גבי כוורת בענין שלא מוכרח שיהיו ניצודים, ולכן לומד גם לענין העין האלקטרונית, שאם יש איזו אפשרות בעלמא שלא מוכרח שידלק – אזי מותר לעבור בכל אופן:

(1) ובהשוואה להפורס מחצלת על גבי כוורת המובא לקמן, כשהולך בזהירות – הרי זה דומה למי שמשאיר חור במחצלת, דלא הוי "פסיק ריש"י". וכשאינו הולך בזהירות – הרי זה דומה למי שאינו משאיר חור במחצלת, דהוי "פסיק ריש"י".

(2) ואף אם נאמר ששייך לומר הפשט ברש"י כדבריו, הרי אין זה מוכח מדברי רש"י, ומניין לנו להוציא הלכה בדבר שאינו מוכח (ובפרט שמסתבר יותר לסבור אחרת)?

(3) סימן שטז.

(4) וכך כתב אדמו"ר הזקן בשולחן.

הנה יש לחלק, דבפורס מפה על גבי הכוורת, האיסור הוא מפני שלא יוכלו הדבורים לצאת כלל, ולכן, כל עוד שיש פתח קטן – אזי אין כאן איסור כלל, שהרי יכולים לצאת ולא ניצודו. וכן מובן מהמשנה ברורה: "או שיש בכוורת איזה חור קטן ויכולים לצאת משם . . אכל כשאין בו חור כלל – אזו הוי פסיק ריש', ואסור אפילו במילי דרבנן". עכ"ל.

היינו, שרק אם סותם את הכוורת לגמרי, עובר הוא על איסור "צידה (הצד)", משום שרק אז יצוד שם הדבורים והוי לי' "פסיק ריש'", שבודאי צד.

אמנם בנוגע לעין האלקטרונית, קיים חשש איסור ברגע שנכנס לשטח החיישן, ואין שייכות בין פורס מפה על גבי כוורת לנדון דידן.

ג.

לפסוק בדיעבד כשיטה המקילה

ובנוגע למה שהביא מהרשב"א שאף על פי שהר"ן הקשה עליו – יועילו דברי הרשב"א שבביל להתיר אמירה לנכרי, משום הכלל שכל מקום שיש דעה שמקילה – אזי בדיעבד פוסקים כמותה, ולכן מותר להגיד לנכרי אפילו בפירוש לכתחילה, עיין שם בדבריו.

אך הנה ראינו:

שכתב אדמו"ר הזקן בשולחנו (סימן שיח סעיף ט), וז"ל: "כל דבר לח יש בו בישול אחר בישול, דהיינו, תבשיל לח שנתבשל כבר כל צרכו ונצטנן, ואפילו לא נצטנן לגמרי, אלא שאין היד סולדת בו, וחממו בשבת עד שהיד סולדת בו – חייב משום מבשל . . ויש אומרים שאפילו נצטנן לגמרי – אין בישול אחר בישול, ומותר להרתיחו בשבת סמוך לאש, במקום שאין לחוש לחיתוי. ונהגו להקל אם לא נצטנן לגמרי, אלא ראוי עדיין לאכול מחמת חמימותו. אבל אם נצטנן לגמרי – נוהגין כסברא הראשונה אפילו לענין דיעבד, ואפילו ליתנו על תנור בית החורף קודם שמסיקו הנכרי כדי שיתחמם כשמסיקו – אסור, כמו שנתבאר שם. וכן בכל דבר שיתבאר שיש בו משום בישול". עכ"ל.

אך בנוגע לשבירת כלים בשבת (סימן שיד סעיף יז) כתב אדמו"ר הזקן, שבשבירת פותחות, ובהסרת צירים וחשוקים – אף שאסור לעשות כן, מכל מקום – יש להקל על ידי נכרי, משום שיש אומרים שאין בנין וסתירה בכלים, אפילו בבנין גמור וסתירה גמורה.

דהנה בנוגע לבישול אחר בישול (בדבר לח שנצטנן לגמרי) – אוסר אדמו"ר הזקן אפילו בדיעבד, אף על פי שישנה דעה שמקילה אפילו בנצטנן לגמרי. אך בדינים אחרים (כשבירת כלים הנ"ל) מצינו שמתיר אדמו"ר הזקן על ידי נכרי משום דעה המקילה.

ואם כן יוצא, שלא בכל מקום שיש דעה לקולא תועיל בדיעבד. במילא, מובן שאי אפשר לפסוק הלכה על פי כלל זה (– שמוכח שכלל זה אינו בהכרח בכל מקום).

והנה הפרי מגדים (סימן רנד סעיף קטן יא) כתב לגבי זה שמקילים בדיעבד כשיש מחלוקת, וז"ל: "ומכל מקום, המורה צריך לעיין בזה מי הם החולקים". וכן (סימן תקז סעיף

קטן טז): "קיימא לן דלא בכל מקום אמרינן כן". ואם כן, הרי אי אפשר להוציא פסק הלכה מכח כלל זה לאחר דברי הפרי מגדים, שראינו בבירור שאין כלל זה נאמר בכל מקום.

(ואולי אפשר לומר שכלל זה נאמר רק כאשר הדעה המקילה אינה נדחית לגמרי, רק שלמעשה לא נפסקה הלכה כמותה (כבמקרה הכלים). אך כאשר הדעה המקילה דחוייה לגמרי - אין סומכים על זה להתיר על ידי נכרי. ובנדון דידן, הרי ראינו מהר"ן שהרשב"א הנ"ל נדחה לגמרי ולא הובא להלכה כלל).

ולפי כל האמור יוצא, שאנו משתמשים בכלל זה רק היכן שהם פסקו כך, אך היכן שלא פסקו כך - אין בכוחנו להשתמש בכלל זה לכאן או לכאן, ותמוה מאד בעיניי איך הביא הרב הכותב שליט"א שיטה זו להלכה?



שני אופנים ב"ישיבה בסוכה"

הת' לוי יצחק שי' מושיאשוילי
תלמיד בישיבה

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשלחן ערוך (סימן תרלט סעיף טז) וזה לשונו הזהב: "אם שכח לברך "לישב בסוכה" עד שגמר סעודתו – יברך לאחר סעודתו. ואף על פי שכל המצות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן, מכל מקום הרי גם הישיבה שיושב בסוכה אחר הסעודה הוא גם כן בכלל המצווה, ואם כן הרי הוא מברך קודם עשיית המצוה". עד כאן לשונו הזהב.

והנה בסעיף שלפני זה (סעיף טו) כתב כ"ק אדמו"ר הזקן גבי אכילת מאכלים שאין חיוב מן הדין לאכלם בסוכה: "אבל אם נכנס לתוכה לאכול בתוכה מיני מאכלים שמותר לאוכלן חוץ לסוכה – אין צריך לברך".

ולכאורה על פי מה שכתב בסעיף טז, מוכח דעל עצם הישיבה בסוכה יכול לברך ברכת "לישב בסוכה", ואם כן קשה, דממה נפשך, אם ברכת "לישב בסוכה" אפשר לברך על עצם הישיבה בסוכה, אמאי אינו יכול לברך במקרה שבסעיף טו. אלא מאי, שאינו מברך על הישיבה אלא על האכילה (אכילת קבע), ואם כן קשה לאידך גיסא, אמאי יכול לברך במקרה שבסעיף טז, הרי אמרנו "כל המצוות צריך לברך עליהן עובר לעשייתן", והרי כבר סיים לאכול, ועל מה יברך?

אלא מאי אית לך למימר, דנהי דאין הברכה אלא על הישיבה, אבל דוקא על ישיבה שיש עמו אכילת קבע אפשר לברך, אבל אין הכי נמי דעל אכילת עראי או ישיבה גרידא אין לברך.

ולפי זה צריך ביאור, מהו החילוק בין ישיבה בסוכה שאחר אכילת קבע שעליה יכול לברך "לישב בסוכה" לבין אכילת עראי וישיבה סתם בסוכה, שעל ישיבה כזו אינו יכול לברך "לישב בסוכה"?

ונראה לומר הביאור בזה, על דרך משל מאדם העובר דירה, שביום האחרון לפני שעוזב את דירתו הוא מרגיש שייכות וקשר לדירה שעוזב יותר מאדם שנמצא רק כאורח בדירה.

ועל דרך זה, אדם שאכל אכילת קבע בסוכה (סעודה החייבת בסוכה – שעליה מברך ברכת "לישב בסוכה") קביעותו נשארת בסוכה הרבה יותר מאדם שרק עתה הגיע כאורח לאכול מאכלים שאינם חייבים בסוכה, ולכן דוקא במקרה הא' יכול עדיין לברך אף על פי שגמר לאכול, מה שאין כן במקרה הב' דאינו יכול לברך "לישב בסוכה".

ובמילים פשוטות יותר:

ישיבה שבאה לאחר קביעות ממש של סעודה - הרי גם הישיבה מהווה המשך לקביעות, בשונה מישיבה ארעית שאינה נחשבת קבועה.

ובאופן אחר:

ישיבה שיש עמה אכילת קבע - הרי כל הישיבה נחשבת כ"ישיבת קבע", אבל ישיבה שאין עמה אכילת קבע אלא אכילת עראי (או שאין עמה שום אכילה כלל) - נחשבת רק כ"ישיבת עראי", ואי אפשר לברך על הישיבה.

ואפשר לדייק זאת בלשון אדמו"ר הזקן בסעיף טז: "מכל מקום הרי גם הישיבה שיושב בסוכה אחר הסעודה הוא גם כן בכלל המצווה".

ואשמח לשמוע ביאורים נוספים בנידון.



מכירת כסותו לצורך נר שבת (גליון)

הת' מנחם מענדל עזרא שי' נחמנסון
תלמיד בישיבת תות"ל 'חובבי תורה'

בגיליון הקודם¹ דנו הת' ס.י.ג. שי' והת' ל.י.ס. בשאלה לגבי הדלקת נרות שבת שכתוב בשלחן ערוך (אורח חיים סימן רסג) שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב לחזור על הפתחים ולקנות נרות. ולגבי ד' כוסות בליל הסדר כתוב (אורח חיים סימן שעב) דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה ישכיר את עצמו או ימכור את כסותו על מנת לקנות יין, ותמוה: מדוע לגבי נרות שבת החמורים מד' כוסות, דמי שיש לו לקנות נרות וד' כוסות, יקנה נרות משום ששלום הבית עדיף, לא חייבו אותו למכור כסותו מה שאין כן בד' כוסות?

ותמוה על עצם השאלה: אמאי פשיטא דמכירת כסותו גריעא טפי מלמחזר על הפתחים? והרי חיזור על הפתחים הוא דבר גרוע בהרבה ממכירת כסותו והשכרת עצמו (עיין ברמב"ם הלכות מתנות עניים פרק י הלכה ז).

ולכן בוודאי גבי נרות שבת קודש כל שכן שמחויב להשכיר עצמו או למכור כסותו. וכן כתב במחצית השקל (אורח חיים סימן רסג סעיף קטן ה) דאם בנרות חנוכה הנדחים מפני נרות שבת, מחויב לשאול או למכור כסותו על מנת לקנותם (עיין בשלחן ערוך אורח חיים ריש סימן תרעא), כל שכן בנרות שבת.



(1) קובץ חידושים וביאורים 'תורת אמת' דישיבתנו הק' גליון ע"ז, יצא לאור לרגל ט"ו אלול ה'תשע"ח, עמודים 214-212.

הברכה על תפוחי אדמה

הת' יהושע שמעי' שי' פייגעלשטאק

תלמיד בישיבה

בנוגע לברכה על תפוחי אדמה, הנה מצינו בסידור יעב"ץ ועוד (שמנהגיהן והלכותיהן כבר נפוצו ונתקבלו בתפוצות ישראל), שהמנהג הוא לברך עליהם ברכת "בורא פרי האדמה", וכמו כן נתקבל היום כדבר פשוט, שמברכים על תפוחי אדמה ברכת "בורא פרי האדמה".

אבל לכאורה צריך ביאור, דלכאורה תפוחי אדמה תכונותיהם דומים לשל אורז, דאודותיו מבואר בגמרא ברכות (לז, א) שברכתו "בורא מיני מזונות", ובטעם הדבר פירש הרא"ש (סעיף ח) "שהאורז נקרא מזון כי הוא משביע וסועד הלב". ולפי זה מסתבר לומר דהוא הדין בתפוחי אדמה (דגם הם סועדים הלב), שיש לברך עליהם "בורא מיני מזונות"?

והנראה בזה, דדוקא על אורז מברכים "בורא מיני מזונות", כמו שפירשו חז"ל בהדיא (אלא שיש ספק לאיזה מין נתכוונו חז"ל), וראיה לדבר, שיש ספק אם אורז הוא המכונה "ריי"ז" ודוחן הוא "היר"ז", או ההיפך. דאם מפרשים אורז ריי"ז ודוחן היר"ז, הרי שריי"ז משביע וסועד הלב ולא היר"ז, ואם הכוונה באורז להיר"ז וריי"ז הוא בעצם דוחן, הרי שהיר"ז משביע וסועד הלב ולא ריי"ז.

ואי אפשר לומר שהספק הוא במציאות איזה מהם סועד – דפוק חזי. אלא מאי, דשניהם סועדים, אבל רק על המין שאמרו עליו חז"ל – עליו מברכין "בורא מיני מזונות" (אף על פי שבודאי ישנם עוד מינים שמשביעים וסועדים הלב), והספק הוא רק על איזה מין נתכוונו. ועל פי זה מובן למה לא מברכים "בורא מיני מזונות" על תפוחי אדמה אף על פי שמשביע וסועד הלב, מכיון דלא תיקנו חכמים כך.

ואין להקשות, דלא תקנו אלא על מינים שהיו בימיהם, והרי תפוחי אדמה לא היו בימיהם, ואפשר דאם כן היה בימיהם היו מתקנים חז"ל לברך עליו "בורא מיני מזונות" – דהרי פשוט דגרע טפי מדוחן, דאף על פי דמין דגן הוא לא מברכים עליו "בורא מיני מזונות", ואם כן, בודאי שאין לברך כך על תפוחי אדמה.

ויתירה מזו נראה לומר, שיש הבדל גדול בין אורז ודוחן לבין תפוחי אדמה בדרך גדילתם, שאורז ודוחן הם מיני תבואה (דגן), אך תפוחי אדמה הינם מסוג אחר לגמרי. ולפי זה אולי יש לומר, שדוקא באורז (דגן) שייך הטעם דסעיד (רק שנחלקו מה הוא), אבל

(1) ולהעיר שמשניהם אפשר לעשות קמח ולעשות מהם לחם ומיני תרגימא וכדומה, מה שאי אפשר לעשות משאר דברים.

תפוחי אדמה הרי הם כשאר כל הדברים שסועדים שאין מברכים עליהם ברכת "בורא מיני מזונות", [וקל וחומר מדוחן כנ"ל].

אך כל זה הוא רק יישוב בדרך אפשר, ואשמח לשמוע עוד ביאורים בזה.





שער פשוטו של מקרא



"כבר שקו"ט ב"קובצים" בפירוש דברי רש"י - ותירצו כו"כ תירוצים,
ובחלקם - נקודות המתאימות ללימוד ע"פ הפשט,
ו"ישר כוחם" של כל המתרצים.

אבל - תירוצים אלו נכתבו באריכות גדולה, כיו"ב, דף וחצי,
ומתוך הבאת כו"כ מקורות מדברי חז"ל, מפרשים וכו',
עד למקור מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני הערה פלונית!
ומכיון שמדובר אודות בן חמש למקרא - טוען הוא: מה רוצים ממני
עם אריכו גדולה כזו - רצונו להבין את דברי רש"י בפשטות ובקיצור,
כדי שיוכל אח"כ לשחק... ואין מה להסביר לו שקו"ט ארוכה בדברי
המפרשים, עד להוכחה מ"לקוטי שיחות" כרך פלוני,
וברקו"ש גופא - ב"הערה", הכתובה ללא נקודות!.."

(משיחת ש"פ יתרו תשד"מ - בלתי מוגה)



”ויפל אברהם על פניו ויצחק”

הרב משה לוי יצחק לאופר שליט”א
נו”נ בישיבה

על הפסוק (לך לך יז, יז): ”ויפל אברהם על פניו ויצחק, ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד” מעתיק רש”י את המלים ”ויפל אברהם על פניו ויצחק” ופירש: ”זה תרגם אונקלוס¹ לשון שמחה, ”וחדי”, ושל שרה² לשון ”מחוך”, למדת שאברהם האמין ושמח, ושרה לא האמינה ולגלגה, וזהו שהקפיד הקדוש ברוך הוא על שרה ולא הקפיד על אברהם”. ולכאורה צריך ביאור: מהו ההכרח על פי פשוטו של מקרא³ כאן⁴ לפרש שהצחוק של אברהם משמעותו שמחה (ולא כהצחוק של שרה שמשמעותו לגלוג), הרי גם אצל אברהם נאמר לשון ”צחוק”?

(1) הטעם שהזקק רש”י להביא ראיה מתרגום אונקלוס ולא פירש כן מעצמו – יש לומר שהוא משום משמעות פשוטת המשך פסוק דידן ”ויאמר בלבו הלבן מאה שנה יולד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד” הוא שאכן אברהם צחק ולא האמין, ולכן הוזקק רש”י להביא ראיה מאונקלוס (ולפרש בהמשך את לשון הפסוק כפירושו) – ראה ”כללי רש”י”, מהדורת תשע”ח, פרק י”א כלל 26.

(2) וירא יח, יב.

צריך ביאור: מדוע הביא רש”י כאן את כל המשך דבריו העוסק בהבדל בין שרה לאברהם, הרי ”בן חמש למקרא” עדיין לא למד כלל על צחוקה של שרה (ראה ”כללי רש”י”, מהדורת תשע”ח, פרק ז’, כללים 26-27). וצ”ע. ואולי יש לבאר, שמאז שה”בן חמש למקרא” למד על הבטחת הקדוש ברוך הוא שיולד ילד לאברהם ושרה, שהיו אז למעלה מגיל תשעים, מתעוררת אצלו פליאה גדולה: מדוע לא נזכר בכתוב שאברהם ושרה התפלאו לשמע הבטחה נסית שכזו, ולדוגמא, חושב ה”בן חמש”, שאם הוא היה שומע על לידה שכזו – היה יוצא מגדרו מרוב התפעלות, ואיך יתכן שאברהם ושרה לא התפלאו. וכאשר בפסוק דידן נאמר שאברהם צחק ”הלבן גו” חושב ה”בן חמש” במבט ראשון שאכן זו תמיהתו של אברהם. אך לאחר לימודו את פירושו רש”י מתברר לו שאין זו תמיהה אלא שמחה, ואם כן חוזרת שאלתו: בשלמא אברהם, אפשר שמרוב מזרגתו הגבוהה באמונה לא התפלא, אך מדוע שרה לא התפלאה על כך. ולכן מביא רש”י שאכן שרה התפלאה – ובזה מיישב קושיית ה”בן חמש”. ויש לעיין עוד בזה.

(3) ואף שרש”י תמך יתדותיו בדברי תרגום אונקלוס – מכל מקום רש”י אינו מפרש כאונקלוס בכל מקום, אלא רק כאשר פירושו מתאים לפשוטו של מקרא – ראה ”כללי רש”י”, מהדורת תשע”ח, פרק י”א, כלל 5.

(4) דלכאורה היה אפשר לפרש דההכרח הוא מזה גופא שהקדוש ברוך הוא הקפיד על שרה ולא על אברהם, אמנם ה”בן חמש למקרא” עדיין לא למד כלל שהקדוש ברוך הוא הקפיד על שרה, ולכן מסתבר שההכרח הוא בפסוק דידן או בפסוקים קודמים (ראה ”כללי רש”י”, מהדורת תשע”ח, פרק י’, כלל 3).

ויש לומר בפשטות⁵, שההכרח של רש"י הוא מכך שנאמר כאן "ויפל אברהם על פניו ויצחק", ש"ויפל על פניו" הוא כתוצאה מ"מורא השכינה . . . לא היה בו כח לעמוד ורוח הקודש נצבת עליו..." (פירוש רש"י לעיל פסוק ג), ובעת כזו וודאי לא שייך שיהיה צחוק ולגלוג על דברי הקדוש ברוך הוא, ומכאן למד רש"י שהצחוק כאן הוא שמחה.

ועל פי זה יובן גם מה שהעתיק רש"י ב"דיבור המתחיל" גם התיבות "ויפל אברהם על פניו", דלכאורה רש"י בא לפרש כאן רק את משמעות המלה "ויצחק" ומהי השייכות של "ויפל גו'" לפירושו, שהרי ידוע⁶ שרש"י מצטט ב"דיבור המתחיל" רק את המלים הקשורות לפירושו? ועל פי מה שנתבאר לעיל יובן, דתיבות אלה הן ההכרח של רש"י לפירושו, ודרכו של רש"י היא⁷ לצטט גם את המלים שמהן ההוכחה וההכרח שלו לפירושו.

גליון על הנ"ל

הת' אלחנן הכהן שי' לרר
תלמיד בישיבה

ובאמת יש להקשות עוד בדברי רש"י כמה וכמה קושיות, ולדוגמה:

א. למה הביא מאונקלוס (לפי ביאור הנ"ל הרי מוכרחת הפשט מלשון הכתוב)?

ב. למה מסיים כאן באריכות זה שהקפיד על שרה ולא על אברהם?

אמנם, באמת קושיא הב', כבר הזהיר הנ"ל בהערה (וכותב צריך עיון), ומבאר שאצל הבן חמש למקרא עצמו מתעוררת הפליאה על כך שלא מצינו שאברהם ושרה התפלאו כו', ורק כאן יעלה על דעתו שכן הוא בכתוב זה, אמנם לאחרי ביאור רש"י שאינו כן, מתעורר עוד הפעם קושייתו, לכך מפרש רש"י שאכן שרה התפלאה.

איברא, שלכאורה דוחק לפרש כן, דהנה [בכלל למה יתפלא הבן חמש למקרא מהעובדא שיולד לו בן לעת זקנותו, הנה עד שיפרש רש"י להדיא (להלן בכתוב זה בד"ה וגם שרה

(5) ה"משכיל לדוד" מפרש שעיקר הראיה היא מכך שלהלן פסוק יט אומר הקדוש ברוך הוא לאברהם "וקראת את שמו יצחק", "על שם הצחוק" (פירוש רש"י שם בפירוש הראשון) ואם היתה משמעות הצחוק "מחוך" פשיטא דלא הוה מצווה כן.

אמנם מסתבר יותר שהכרחו של רש"י הוא מפסוק דידן (ראה לעיל בהערה הקודמת), וכדלהלן בפנים.

(6) ראה "כללי רש"י", מהדורת תשע"ח, פרק ו' כללים 3-1.

(7) ראה שם, כלל 5.

הבת (תשעים תלד) שבזמן אברהם כבר נתמעט השנים כו', הרי זה מעשים בכל יום שגם בעת ה'זקנה' יולדו בנים כו'.¹

ובפרט, (גם אם נאמר שהבן חמש למקרא מבין מעצמו שאברהם נולד מתרח כשהי' בן ע' כו' (או שסומך רש"י כאן על הדיבור האמור), מכל מקום) הרי לדבריו הפליאה המתעוררת אצל הבן חמש מתעוררת מעצמו, ולפי זה הוה לי' לרש"י לסלק קושייתו בדבור בפני עצמו, ואולי גם קודם דבור זה.

[וגם] למה צריך להאריך בפרטי הענינים שהקב"ה הקפיד על זה, הרי לדבריו, הבן חמש רק מתפלא על אי-הפלא, ולכך מספיק שרש"י יביא זה שאכן שרה התפלאה. ועוד, הרי לכאורה גם לפי "כללי רש"י" של כ"ק אדמו"ר², כאשר הענין השני בא בסמוך (גם כשהיא בפרשה הסמוכה, בתנאי שהיא מאותה ענין) סומך רש"י על הנאמר שם, ואינו צריך להביא כאן מה שהפסוק יכתוב שם. צריך עיון.



(1) וראה לקו"ש חל"ה חיי שרה שיחה ב' בסוף ס"ג: "ועוד זאת: הגיל של בן מאה שנה לאיש (שני אברהם) ובן צ' לאשה (שני שרה) לא נחשב, לכאורה, לזקנה מופלגת בתקופה ההיא...". ולכאורה מלשון רש"י "נתמעטו השנים" משמע גם שהי' בגדר זקנות. (וראה שיחה ג' שם בתחילתה וש"נ). אמנם לכאור' פשוט שהכוונה שם שלא הי' זקנה מופלגת, כי מובן שאף שהתחיל "מיעוט השנים" עדיין לא הי' מופלג כ"כ מבן מאה שנים.

(2) ראה בפ"י כלל 4, ופ"ז כלל 4, ודו"ק. ואולי עפ"ז יש מקום להסבר ששלל הנ"ל בהערה 4 [40] בהכרחו של רש"י.

"ויקרא שמו יעקב"

הת' לוי יצחק הכהן שי' סעידוב
תלמיד בישיבה

על הפסוק (בראשית כה, כו): "ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב" מעתיק רש"י את התיבות: "ויקרא שמו יעקב", ומפרש: הקדוש ברוך הוא. דבר אחר, אביו קרא לו יעקב על שם אחיזת העקב".

ולכאורה קשה, דהרי דרכו של רש"י בפירושו על התורה היא, שמפרש על פי פשוטו של מקרא ואינו מביא מדברי המדרש אלא רק כאשר זהו הפשט או כאשר אין ביאור בפשוטו של מקרא. וכיון שכך כאשר מפרש שני פירושים שא' מהם הוא מהמדרש, מביא אותו רק כפירוש שני, ואילו את הפירוש שעל פי פשוטו של מקרא מביא כפירוש ראשון וכעיקר¹. ואילו כאן רש"י מקדים ומפרש כפירוש הא' את הפירוש מהמדרש (בראשית רבה) שהקדוש ברוך הוא קראו כן, ורק כפירוש שני מביא את הפירוש הפשוט יותר לכאורה; שאביו קרא לו כן.

ולכאורה יש לתרץ בפשטות, שכיון שנקרא על שם זה שבשעת הלידה "ידו אוחזת בעקב עשו", מסתבר שמי שראו זאת היו היולדת והמיילדת וממילא הם אלו שקראו לו בשם זה, וכיון שכל היתה צריכה התורה לומר "ותקרא" או "ויקראו", ולא "ויקרא", שכן אין מסתבר לומר שיצחק היה שם, כיון שאין זה מדרכי הצניעות, ולכן מסתבר שכוונת התורה בכתבה "ויקרא" היא שמי שקרא לו כן היה הקדוש ברוך הוא, וממילא מובן שהפירוש הפשוט הוא שהקדוש ברוך הוא קרא לו כן, ולכן מביא רש"י את פירוש זה כפירוש ראשון.

ועל פי זה יובן שרש"י העתיק ב"דיבור המתחיל" גם המילים "שמו יעקב" כי דוקא שם זה (שהוא על שם אחיזת העקב) הוא ההכרח לפירושו.

אמנם בדוחק אפשר לומר שיצחק קרא את השם לאחר שסיפרו לו מה היה בלידה, אבל זה כבר פירוש פחות מסתבר ולכן הוא מופיע דוקא כפירוש שני.



(1) ראה בספר 'כללי רש"י' מהדורת ה'תשע"ח, פרק ד קטע 10 ובמצוין שם, עמוד 113, וראה גם כן שם כלל 14.

מתי נעשה ישמעאל בן י"ג שנה?

הת' שמואל שי' פז
תלמיד בישיבה

בפרשת לך לך (פרק י"ז פסוק י' - כ"ה) הקב"ה אומר לאברהם "המול לכם כל זכר . . . ויקח אברהם את ישמעאל בנו . . . וימל את בשר ערלתם . . . ואברהם בן תשעים ותשע שנים בהמלו בשר ערלתו וישמעאל בנו בן שלש עשרה שנה בהמלו את בשר ערלתו", ובפסוק כ"ו "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו".

ועיין בבאר בשדה שם דאי לאשמעינן ביום ולא בלילה כמו שכתוב לעיל "הזה", למה לי? אלא ודאי הכי קאמר: היום הזה המוזכר לעיל, דהיינו היום, שבאותו יום מלאו לאברהם צ"ט שנה ולישמעאל י"ג שנה".

ואחר שלשה ימים הגיע אליו הקדוש ברוך הוא לבקרו - "וירא אליו ה'" (פרק יח פסוק א) - וכמו שכתב רש"י, (פרק יא פסוק ח): "אמר רבי חמא בר חנינא יום שלישי למילתו היה, ובא הקדוש ברוך הוא ושאל בשלמו".

ותוך כדי הגיעו אליו המלאכים בצורת בני אדם (תגרים), כמו שכתוב: "והנה שלשה אנשים נצבים עליו".

ובפסוק ז: "ויקח בן בקר רך וטוב ויתן אל הנער וגו'" ופירש רש"י "זה ישמעאל, לחנכו במצוות", ובבאר בשדה: "ולמה צוה לו ולא לאחד מעבדיו? . . . כדי לחנכו במצוות, שאותו היום נעשה בר מצוה, שהשלים י"ג שנה".

ופשוטה התמיהה, מתי נעשה ישמעאל בן י"ג שנה, ביום מילתו או בעת ביקור המלאכים שלשה ימים אחר כך?
ואשמח לשמוע ביאור בזה.



לזכות

הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ח אברהם יואל לפידות שליט"א
ראש הישיבה

הרה"ח יחיאל יוסף שי' לסקר
משגיח בישיבה

הרה"ח יעקב שי' אורנשטיין
הרה"ח שניאור מרדכי שי' אייזמן
הרה"ח חיים שלום שי' דייטש
הרה"ח יצחק מאיר שי' סגל
הרה"ח יוסף צבי שי' צירקוס
רמי"ם בישיבה

הרה"ח יוסף יצחק שי' אופן
הרה"ח משה יהודה לייב שי' גרוזמן
הרה"ח שניאור זלמן שמעון הכהן שי' כהן
הרה"ח שמואל שי' פרסמן
הרה"ח אלימלך שי' פרקש
הרה"ח זלמן שמעון שי' שפרינגער
משפיעים בישיבה

הרה"ח יחיאל שי' הניג
הרה"ח משה לוי יצחק שי' לאופר
נו"נ בישיבה

לזכות
הנהלת ישיבתנו הק'
ובראשם

הרה"ח הרה"ת הרב **יהושע יוזביץ** שליט"א
מנכ"ל מוסדות 'תורת אמת' ו'צמח צדק'

והרה"ח הרה"ת הרב **יששכר דוב שי' וולס**
על התמסרותם בגוף ונפש עבור התפתחות
המוסדות בכלל וישיבתנו הק' בפרט
יה"ר שימשיכו להתעסק ב'הרחבת המלוכה'
דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו מתוך הצלחה,
בריאות נכונה ואריכות ימים ושנים טובות

לזכות

התלמידים השלוחים לישיבתנו הק'
לשנת ה'תשע"ט

הת' ישראל שי' אבצן

הת' לוי יצחק שי' אסטער

הת' גדליהו שי' בלומינג

הת' איסר שי' בריקמאן

הת' שלום דובער הלוי שי' הבר

הת' מנחם מענדל הלוי שי' העלער

הת' שלום דובער שי' ליווי

הת' שמואל שי' סילווער

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הרב **מנחם מאיר**
בן הרה"ג הרה"ח הרב
חיים משה יהודה הכהן ע"ה
בלוי

עסק בהפצת המעיינות מתוך מסירות-נפש
וזכה שכ"ק אדמו"ר התבטא עליו ברבים
"חמרא למרי' טיבותא לשקי"

נלב"ע כ"א סיון ה'תשע"ו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת הרב יונה בן
הרה"ח הרה"ת הרב מאיר ע"ה

אבצן

יו"ר ועד שיחות באנגלית

SIE

נבל"ע ג' שבט ה'תשע"ט

לעילוי נשמת

הרה"ג הרה"ח הרב **מאיר צבי** ב"ר

מרדכי ע"ה **גרוזמן**

מראשי ישיבת תומכי תמימים

המרכזית - כפר חב"ד

לזכות

החתן הת' נחום בנימין שלמה
שי' עב"ג מושקא רחל תחי'
לקראת נישואיהם בעזהי"ת
בשעטומ"צ יום ב'
כ"א סיון ה'תשע"ט

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' **אברהם אהרן** בן הרה"ח ר' **פרץ**
ע"ה

וזוגתו מרת **מינה** בת הרה"ח ר' **יצחק** ע"ה
חן

"הקיצו ורננו שוכני עפר" והם בתוכם תיכף
ומיד ממש.

ולזכות – יבדלחט"א – בנם

הרה"ח ר' **חיים בן ציון** שי' **חן**

שיראה הצלחה בגו"ר בכלל ובפרט בענייני
הפצת המעיינות, ויזכה לקבל פני משיח
צדקנו תומ"י ממש.

לעילוי נשמת

מרת לאה זיסעל

בת אברהם ע"ה

לעילוי נשמת

הרב מנחם מענדל בן יבלחט"א הרב

ראובן צבי יהודה

נלב"ע בדור"ח אייר ה'תשס"ח

לזכות

תלמידי שיעור ג' דישיבתנו הק'
הנוסעים לחצרות קדשנו לשנת ה"קבוצה"
הי' תהא שנת פלאות

הת' מנחם מענדל הלוי שי' וולס

הת' יאיר שי' זאוי

הת' ברוך נוריאל שי' לביאני

הת' לוי יצחק הכהן שי' סעידוב

הת' שמעון מנחם שי' עזיזא

הת' יוסף שי' קרוגליאק

הת' משה שי' אמוזיג

הת' ישראל ניר שי' אשכנזי

הת' דניאל חיים שי' ביטון

הת' לוי יצחק שי' בלאנק

הת' סימון יוסף שי' ג'אנשוילי

הת' נתן הכהן שי' וגנר

להצלחה בלימוד התורה ובהפצת המעיינות
לזכות לכוון ולבצע רצון כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולגרום לו נחת רוח רב תמיד כל הימים
מתוך בריאות נכונה ושמחה וטוב לבב

לזכות התלמידים התמימים דישיבתנו הקדושה

שיוסיפו בלימוד התורה בשקידה והתמדה
בתפקידם להיות נרות להאיר חשכת הגלות
ולהביא את הגאולה האמיתית והשלימה!



מוקדש

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

שירוזה רוב נחת מבניו התמימים,

חסידיו, מקושריו וכלל ישראל

ויזריכנו לקראת הגאולה האמיתית והשלימה

תיכף ומיד ממש

