

ספר זכרון מאיר

פלפולים, הערות וביאורים

• לעילוי נשמת •

הת' מאיר יעקב פייוועל ע"ה
בן יבדלחט"א ר' מרדכי
ליכאוועצקי

מאה ועשרים שנה
להולדת כ"ק אדמו"ר נשי"ד



ידיצא לאור ע"י

ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש המרכזית - חובבי תורה

885 איסטערן פארקוויי ברוקלין נ.י.

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושנים

חברי המערכת:

הת' יהושע שלמה שי' צירקינד

הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער

הת' מנחם מענדל שי' שמענוב

הת' השליח שלום דובער הלוי שי' ליווער

הת' שמואל הלוי שי' בערנשטיין

הת' שניאור זלמן שי' אייזנבאך

♦ ♦ ♦

תודותינו נתונה לכל אלו שעזרו בעריכת הקובץ ובפרט:

הת' אברהם ברוך שי' יונק

הת' יהושע שי' סלאווין

הת' ישראל ישעי' שי' אוברמאן

נא לשלוח תגובות והערות וכו' לדוא"ל: choveveikovetz82@gmail.com

♦

נסדר והוכן לדפוס ע"י שלום דובער בן חנה

ב"ה

פתח דבר

לקראת יום השלושים של הת' מאיר יעקב פייוועל ע"ה בן יבדלחט"א ר' מרדכי שי' ליכאוועצקי,

ובעמדנו לפני יום הגדול והקדוש יום עשתי עשר לחודש ניסן – נשיא לבני אשר – אשר הוא יתן מעדני מלך, שנת המאה ועשרים לכ"ק אדוננו מורנו ורבינו.

הננו מוציאים לאור ספר "זכרון מאיר" המכיל פלפולים, הערות וביאורים, פרי עטם של חברי הת' מאיר ע"ה.

ויה"ר שע"י חידוש תורה נזכה תיכף ומיד ל"תורה חדשה" ע"י משיח צדקנו, ונזכה להקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם בב"א.

המערכת

ימים הסמוכים ל"א ניסן ה' תהא שנת פלאות בכל שנת המאה ועשרים להולדת כ"ק אדוננו מורנו ורבינו ברוקלין, נ'.



מבוא

באמצע הכנה ליום הגדול י"א ניסן שנת המאה ועשרים הגיע לידינו השמועה הכי מבהילה, לא יאומן כי יסופר, שנכבה מאו"ר עינינו. הזעקה עלה מתוך קירות לבנו, למה עשה ה' ככה? ללקח מאיתנו חברנו הטוב התמים הנעלה מאיר יעקב פייוועל ע"ה בן יבלחט"א ר' מרדכי ליכאוועצקי והוא בן תשע עשרה שנה בלבד, אין דין מילים בפה ולא דיו בעט לתאר גודל צערנו על גורלנו המר בהיפטר עלינו תלמיד ישיבתנו, בדרכו מלימוד בישיבה לשליחותו הקדושה. והא שלוחי מצוה אינן ניוזקין לא בהליכתן ולא בחזרתיהן! עד מתי ה'?

אבל אין הזמן גרמא עכשיו להתעצב ולבכות, ובפרט שהנה בא יום הגדול והקדוש, על כן התקבצנו יחדיו חביריו לספסל הלימודים לחבר לאסוף ולקבץ, לסדר להכין ולהדפיס זאת הספר בקשר ליום השלושים.

וה' הטוב ימהר את גאולותינו ויחיש פדות נפשנו בביאת משיח צדקנו ויכולע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים והקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם ביחד עם הקיצו ורננו דוד מלכא משיחא תיכף ומיד ממש.

* * *

הספר הלז מכיל הערות, ביאורים ופלפולים פרי עטם של חביריו ומוריו שנכתבו לעילוי נשמתו,

הספר מחולק לכמה שערים, כדלהלן:

א. פותחין בדבר מלכות – (דעם רבי'נס א ווארט) ע"כ הדפסנו בראש הספר מאמר כ"ק אדמו"ר.

ב. לאחר כן הצבנו "שערי אור"ה המחולק לשנים: ימי או"ר – ביאוגרפיה קצרה מתולדות ימי חייו ופעולותיו.

תורה או"ר – חידושי תורה שנכתבו על ידיו. ונדפסו בקובצי הערות מכבר.

ג. שער דובב שפתי ישנים: א) ג' תשובות מאת הרה"ח הרה"ג ר' מאיר אשכנזי ז"ל אב"ד דק"ק שאנגהאי (ב) ה' תשובות מאת הרה"ח הרה"ג וכו' ר' אפרים אליעזר הכהן יאלעס אב"ד דק"ק פילאדעלפיא (כולם נכתבו לתלמידו הגאון ר' יצחק קרמר) ג) מכתב מאת הרה"ח הרה"ג ר' חיים מרדכי הכהן פערלאו רב דק"ק מעלבורן ובעמח"ס גט למעשה ולקוטי סיפורים וגם הערה שרשם לעצמו

על גליון הגמ' שבת שלו (המס' הנלמד עכשיו בישיבות). (ד) שיעור מאת הגאון ר' אברהם יצחק גארפינקל מתלמידי תו"ת דווארשא ור"ם בישיבתנו. השיעור נכתב בשעתו (שבת תשל"ד) ונתוספו מראי מקומות ע"י המערכת.

כולם נתפרסמים כאן לראשונה.

ד. שער הנגלה – כולל פלפולים והערות על חלק הנגלה דתורה ורובם בשייכות למס' שבת (הנלמד כעת בישיבות ליובאוויטש ברחבי תבל) וגם חלק מהם הן על עניינים דחה"פ הממשמש ובא. במדור זה נכלל ג"כ הערות בהלכה, ובפרט בסוגיות הנ"ל (כמובן שהערות אלו הינם רק לפלפולא לבד ולא להלכה למעשה).

ה. שער החסידות – הכולל ביאורים ועיונים בכו"כ ענינים בפנימיות התורה כפי אשר נתבארו בתורת החסידות.

ו. שער תורת רבינו – עיונים ופלפולים בתורת כ"ק אדוננו מורנו ורבינו.

ז. שער הגאולה ומשיח ביאורים בענין שהזמן גרמא – ימות המשיח ע"פ תורת רבינו.

ח. הוספה א: לחביבותא דמילתא הדפסנו בסוף הספר איזה מכתבים מכ"ק אדמו"ר הנתפרסים כאן לראשונה¹

ט. הוספה ב': תוכן עניינים ללקוטי תורה ויקרא נערך ע"פ המפתח דכ"ק אדמו"ר מלאכת העריכה נעשה ע"י הת' י. י. הלוי שי' ל.

ואנו תפלה שנזכה בקרוב ממש לראות בהתגלות מלכנו משיחנו ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומי"ד ממ"ש.



1. תודותינו נתונה למערכת "דבי-רעספאנסא" על שהמציאם לידינו.

תוכן הענינים

3.....	פתח דבר
4.....	מבוא
12.....	דבר מלכות

שערי אור"ה

20.....	ימי אור"ה
23.....	תורה אור"ה
23.....	דס שכלב להרמ"א
	הת' מאיר יעקב פייוועל ע"ה ליכאוועצקי

שער דובב שפתי ישנים

26.....	צוואת מומר
	הרב מאיר אשכנזי ז"ל
27.....	אישור שילוח ג"פ
	הג"ל
28.....	התעסקות באפר המת
	הג"ל
29.....	תודה שנשחטה בלי לחם
	הרב אפרים אליעזר יאלעס
30.....	שכירות ע"י שליח
	הג"ל
31.....	רש"י בפסחים לא, א
	הג"ל
32.....	קושיית התוס' בשבועות ד, א
	הג"ל
33.....	אי עבד המכחיש שחררתו שרי להינשא לשפחה
	הג"ל
35.....	חיוב העבד בפו"ר
	ר' חיים מרדכי הכהן פערלאוו

- 37.....גדר "נשענת על ארבע".....
הג"ל
- 38.....חידושי הרב א. י. גארפינקל על שליט"א.....

שער נגלה

- 50.....ערבי פסחים.....
הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא ווינער שליט"א
- 69.....בענין קיום מצוות בזמן תוס' שבת ויו"ט.....
הרה"ג ר' עקיבא גרשון וגר שליט"א
- 80.....לקדש בעצמו בליל שבת.....
הרב ישראל שמעון פרץ יהודה ניסילעוויטש
- 83.....ד' שיטות ב"מפרק".....
הת' שמואל הלוי שי' בערנשטיין
- 87.....תוס' ד"ה קלוטה.....
הרב יהודה גארקין
- 89.....גדר עקירה והנחה לשיטת הראשונים.....
הת' שלמה שיח' גלפרין
- 94.....חשבון הפנ"י שי"ג ושליש אמות מרובעות עולה לט"ז אמות (שבת ו, א.).....
הת' שניאור זלמן שי' ליבעראו
- 97.....שיטת ר' יוסף בבורר.....
הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
- 99.....בגדר מפרק.....
הת' יהושע שי' סלאווין
- 103.....גדר רשות היחיד להרמב"ם.....
הת' אריאל פולישוק
- 105.....אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך.....
הת' מנחם מענדל פרידמאן
- 109.....עדים והתראה בברת.....
הג"ל
- 110.....אין מלכות נוגעת בחברתה.....
הת' יעקב משה הכהן שי' פריעדמאן
- 112.....בענין לא תשחט על חמץ דם זבחי.....
הת' מרדכי שכנא שי' צירקינד

- 142 בענין שיטת הרמב"ם בהאיסור דלפני עור.
הנ"ל
- 154 בענין פטור אבל אסור.
הנ"ל
- 158..... לימוד תורה לנכרי.
הת' מנחם מענדל הכהן קפלון שי'
- 163..... אין גאולה בלילה.
הת' מנחם מענדל שטרסברג

שער חסידות

- 166..... בענין ע"ב ס"ג מ"ה וב"ן.
הרב שלמה שי' שטרנברג
- 172..... הערות על "הקדמת המלקט" לספר התניא.
הרב אהרן שלום שי' קאמען
- 180 שלשה נפשות.
הת' ישראל ישעאי שי' אוברמאן
- 182..... עין הדעת תפוח היה?
הת' שמעי' הכהן שי' טייטעלבוים
- 184 ביאור בתניא פכ"ח.
הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
- 187..... מדת הגבורה.
הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
- 189..... האם יכול לפגום בד"ע?
הת' ישראל אריה לייב שי' ליפסקער
- 190 בענין תפוחים שנמשכין מתענוג.
הת' יוסף חיים שי' מאליק
- 192..... בענין אהבת הקב"ה לבני ישראל.
הת' שלום דובער שי' מאן
- 203..... השגחה פרטית בישראל לגבי שאר הנבראים.
הת' יוסף שי' שאנאוויטש

שער תורת רבינו

- 212.....גדר פרסומי ניסא במצות נר חנוכה
הת' שלמה שי' גלפרין
- 217.....חילוקים ברש"י
הת' שלמה ידידי' הלוי שיחי' גערבער
הת' אברהם זיסקינד הכהן שיחי' פלדמן
- 219.....קירוי הר הבית
הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער
- 225.....האם יש חמימות בלע"ז
הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
- 228.....כתיבת תורה שבעל פה לעתיד לבוא
הת' אייזיק גרשון שי' מינץ
- 231.....היום יום ט"ו שבט
הת' עמיתי שי' קאפל'אן
- 232.....ביאור הקשר דחכמה ליחידה שבנפש
הת' יחזקאל חיים שמעון שי' קאפף
- 234.....רש"י ד"ה ותצא אש
הת' משה צבי הירש שי' קליינברג

שער גאולה ומשיח

- 242.....סעודות לויתן-אכילה גשמיית או השגת אלקות
הת' יחזקאל יעקב הלוי ליווער

שער הוספות

- 248.....הוספה - א
- 249.....הוספה - ב



שער
דבר מלכות



בס"ד. ש"פ אחרי, מבה"ח אייר ה'תשמ"ו*

להבין ענין תחיית המתים, הנה איתא במשנה¹ כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, וידוע² דפירוש עולם הבא במשנה זו הוא עולם התחי', וכדמוכח מהמשך המשנה ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר אין תחיית המתים מן התורה, שהטעם על זה הוא כדאיתא בגמרא³ הוא כפר בתחיית המתים לפיכך לא יהי' לו חלק בתחיית המתים כו' מדה כנגד מדה. וזהו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, דבגן עדן [שלפעמים נקרא ג"כ בשם עולם הבא⁴, אף שישנו גם עכשיו⁵, לפי שבא לאדם לאחר עבודתו בעולם הזה⁶] כתיב⁷ מי יעלה בהר הוי' גו' נקי כפים ובר לבב גו', שישנם כמה תנאים בכדי לזכות לג"ע⁸, משא"כ בנוגע לעולם התחי' (שבו הוא עיקר התואר עולם הבא) אמרו כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא⁹.

וצריך להבין, הרי ידוע שהגילוי שיהי' בעולם התחי' הוא נעלה הרבה יותר מהגילוי דג"ע, וכמובן גם מזה שהג"ע ישנו גם עכשיו משא"כ הגילוי דעולם התחי' יהי' רק לע"ל, ויתירה מזו שהגילוי דעולם התחי' יהי' (גם) לאחר ימות המשיח, שמזה מובן שהגילוי שיהי' אז הוא למעלה גם מהגילוי שיהי' בימות המשיח [דהוה מה שאומרים¹⁰ אין ערוך לך כו' בעולם הזה ואין זולתך כו' לחיי העולם הבא אפס בלתך כו' לימות המשיח ואין דומה כו' לתחיית המתים, שד' ענינים אלו הם בסדר דמלמטה למעלה, שהגילוי דעולם הבא (שהכוונה בעוה"ב כאן היא לג"ע¹¹) הוא למעלה יותר מהגילוי שיכול להיות בעולם הזה, ולמעלה יותר הוא הגילוי דימות המשיח, ולאח"ז הוא הגילוי דתחיית המתים שהוא למעלה יותר גם מהגילוי דימות המשיח], ואעפ"כ בכדי לזכות להגילוי דג"ע צריך כמה תנאים, והגילוי דתחיית המתים שהוא למעלה יותר מהגילוי דג"ע יהי' לכל ישראל.

* יצא לאור בקונטרס כ"א טבת — תשמ"ט, "לקראת יום ה' פ' שמות, כ"א טבת, יום סיום אמירת קדיש אחרי הרבנית הצדקנית מרת חיי מושקא נ"ע זי"ע .. כ' טבת תשמ"ט".

(1) סנהדרין ר"פ חלק.

(2) רע"ב (ועוד) לסנהדרין שם. מדרש שמואל על מס' אבות בתחלתו.

(3) סנהדרין שם (ז, א).

(4) רמב"ם שבהערה 6. וגם להכרעה בתורת החסידות (ראה לקו"ת צו טו, ג. ועוד). ד"עולם הבא" (בכלל) הוא עולם התחי' — לפעמים, גם ג"ע נק' בשם "עולם הבא", כדלקמן בפנים, ובהנסמן שם בהערה 11.

(5) ועפ"ז יש לבאר מה שאמרו "וכי שלשה עולמות יש" (סנהדרין ז, סע"ב) — אף שלכאורה יש ג' עולמות, עולם הזה ג"ע ועולם התחי' (כמו שהקשה בספר העיקרים פ"ל וספלא, הובא באוה"ת שלח ע' תקמג) — כי כיון שג"ע ישנו גם עכשיו, יש לומר שהוא נכלל ב"עולם הזה".

(6) רמב"ם הל' תשובה פ"ח ה"ח.

(7) תהלים כד, ג"ד.

(8) גם לג"ע התחנות — כ"מ בד"ה כי ישאלך שבהערה הבאה. ולהעיר מהמשך תער"ב ח"ב ר"פ שעט (ס"ע תשעט).

(9) ד"ה כי ישאלך עטר"ת (סה"מ עטר"ת ס"ע שנה ואילך), ה'ש"ת (סה"מ ה'ש"ת ס"ע 44 ואילך).

(10) בנוסח תפלת שחרית דשבת. וראה בארוכה ד"ה אין ערוך תרנ"ב (סה"מ תרנ"ב ע' ו ואילך).

(11) סה"מ תרנ"ב שם. המשך תער"ב ח"א פרע"ט (ע' תקסה). ח"ב פ' שפ (ע' תשפא). ח"ג ע' א'שפז.

(ב) **ונקודת** אחד הביאורים בזה הוא, כמבואר בכמה דרושים¹², שהשכר דג"ע הוא על עסק התורה, והשכר דתחיית המתים הוא על קיום המצוות. וזהו שג"ע הוא עולם הנשמות (נשמות בלא גופים) ובעולם התחי' יהיו נשמות בגופים, כי עסק התורה שייך בעיקר להנשמה וקיום המצוות להגוף¹³. וכיון שקיום המצוות הוא בכל ישראל, דאפילו פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון¹⁴, לכן כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ויש לומר, דזהו גם מה שממשיך במשנה שנאמר¹⁵ ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ כו', דיש לומר, שכוונת המשנה בשנאמר כו' היא לא רק להביא רא' על זה שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא אלא גם לבאר הטעם על זה. דמי שמקיים מצוות נק' בשם צדיק [דכל המצוות נק' בשם צדקה¹⁶, ומקיימי המצוות נק' בשם צדיקים¹⁷], וכיון שועמך כולם צדיקים, שכל ישראל (אפילו הפושעים שבהם) מקיימים מצוות, ויתירה מזו שהם מלאים מצוות, דהמצוות שמקיימים ממלאים את כל מציאותם, לכן לעולם יירשו ארץ, ארץ החיים¹⁸ שקאי על חיי עולם הבא. אמנם, עפ"ז צריך להבין מה שמביא במשנה גם המשך הכתוב נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, והרי זה שישאל הם נצר מטעי ומעשה ידיו של הקב"ה הוא מצד עצם מציאותם (עוד לפני שמקיימים מצוות), ובהמשנה דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא מביא גם סיום הכתוב נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, דמזה משמע, דזה שכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא הוא (גם) מצד המעלה שבהם מצד עצמם.

(ג) **ויש** לומר, שבהגילוי שיהי' בתחיית המתים שני ענינים. השכר על העבודה דקיום המצוות (ועמך כולם צדיקים), שההמשכות שהמשיכו ישראל ע"י המצוות שקיימו עכשיו תהי' אז בגילוי, ועי"ז יתעלו (אח"כ¹⁹) למדרגה נעלית יותר, שתתגלה מעלתן של ישראל מצד עצמם, שהם נצר מטעי מעשה ידי להתפאר, שהוא למעלה יותר גם מההמשכה שנמשכת ע"י קיום המצוות. ויש להוסיף, שעיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז תתגלה מעלת ישראל עצמם. דגילוי ההמשכה שנמשכת ע"י המצוות, יהי' גם בימות המשיח (קודם זמן התחי'), וכמבואר בתניא²⁰ שע"י מעשינו ועבודתנו עכשיו ממשיכים אוא"ס למטה והגילוי דהמשכה זו יהי' בימות המשיח ובתחיית המתים (אלא שבתחיית המתים, גם הגילוי דהמשכה זו יהי' באופן

12) תו"א יתרו עג, ב. וראה גם סה"צ להצ"צ טו, ב. ד"ה כי ישאלך עטר"ת רפ"ב (סה"מ שם ס"ע שנג ואילך), הי"ש פ"ד (סה"מ שם ע' 48).

13) ראה תניא פל"ה (מר, סע"א ואילך), ושם פל"ז (מט, א"ב). ובכ"מ.

14) עירובין יט, א. חגיגה כז, א.

15) ישע"י ס, כא.

16) ראה תניא פל"ז (מח, ב). וראה בהנסמן לעיל ח"א ע' רנח הערה 33.

17) לקו"ת שה"ש טז, ג. ד"ה כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב (הא') תרכ"ו (סה"מ תרכ"ו ע' קצב). ועוד.

18) אוה"ת נ"ך עה"פ ישע"י שם ס"ג (ע' רפח).

19) לאחר שתתגלה להם ההמשכה שהמשיכו ע"י קיום המצוות — ראה לקמן הערה 46. ועפ"ז יש לבאר הסדר שבכתוב: "ועמך כולם צדיקים", המעלה דישאל; "לאח"ז — "לעולם יירשו ארץ"; ולאח"ז עוד מעלה "נצר מטעי גו" — ד"ל הביאור בזה, שלאחרי ש"ירשו ארץ" ותתגלה להם ההמשכה שהמשיכו ע"י קיום המצוות ("ועמך כולם צדיקים") — אז דוקא יוכל להיות הגילוי ד"נצר מטעי גו".

20) פל"ז (בתחלתו. וראה גם שם מח, א).

נעלה יותר²¹), ועיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז יתגלה השורש דישראל כמו שהם מושרשים בהעצמות²².

יש לומר, דמ"ש בכמה דרושים (הובא לעיל) שבתחיית המתים יהי גילוי ההמשכה שנמשכת ע"י קיום המצוות, הוא, כי שם מדובר בהשכר לישראל שיהי בעולם הבא עבור עבודתם בתומ"צ בעולם הזה²³, ושלמות השכר הוא שיאיר להם בגילוי ההמשכה שהמשיכו ע"י קיום המצוות. ולכן מבואר בדרושים אלו ששכר הנשמות בג"ע הוא שמשיגים האלקות דהתורה שלמדו בעוה"ז, דתורה היא חכמתו של הקב"ה, אור הממלא, והשכר דתחיית המתים הוא שאז יראו עינינו גילוי אלקותו הבלתי בע"ג²⁴ שנמשך ע"י קיום המצוות, רצונו ית' (שלמעלה מחכמתו), אור הסובב. אמנם, כל זה הוא השכר לישראל עבור עבודתם בתומ"צ²⁵. ועיקר החידוש והעילוי שיהי בעולם הבא הוא הגילוי דמעלת ישראל עצמם, נצר מטעי מעשה ידי להתפאר.

ד) וביאור הענין (דג' מדריגות אלו, ג"ע וב' הדרגות בתחיית המתים), דאיתא בגמרא²⁶ כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח אבל לעולם הבא עין²⁷ לא ראתה אלקים זולתך. ובהמשך הענין שם מאי עין לא ראתה כו' זה עדן שלא שלטה בו עין כל ברי', שמא תאמר אדה"ר היכן הי' בגן כו', גן לחוד ועדן לחוד. והיינו שהחידוש והעילוי דעולם הבא (תחיית המתים) לגבי ימות המשיח הוא שאז יהי הגילוי דבחינת עדן, עין לא ראתה. ומזה מובן, דזה שבעולם הבא יהי גילוי ההמשכה שנמשכה ע"י קיום המצוות, מכיון שגילוי זה יהי (בכללות) גם בימות המשיח, אין זה אמיתית הענין דעוה"ב. ועיקר הענין דעוה"ב הוא הגילוי דבחינת עדן, והוא התענוג העצמי שמתענג בישראל, שלמעלה גם מהתענוג שמתענג בתומ"צ²⁸. ולהעיר, שבכ"מ²⁹ מבואר החילוק בין תורה למצוות, דבתורה שהיא חכמתו ית' מלובש הארת התענוג ובמצוות שהם רצונו ית' מלובש עצמות התענוג (בחינת עדן). וזהו שבג"ע כתיב³⁰ ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן, שהתענוג

(21) ראה שם פל"ו "שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים".

(22) ראה המשך תרס"ו ע' תקו "דתכלית העלי' דלעתיד הוא שגיעו לשרשן ומקורן האמיתי כי אין למעלה מזה .. אין דומה לך מושיענו לתחיית המתים, שתתגלה שורש ומקור האמיתי של הנשמות כמו באמיתת העצמות".

(23) ראה ד"ה כי ישאלך ה'ש"ת (סה"מ שם ע' 45) "הצד השוה שבהם (בג"ע ובעולם התחי') הוא .. שהם תשלום שכר וגמול טוב".

(24) לשון הצ"צ בסהמ"צ שבהערה 12.

(25) ולהעיר, שהגילוי דאוא"ס שהמשיכו ישראל ע"י קיום המצוות, יהי גם בעולם [אלא שבישראל יהי הגילוי ביותר — ראה תניא ספ"ו. פל"ז (מו, סע"ב ואילך)]. וגם מזה מוכח לכאורה שלא זהו עיקר הענין דעוה"ב.

(26) ברכות לד, ב.

(27) ישעי' סד, ג.

(28) ראה המשך תרס"ו ע' קה. ושם (ע' קו) שבכדי להגיע לבחי' תענוג העצמי כמו שהוא בעצמותו א"א ע"י תומ"צ אלא ע"י התשובה — והרי ענין התשובה הוא העילוי דנשמות שלמעלה מתומ"צ.

(29) סהמ"צ שבהערה 12.

(30) בראשית ב, י.

שנמשך לנשמות בג"ע (בהשגת התורה) הוא רק המשכה מצומצמת מבחינת עדן שנמשכת ע"י הנהר שמפסיק בין עדן לגן, משא"כ בעוה"ב שהוא מתן שכון של מצוות הוא הגילוי דבחינת עדן עצמו. ויש לומר, שזהו בכללות. אבל בפרטיות, כיון שהגילוי דהמצוות יהי' (בכללות) גם בימות המשיח ואעפ"כ אמרו שבימות המשיח לא יהי' גילוי דבחינת עין לא ראתה (בחינת עדן), וגילוי בחינה זו יהי' רק בעולם הבא, מוכח מזה, שעיקר בחינת עדן שיהי' בעולם הבא הוא שאז יתגלה התענוג העצמי שמתענג בישראל, שלמעלה גם מהתענוג העצמי שבמצוות.

ה) וביאור העילוי דתחיית המתים לגבי ימות המשיח (ועד"ז החילוק שבין ב' הדרגות שבתחיית המתים גופא), יובן בהקדים ביאור המעלה דימות המשיח לגבי ג"ע³¹. שהגילוי דג"ע הוא דוקא לנשמות בלא גופים, והגילוי דימות המשיח יהי' גם למטה בעוה"ז הגשמי (וכמו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות³²). והטעם לזה הוא, כי בג"ע הוא הגילוי דאור המלא, אור מוגבל, ולכן אינו נמשך למטה, משא"כ בימות המשיח יהי' גילוי אוא"ס הבלתי מוגבל, ולכן יהי' הגילוי גם למטה. ועוד חילוק, דבג"ע יש בכללות שתי בחינות, ג"ע התחתון וג"ע העליון, ובכל א' מהם יש ריבוי מדריגות עד אין קץ³³, כמרו"ל³⁴ ת"ח אין להם מנוחה כו' ילכו מחיל אל חיל³⁵, שעולים תמיד ממדריגה למדריגה. ופירוש אין להם מנוחה הוא שעלייתם ממדריגה למדריגה היא ע"י עבודה. דבעלי' צ"ל מקודם טבילה בנהר דינור לשכוח ההשגה והתענוג דמדריגה התחתונה³⁶, וגם העלי' עצמה היא דרך העמוד³⁷ שבין מדריגה למדריגה, שגם עי"ז הוא מתבטל מהשגתו הקודמת, אלא שהביטול שע"י הטבילה בנהר דינור הוא הביטול שמצד התחתון והביטול שע"י העמוד הוא שמתבטל מצד גילוי אור של מדריגה העליונה שמאיר עליו³⁸. וזהו שהעלי' ממדריגה למדריגה היא ע"י עבודה (אין להם מנוחה), עבודת הביטול, בדוגמת העבודה למטה בעוה"ז, שכללותה היא לצרף את הבריות³⁹, זיכוך וביטול, עבודה מלשון עיבוד עורות⁴⁰. ויש להוסיף, דכמו שהעבודה למטה היא בשני קוין, סור מרע ועשה טוב, עד"ז הוא גם בהביטול שבהעליות דג"ע, שהוא בשני קוין אלו. הביטול שע"י נהר דינור — דוגמת העבודה דסור מרע כביכול, והביטול שע"י העמוד, שמצד גילוי

31) בהבא לקמן ראה המשך תער"ב ח"ב פ' שעט"שפ (ע' תשעט ואילך).

32) שבת ל, סע"ב. וש"נ.

33) אגה"ק סי"ז.

34) סוף מסכת ברכות. וש"נ.

35) תהלים פד, ח.

36) זהר ח"א רא, א. ח"ב ריא, ב. רמז, א. תקו"ז בהקדמה (ד, א). וראה תו"א מקץ לא, ב. לב, ד. מג"א צו, א. ד"ה כי ישאלך עטרית פ"א (סה"מ שם ע' שנב), ה'שית פ"א (סה"מ שם ע' 45). וראה מאמרי אדהאמ"צ ויקרא ח"ב ע' תתכ"ב. וש"נ.

37) ראה זהר ח"א ריט, א. ח"ב ריא, א. וראה מאמרי אדה"ז פרשיות התורה ח"ב ע' תשעג, ובהנסמן במראי מקומות לשם (ע' תתקפד).

38) ראה בארוכה המשך תרס"ו ע' טו.

39) ב"ר רפמ"ד. וש"נ.

40) תו"א משפטים עו, א. וראה גם לקו"ת ויקרא ב, ד. ובכ"מ.

אור העליון — דוגמת העבודה דועשה טוב. דכל זה הוא בגן עדן. משא"כ בהגילוי שיהי' בימות המשיח, הגם שגם אז יהיו כו"כ עליות, העליות שיהיו אז לא יהיו באופן דילכו מחיל אל חיל, שבכדי להגיע למדריגה נעלית יותר צריך ללכת (לצאת ולהתבטל) ממדריגה הקודמת, אלא שגם בהיותו במדריגתו הקודמת יכול להתעלות למדריגה העליונה (עצ"ע).

(ו) **ויש** לומר הביאור בזה, שההמשכה דאור הממלא להחיות ולהוות את הנבראים היא באופן דהשתלשלות מלמעלה למטה. שבתחילה הוא מתלבש בנבראים הרוחניים, ואח"כ הוא מתלבש בנבראים שלמטה מהם, שהם רק כמו משל לנבראים העליונים, ואח"כ מתלבש למטה יותר⁴¹, וכמו שידוע בענין וידבר שלשת אלפים משל⁴². ויש לומר, דזהו הטעם שהעלי' בג"ע (שבג"ע הוא הגילוי דאור הממלא, כנ"ל) ממדריגה למדריגה היא ע"י שמתבטל ממדריגה התחתונה, כי כמו שההמשכה מלמעלה למטה היא ע"י שמתלבש בעוד לבוש ובעוד לבוש, עד"ז הוא בהעלי' מלמטה למעלה, שהעלי' היא ע"י הפשטת הלבוש, ביטול מדריגה הקודמת⁴³. ויש לומר, דזהו ג"כ מה שמובא בכמה דרושים⁴⁴ שגם האבות ומשה רבינו שיושבין בג"ע העליון יותר מג' אלפים שנה יבואו להתלבש בגופים, כי הגילוי שיהי' בתחיית המתים הוא נעלה הרבה יותר מהגילוי שמאיר בג"ע, אפילו בג"ע העליון. דזה שמדייקים "שיושבין בג"ע העליון יותר מג' אלפים שנה", יש לומר, דג' אלפים שנה הם דוגמת שלשת אלפים משל, שהם כנגד ג' עולמות ב"ע, דבכל עולם יש אלף מדריגות. וזהו שמדייקים "שיושבין בג"ע העליון יותר מג' אלפים שנה", דבמשך ג' אלפים שנה מפשיטים כל הלבושים (המשלים) דג' עולמות ב"ע, וכשיושבים בג"ע יותר מג' אלפים שנה מתעלים גם באצילות וכו', ואעפ"כ יבואו להתלבש בגופים, כי הגילוי דתחיית המתים הוא למעלה יותר מהגילוי דג"ע, גם כשהגילוי דג"ע הוא לאחרי שמפשיטים כל הלבושים]. משא"כ העליות שיהיו בימות המשיח יהיו באופן שלא יצטרך לצאת ממצבו ומדריגתו, מכיון שאז יהי' הגילוי דאוא"ס הבל"ג, והגילוי יהי' גם למטה.

(ז) **אמנם**, גם הגילוי דימות המשיח הוא רק גילוי הסובב, ולכן יהיו בו חילוקי מדריגות (כנ"ל), משא"כ הגילוי דתחיית המתים יהי' (בכללותו) לכל ישראל בשוה⁴⁵, לפי שבתחיית המתים יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות. ובזה גופא יהיו שני ענינים. הגילוי דעצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצוות, ועי"ז יתעלו ישראל למדריגה עליונה יותר⁴⁶, שתתגלה מעלת ישראל עצמם, נצר

(41) ראה בארוכה סה"מ עטר"ת ע' שטו ואילך. ובכ"מ.

(42) מלכים-א ה, יב. וראה תר"א מג"א צח, ב. ובכ"מ.

(43) ראה המשך תרס"ו שם.

(44) סה"מ תרנ"ד ע' רכ. המשך תער"ב שם (ריש ע' תשפ). סה"מ קונטרסים ח"ב תיב, א. ועוד.

(45) לקו"ת שלח מו, ד. המשך תער"ב ח"ב ע' א'קיב. עיי"ש.

(46) ועי' הידוע שבכדי להגיע להגילוי דתחיית המתים צ"ל תחלה הגילוי דג"ע (ראה בארוכה ד"ה היושבת בנגים תשי"ג ס"ח (לעיל ח"ב ס"ע רלה)) — עד"ז הוא גם בהגילוי דתחיית המתים גופא, שבתחלה צ"ל הגילוי דהמצוות, ועי"ז אפשר להיות הגילוי דשורש נש"י כמו שמושרשים בהעצמות.

מטעי מעשה ידי להתפאר, שמעלה זו שבישראל היא נעלית יותר מזה שממשיכים גילוי אלקות ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. דשרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משורש התומ"צ), וגם בהגוף דישראל הוא בחירת העצמות⁴⁷.



(47) תניא פמ"ט (סט, סע"ב ואילך). ספר השיחות תורת שלום ע' 120 ואילך.



שערי אור"ה



ימי או"ר

ראשי פרקים מתולדות ימי חייו של הת' מאיר יעקב
פיוועל בן יבדלחט"א ר' מרדכי שי'

השנה שנת תש"ס. מרדכי ואלגא ליכאוועצקי באו ממאסקווא לטרונטו, קאנאדא, כעשר שנים לפני כן, ולאט לאט מתקרבים יותר לה' ולתורתו. יש להם שתי בנות בלע"ה והכל בסדר. יום אחד סיפר לו חברו, אשר הוא ואשתו לא היה להם ילדים ר"ל, והלכו לניו יארק להרבי לקבל ברכה, והרבי נתן לו ברכתו ואמר שיקבל עליו להניח תפילין. לאחר ששמעו סיפור הזה, מיד קיבל עליו מרדכי להניח תפילין בכל יום. וכשנה שנתיים לאחר כן, כאשר מרדכי ואלגא כבר אינם צעירים, ביום כ"ז אייר תשס"ב, נולד להם בן זקונים למזל טוב, וימלא הבית כולו אור"ה. ובן שמונת ימים הכניסוהו לבריתו של אברהם אבינו, ויקרא שמו בישראל מאיר יעקב פיוועל.

בהיותו עדיין פעוט, פחות מבן שתי שנים, חלה במחלה ההיא ר"ל. אך ברכות הרבי ליווהו, ורוב התפלות ואמירת תהילים הגנו עליו, וחזר לבריאותו באותו זמן שהתחיל להלך על רגליו, לרוב הנחת להוריו המאושרים.

אף בשחר נעוריו השקיע את עצמו בעבודת השליחות והפצת היהדות, כשהיה פוגש ילדים בבית הכנסת שבאו ממשפחות שעדיין לא היו שומרי תורה ומצוות, היה מדבר על לבם בענין אמונת הא-ל וקיום מצוותיו, מתוך אהבה ניכרת ושמחה.

בהגיעו לגיל החינוך הכניסוהו הוריו לחדר חב"ד טורונטו, שם הצליח בלימודיו, ונעשה חבר ידיד לחברי הכיתה כולה, ובגיל אחד עשרה עבר לשיבת אחי תמימים בטורונטו, והתחבר חזק עם מלמדיו והתלמידים שיחיו.

לקראת הבר מצוה שלו קנה לו אביו תפילין מהודרות מאת הסופר המפורסם הרה"ח ר' מ"מ אהרונוב ע"ה, ואף שבשנים ההם כבר חדל מכתובת תפילין עבור המון עם.

בשנת תשע"ז התחיל לימודיו במתיבתא ליובאוויטש טורונטו, שם שקד בלימוד התורה נגלה וחסידות ובדרכי החסידות מתוך שמחת החיים ואהבת ישראל הנרגש אצל כל מכיריו. גם שם התחבר עם מלמדיו הרמ"ם ומשפיעים ונעשה כלי קיבול באופן ד"חי להחיות", והשפיע על חבריו וקרובי משפחה

בחזיון יהדותם וחסידותם; ובפרט בקיום הוראת הרבי בלימוד שיעורי חת"ם ורמב"ם, עד למעל המדה לתת להם פרסים עבור קבלת החלטתם.

בכל שבת חופשה היה מפציר בחביריו שיבואו אליו הביתה ודאג עבורם מעל המדה שירגישו בנוח במאכל ומשתה והתוועדות לבביות בביתו החם והמאוש.

בשיעור ג' מתיבתא אירגן להדפיס התניא קדישא בעיר אוקוויל; בחוש שלו המיוחד שכנע אחד ממכיריו מ"מבצעים" לתרום מדפסת עבור הפעולה, ובשאיפה הנודעה שלו אירגן שיסע לשם עם כל חברי השיעור ולעשות שם התוועדות, והדפיסה על נייר מיוחדת שקנה לכך כו'. בגמר הפרויקט בנדרת לבו נדב המדפסת להנהלת הישיבה. ועוד דאג שיקבל כל אחד מחברי השיעור תניא הנדפס בצוותא חדא.

בשנת תש"פ עבר לישיבה גדולה טורונטו, שם עוד מסר את עצמו על פעולות הרבי; בכל שבת היה הולך שעה וחצי לחזור דא"ח בביה"כ, החל לעבוד על הפרויקט "הייפער-לינקס" ללקו"ש – לפענח כל המ"מ שבלקו"ש באתר דיגיטלי באופן הכי נקל להבין דברי הרבי, הוא אירגן קניית "אוצר החכמה" לישיבה, ניהל "משמר" עם ילדי החדר, ופעל במבצעים אפילו בזמן חלישות המצב בזמן הקורונה.

נשאר בזכרון חביריו איך שבסוף אדר תש"פ בזמן סגירת כל הישיבות ר"ל, נשאר הוא על עמדו בד' כתלי הישיבה ולא חזר הביתה לעוד כמה ימים מתוך דאגה עבור הוריו המבוגרים שלא יחלו במחלה ח"ו. הוא ג"כ לקח על עצמו, מתוך אהבת ישראל שלו, להסתובב בכל הפנימיות של הישיבה לאסוף דברים היקרים של חביריו שעזבו בגלל המצב, שלא יהיה מושלכים להפקר.

כששוב פתחו הישיבה עדיין היו כל המקוואות בעיר סגורים חוץ מא' שהי' מהלך כעשרים דקות, והנה קרבו ימי החורף העזה בטורונטו, לכן לקח על עצמו לבנות מקווה בהפנימי' שיקל על התלמידים ויתחזקו בהליכה למקוה, שזה היה אחד מהענינים החשובים אצלו.

באותה שנה פעל רבות בשביל מערכת קובץ הערות וביאורים ונדב להם סכומים רבים. גם היה חלק מאירגון תהלוכת ל"ג בעומר גדולה אע"פ שהעיר היה באמצע ה"סגירה".

בקצין ההיא היה מדריך במחנה חיילי המלך, והתחבר עם המון ילדים ואף בגמר הקצין החזיק קשר ולמד איתם ועידר אותם למשך זמן ארוכות.

בשנת תשפ"ב עבר ללמוד בסמיכת מקום לבית חיינו בישיבת תו"ת ליובאוויטש המרכזית שע"י ביה"כ חובבי תורה, שם שקד בלימודו, ובפרט

ב"לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא", שמעולם היה לו חיות ו"קאך" מיוחד בלימוד ההלכה וספרי שו"ת.

לילה ויום נדב א"ע לעניני הרבי; היה חלק עיקרי של מערכת קובץ הערות וביאורים בחובבי תורה, עבד על שיפור טנקי המבצעים בשכונה, היה חבר מערכת ב"רבי דרייב", עבד על אפליקציה "רבי רעספאנסא" (לאסוף כל מכתבי הרבי באנגלית עבור ההמון העם), והמשיך הפרויקט "הייפר-לינקס".

בתחלת חודש שבט בשנה ההיא נסע לשליחות (ברשות ההנהלה) להעיר "מייסאן" במדינת "אהייאו", ואפי' אז לא עזב את ספסלי הישיבה; הי' נוסע חצי שעה להתפלל וללמוד בהישיבה הקרובה בעיר סינסינטי, ופעל על התלמידים בחיזוק הלימוד עד חצי היום. בחצי האחרון היה עסוק בעבודת השליחות בנוער לקרב לבם לאביהם שבשמים. בשבתון העולמי מטעם "סיטין" שהיה פחות מחודש מאז התחלת פעולותיו בשליחות, הביא איתו לחצרות קרשינו ארבעה מנעוריו, ואפילו לקחם על הטנקים למבצעים!

ביום שני לסדר "אדם כי יקריב מכם קרבן להוי'", ד' אד"ש התשפ"ב, בדרך חזרתו מהישיבה לשליחותו הק' נספה בתאונת דרכים, ועלה נשמתו השמימה. הובא למנוחות ביום ו' אד"ש בעיר הולדתו טורונטו, בקרב משפחתו ידידיו ומכיריו שנאספו מכל קצווי תבל ללוות חבר שליווה אותם כל אחד לרוחו הפרטי בהסעת חייהם.

ת. נ. צ. ב. ה.





תורה או"ר

פתיחה

הערה זו נכתבה לקראת כ"ח סיון תשפ"א – שמונים שנה, זכרני איך אשר פלפל בו בהעמקת הדעת וגם כאשר כתבה באופן אשר יהי' בנקל לקרותה, בלי כל הסברות המבלבלות וכו', ומטעם זו כתבה בקיצור ג"כ. זכרני שהיה לו תירוץ ארוכה, אמנם לא הספיק להעלותה על הכתב, וחבל על דאבדין ולא משתכחין.

דם שבלב להרמ"א

הת' מאיר יעקב פייוועל ע"ה ליכאוועצקי

בשו"ע יו"ד סי' ע"ב סעי' ב' כתב המחבר "אם בישלו (הלב) בלא קריעה אסור עד שיהא ששים כנגד הלב דלא ידעינן כמה נפק מיניה" ובהג"ה: "אפילו בדאיכא ששים הלב עצמו אסור".

והטעם לרמ"א כתבו הט"ז והש"ך בשם הגהות שערי דורא "שלפעמים הדם מתייבש בחלל הלב ואינו יוצא לחוץ".

ולכאורה צ"ב בשלמא להמחבר שהאיסור מתפשט ונבלע בהלב לכן אסור עד שיהא ס' כנגדו, אלא להרמ"א דכתב שדם הלב נתייבש בתוכו היינו שהאיסור אינו מתפשט א"כ עדיין יכול לקורעו ולמולחו וליהוי מותר?

ויש לבאר זה ע"פ הדיוק מהחכמת אדם שפי' שהדם מתייבש בכל הלב היינו שאינו יכול לחזור ולקורעו ולמולחו לפי שהדם אינו רק בחלל הלב אלא בכל בשר הלב.

אך מ"מ גופא דעובדא צ"ב דקאמר דהדם נתייבש בכל הלב ע"י בישול איך אפשר שדבר יתייבש ע"י לחות הבישול?

ויש לתרץ בדוחק שע"י הבישול הדם נחשב ע"פ גדרי הלכה כדבר יבש (עיין גלינוי מהר"י עמוד תרא) וצ"ע.





שער
דובב שפתי ישנים



צוואת מומר

הרב מאיר אשכנזי ז"ל

רב דק"ק שאנגהאי

יום שהוכפל בכי טוב לסדר שאו את ראש שנת תרפ"ט שנגהאי

כבוד הרבני המופלא נודע לתהלה ולתפארת וכו' שמו נאה לו הר"ר יוסף יהו' נ"י ממשפחת באראנסקי שו"ב לעדת ישורון ק"ק טיאנטזין יע"א

אחדשה"ט מכתבם נכון הגיעני במועדו וזמנו. ובנדון שאלתו עבור צואת אחד מומר הנה בסימן קנ"ד באורח חיים גם המ"א כפי התראה מסכים לדברי הש"ך וכמו כן במחצית השקל מביא שאין לחלק בין כתיבת ספר תורה לשארי דברים וכמו כן בפה יש לעיין הלא כל דבריו הוא אך מדין צואת שכיב מרע.

והנה מה שאמרו חז"ל דברי שכיב מרע ככתובין ומסורין דמי אשטר תקנו אך בישראל ולא במומר ובדרך כלל יש הרבה דיוקים שצריכים לדייק בשעת צואת בריא או שכיב מרע ואז מאחר שצוה לתת לאחר מיתה ואז אינו שלו אך של היורשים, ומכל זה היה אפשר לדיק ולהקל לקבל ממנו אך מאחר שיוכל [ל]יות שיצא זה חלילה חילול השם.

ועוד שהרמ"א מחמיר ובספר חסידים גם כן במקום אחד מחמיר אינני חפץ להעמיד על דעתי. ועל כן לפי דעתי שאלו את פי הרה"ג [אהרן משה] קיסילאווי' מחארבין כי הוא קשיש בהוראה ומה שישוב אחלה את כה"ר להודיענו גם כן כי אפשר משום מיגדר מילתא ראוי שלא לקבל.

ובכל אופן רק את חוות דעתי כתבתי בזה להלכה ולא מעשה.

מנאי יידרם מוקירם ומכבדם כערכם הרמה מאיר אשכנזי חופ"ק שנגהאי



1. הרא"מ קיסילאווי (ח"י אלול תרמ"ו - ט"ו אלול תש"ט) מח"ס משברי ים. מתר"ס - רב בק' באריי-סאוו, רוסיא. מתרע"ג - רב בחרבין, סין. ראה אגרות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע אליו, אג"ק ח"ב ע' קל"ג, ובחלק ט"ז מנר ה' דחנוכה תרפ"ט.

אישור שילוח ג"פ

הנ"ל

יום ה' בחדש תמוז תרצ"ג

כבוד האלופים ב"ה היושבים על מדין בית דין צדק עמוד החזק פטיש הימין הרה"ג דעיר קושטא במדינת תורקיה ולכל הנלוים עליהם שלום וכל טוב נצח סלה ועד.

אחדשה"ט כראוי ויאות רצוף בפה גט פיטורין מהבעל שלמה בן יוסף למפשחת אשכנזי עבור אשתו אסתר בת יעקב הנמצאת במחנם עם שני הרשאות והרשאה השניה בעד השליח השני דוד בן דמתקרי נסים שמש בית דין דעיר קושטא הנה כתבתי שם אבי השליח כמו שכה"ר כותבים במכתבם הגם שכב' אינם מעוררים למה נכתב דמתקרי מקודם אם מפני שיש לו שם הנשתקע או טעם אחר. איך שיהי' הסימנים מבוררים שזהו השליח.

וגם כן רצוף בפה שטר מחאה על שני מאות וששים ליטרות היינו שני מאות וחמשים עבור האשה אסתר בת יעקב אחר שתקבל הגט ימסר לה ועשרה ליטרות בעד אלו המתעסקים במסירת הגט ליד האשה.

אולם הגם שלא יש שום תנאי בדבר אך גילוי דעת שהכסף ימסר לה באם שתקבל הגט כפי מה שכתבו כר"מ במכתבם.

כמו כן רצוף שני פיסת נייר עם חתימת הדיינים ליתר שאת כדי שיוכלו לקיים את חתימת הבית דין ממקום אחר.

ואחלה את כר"מ להודיעני על דבר מסירת הגט בעתו ובזמנו.

מה שנתאחר משלוח הגט זה זמן ארוך היינו משום שהבעל היה צריך לחפש עד שהשיג הסכום הדרוש.

ואסיים בשים שלום ונזכה לביאת הגואל בב"א מנאי מאיר בן שניאור זלמן אשכנזי חופ"ק שנגהאי



התעסקות באפר המת

הנ"ל

יום א' בחדש תשרי שנת תרצ"ה

אל נכבדי אלופי הקהלה לעדת ישרון דעיר טיענטזין יע"א ישפת השם שלום
לכם

אחדשה"ט כראוי ויאותו הנני בזה לאשר קבלת מכתבם מן שבעה לירח
סעמטעמבער למספרם שנכון הגיעני ואבקש מאתם סליחה על שלא השבתי
תיכף אולם ימים הנוראים וחג הסוכות הבאה עלינו ועל כל ישראל לטובה הייתי
טרוד.

הנה נידון השאלה עם להתעסק באפר של מת שנשרף שלא באונס כפי
שבינותי בספרים המסקנא הוא כן שבאם אחד מישראל מצוה לפני מותו שישור(ו)
פואו שזהו נגד דת משה וישראל אז משום מיגדר מילתא אין ראוי ונכון להתעסק
עם אפרו.

אמנם נידוק שאלתכם במכתבם אינו מבורר אם זה נעשה חלילה משום פריקת
עול או אפשר שהאשה בעצמה קודם מיתתה לא דיברה מאומה שישרפוא אלא
שהבעל בעצמו מפני שהיה חפץ לקברה אצל בני משפחתה ובאופן אחר היה קשה
להובילה מרחק רב כזה והוא לא היה יודע גודל האיסור בזה ואז אם הוא כן אז
משום כבוד המת יכולים לקברו ולהתעסק עם המת בכל דבר.

ויהי רצון שנזכה לראות בנחמת ציון וירושלים ויבולע המות לנצח מנאי
מוקירם ומכבדם ומברכם בכל מילי דמיטב מאיר אשכנזי חופ"ק שנגהאי



תודה שנשחטה בלי לחם

הרב אפרים אליעזר יאלעס
ראב"ד דמדינת פילאדעלפיע

ב"ה יום ג' שמות, ט"ו טבת, [תש"ח]

כ' תלמידי חביבי וידי"נ הרה"ג יר"ש ר' יצחק שליט"א קרמר

ע"ד שאלתך בתודה שנשחטה בלי לחם מה דינה, יפה כונת שנראה מגמ' מנחות להכשירה. ומקור הדין הוא שם דף פ' במימרא דר' אבא¹, לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם. וכן פסק הרמב"ם בפרק י"ב בפסוהמ"ק הל' י"א². והלא מצינו במנחות שם³ וברמב"ם שם הל' י"ד⁴, דיש אופנים שמביאים את התודה בלי לחם. אבל כמובן לא יצא ידי חובת נדבון, דהלחם צריך להיות בעת השחיטה וא"כ יביאו תודה אחרת ולחמה.

בברכת התורה אפרים אליעזר הכהן



1. עמוד א' "א"ר אבא זו תודה וזו לחמה אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אינו מביא תודה אחרת מאי טעמא לחם לגלל תודה ואין תודה לגלל לחם"
2. האומר הרי זו תודה והרי זה לחמה אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה התודה אינו מביא תודה אחרת מפני שהלחם בא בגלל התודה ואין התודה באה בגלל הלחם
3. "מתיב רב עמרם מהו אומר (ויקרא ז, יב) התודה יקריב מנין למפריש תודתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ונמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות מנין שאיזו מהן שירצה יקריב ולחמה עמה ת"ל התודה יקריב יכול תהא שניה טעונה לחם ת"ל יקריבנו אחד ולא שנים" ועוד.
4. המפריש מעות לתודתו ואבדו והפריש מעות אחרות תחתיהן ולא הספיק ליקח בהן תודה עד שנמצאו מעות הראשונות יביא מאלו ומאלו תודה בלחמה והשאר יביא בהן תודה ואינה טעונה לחם אבל טעונה נסכים וכן המפריש תודתו ואבדה והפריש מעות תחתיה ואחר כך נמצאת יביא במעות תודה בלא לחם וכן המפריש מעות לתודתו ואבדו והפריש תודה תחתיהן ואח"כ נמצאו המעות יביא מן המעות תודה ולחמה וזו התודה האחרונה תקרב בלא לחם

שכירות ע"י שליח

הנ"ל

ב"ה עש"ק, ד' ניסן. תשי"ח. יצו ה' את הברכה לתלמידי אהובי וחביבי הרב החור"ב בחדר"ת יראת ה' אוצרו כש"ת מוה"ר יצחק שליט"א קרמר

להסביר לך הדין של שכירות ע"י שליח ודברי התוס' בב"מ דף קי"א רע"א¹, כך הוא. ולכאורה יש לעיין הא שליח ש[ל] א"כ [של אדם כמותו]? וכבר העיר כן זקני הב"ח חו"מ ס"י של"ט ד"ה האומר וז"ל ואע"ג דבכה"ת ששא"כ [שלוחו של אדם כמותו] והכי נמי ודאי שניהם אינם יכולין לחזור לא השכיר ולא הבעה"ב, אפ"ה לעבור עליו בב"ת [בכל תלין] אינו עובר אא"כ דקרינן ליה שכיר גביה עכ"ל. דייק בתירוצו לומר "שכיר גביה" והוא לשון פרש"י בדף קי"א סוע"ב². מזה ראייה לחידושו של התוס' רי"ד הובא בקצוה"ח סי' רפ"ב השליח אינו גופו של המשלח, והדברים עתיקים, וא"כ אעפ"י שהמשלח מחוייב לקיים ככל אשר עשה השליח אבל סוף סוף השכיר אינו "גביה", והבן.

והנה ל"ת דכל תלין אינו עובר כ"א בפעם הראשון כמבואר בראשונים ובפוסקים. אבל הלאו מדרבנן דאל תאמר וגו' שהוא לאו בל תשהא עובר תמיד, כל זמן שאין משלם "בדרך דחיה", אבל אם הבע"ב "טרוד" כלומר "שהוא עסוק במלאכה אחרת" ולפיכך אינו משלם, בזה אין עובר, וכוונת התוס' ליישב דיוק א', דבברייתא תניא "האומר" וזהו לשון דיעבר, והכא כך נהג יהודה לכתחילה? ולכן מפרשים התוס' שבאמת לא היה דעתו לדחות רק דחייש שיהי' אונס. והגם שאז ממילא יהי' פטור מ"מ עשה ע"י שליח (משום מדת חסידות).

בברכת כהן, מוריך, אפרים אליעזר הכהן החופ"ק פילאדעלפיא



1. ד"ה אמר ליה לשמעיה

2. ד"ה זה לפי שלא שכרו

רש"י בפסחים לא, א.

הנ"ל

ב"ה

יום ג' תולדות יצחק, תשי"ח.

יצו ה' את הכרחה לתלמידי אהוב נפשי הרב החור"ב בחדר"ת יראת ד' אוצרו, כ"ש תפארתו ר' יצחק שליט"א קרמר

אמהר להשיבך, לפרש לך דברי מאורנו רש"י ז"ל בפסחים דף ל"א [ע"א], אהא דאמרינן, כי פליגי דזבין מלוה וקדיש לזה, דלרבא דאמר בע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, כיון דאילו הו' לי' זוזי הו' מסלק לי' בזוזי אשכח דהשתא קא קני, ופרש"י שם דאקדיש מלוה בתוך הזמן את קרקע המשועבד לו ולא הקדיש את החוב אלא הקרקע עכ"ל. דלכאורה צ"ע כונתו שדייק להוסיף דברים "ולא הקדיש את החוב אלא הקרקע". אבל באמת כיוון ונשמר רבינו הפרשנדה"א ז"ל שלא להכניס עצמו בפלוגתא הראשונים אם יכול המלוה להקדיש או למכור את החוב מדאורייתא ע"י כתיבה ומסירה (דהא אותיות, דהיינו השטר חוב, אינן נקנות כ"א בכור"ח). ואי נאמר כשי' הריטב"א הובא בש"ך חו"מ סי' ס"ו סק"ב הרי גם לרבא אם הקדיש את החוב, שזה יש לו למפרע (כלומר מתחילת ההלוואה), שפיר קדיש. אבל אי נאמר כהרשב"א דכל עיקר מכירת שטרות דרבנן א"כ גבי הקדש לא תיקנו כמבואר בראשונים ואחרונים. ולפי שלא רצה להכניס עצמו במחלוקת זו בסוגיא דכאן, או אפשר לא ה' ברירא לי' מילתא אז, לכן דייק לפרש שלא הקדיש את החוב אלא הקרקע. וע' בקוצה"ח שם שמפלפל בפלוגתא זו דכתב וז"ל דהא לא מוכח בש"ס בפרק כ"ש [כל שעה] אלא שאינו יכול להקדיש גוף הנכסים של הלוה אבל אם מקדיש גוף החוב דילמא אה"נ דקדיש בכור"ח. ומציין שם לעיין בפירש"י שם. ותלי"ת שכיונתי להבנת מרן הקצוה"ח.

באהבה נאמנה מורך אפרים אליעזר הכהן

נ"ב. ע' בפרש"י שם בריש הסוגיא בד"ה כו"ע לא פליגי, שכ' ואע"ג שהן שלו אינן ברשותו וכו', וזה תמוה דאדרבא אצל הלוה חשוב הקרקע ברשותו אבל לסיבת השעבוד אינו שלו כמ"ש רש"י עצמו בתחילת דבריו. ואולי ט"ס וצריך לומר להיפך.

קושיית התוס' בשבועות ד, א.

הנ"ל

ב"ה

ד' אד"ש – דף יומי שבועות ד'.

לתלמידי חביבי כנפשי, הרה"ח חריף ובקי בחדרי התורה, מו"ה יצחק קרמער שליט"א שו"ב דקהלתנו יצ"ו.

באשר אני חפץ להנפש מעט ויוכל להיות שתבוא כעת לביתי. לכן הנחתי את הס' טהרת הקודש עבורו. וארשים לך הערה קצרה בדף היום הנ"ל בתוס' שם ע"ב ד"ה ונעלם. שהקשו על פרש"י ידיעה בסוף לא צריך קרא דאי לא ידע שחטא אמאי מייתי קרבן, דא"כ בכל החטאות דכתיב או הודע לידיעה בתחלה. והיא לכאורה קושיא עצומה דלית נגר וכו'.

אכן, חביבי, ע' בתוס' כריתות דף כ"ו שמקשינן בגמרא על כל חייבי חטאות שעברו עליהן יוהכ"פ לא נייחו חטאות, ושם בע"ב מקשינן כן גם לענין אשם תלוי. ומתרץ רבא א"ק או הודע אליו מכל מקום. א"כ שפיר צריך קרא להכי. משא"כ בנ"ד לענין טומאת מקדש וקדשיו ילפינן במכילתין לקמן ח: מקרא דלכל חטאתם מכלל דבני חטאת נינהו א"כ לא צריך קרא לכך. וגם אין דין אשם תלוי בעולה וארד? – לכן ילפינן מאי הודע לידיעה בתחלה כפרש"י.

באהבה נאמנה

אפרים אליעזר באמ"ו מהר"ש הכהן זצ"ל



אי עבד המכחיש שחררתו שרי להינשא לשפחה

הנ"ל

ב"ה

יום ד' שמיני כ"ב אד"ש תשי"ט.

יצו ה' את הברכה לתלמידי חביבי, המחכים את רבותיו, הרב החור"ב בחדרי תורה, יראת ה' אצרו, כש"ת, ר' יצחק קרעמר שליט"א.

אשר דרשת ממני היום, בביה"ז, לבאר לך הצ"ע שלך במסי גיטין דף מ:, הגם שאין הלכה זו מאותן דשאל הרב לתלמידיו בשלשים יום קודם לפסח (ב"מ דף צ"ז. וטו"ז ריש הל' פסח), למען חביבותך גבן אענה בקיצור בעזהש"י.

כשתעיינ בפוסקים ראשונים ואחרונים בהלכה זו, דכתבתי ונתתי לו והוא (העבד) אומר לא כתב ולא נתן לי, הודעת בע"ד כמע"ד, תראה שנשאר עבד לגבי איסור ב"ח וכן לענין שיעבוד למעשה ידיו אם יחזור הרב ליתבענו, אבל לא להתירו בשפחה – כן הוא כוונת הרמב"ם בפ"ו מעבדים ה"ג, שכ' והרי זה והרי זה עבד עד שישחררנו בפנינו, דמשמע דרק להיות משוחרר כלומר להתירו בב"ח לענין זה הוא עבד. וכן נראה מלשון הטו"ז יו"ד סי' רס"ז ס"ק מ"ג, שכ' שאם שניהם עומדים בדבורם אין כאן תביעה ופשיטא שהעבד אסור בבת חורין לפי דבריו עכ"ל, הרי דכל ענין כחה של ההודאה מתייחס לענין זה דוקא, אבל לא להתיר איסור ע"פ דיבורו של הרב האומר ששחררו.

אמנם, דא עקא, דהטור שם סו"ס רס"ז מסיים וז"ל והרי הוא עבד כמו שהיה עכ"ל ונראה מפורש דס"ל דדינו כעבד גמור. וכן מפרש דבריו זקני הב"ח שם, וז"ל וז"ש רבנו והרי הוא עבד כמ' שהיה כלומר דלכל דבר הוא עבד להשתעבד בו ולישא שפחה, ורבו שאומר עליו שנתן לידו ג"ש ואסור בשפחה אינו אלא ע"א בהכחשה ואינו כלום כדאיתא בקידושין פרק האומר, ואף להרמ"ה דמפרש ברישא חיישינן שמא זוכה לו

ע"י אחר דספק הוא אפ"ה בסיפא באומר נתתיו לעבד והעבד אומר לא קיבלתיו, העבד נאמן ומותר בשפחה עכ"ל ע"ש בכל הדיבור של הב"ח. ועל כרחנו לומר דכיון דיש לו להעבד חזקת עבדות (וכיון שיש לו קדושת עבדות

דחייב במצוות כאשה, שייך בו דין חזקה) ולכן מותר בשפחה. והרמב"ם סובר דעדותו של הרב עשתה גדר ספק ואסור בשפחה, והרבותא הוא דאסור גם בב"ח עד שישחררנו בפנינו משום הודאת בע"ד.

מורך אוהבך בל"נ הכותב בחפזון בעידנא דקמו החפזון דורש שלום תורתכם ודו"ש חביריך ידידי הנאמנים השובי"ם המומחים ומובהקים שיחיו, אפרים אליעזר הכהן

נ"ב כמובן שאין לי מזה שום העתק.



מכתב מאת הרה"ח והרה"ג ר' חיים מרדכי הכהן פערלאוו
מחבר ס' "לקוטי סיפורים" ו"גט למעשה"

חיוב העבד בפו"ר

ר' חיים מרדכי הכהן פערלאוו
רב דק"ק מעלבורן, אוסטרליא

ב"ה

ח"י כסלו לשנת כ"ה תברכו וגו' מעלברין אוסטרליא.

שלוכט"ס לכבוד ידידי הרה"ג וכו' מהור"ר אלכסנדר נ"י.

אחדשה"ט, זה כעשרה ימים שנתקבלו הספרים שנשלחו על שמי במספר ארבעה וזה איזה ימים ששלחתי לו מחירם וכמו שכתב כת"ר ששה דול' בשביל ספר ובטח ג"כ נתקבלו לכת"ר הסכום הנ"ל כי נשלחו ע"י הבאנק.

ביום ו' קבלו הספר של כת"ר¹ התחלתי מס' חגיגה בע"ה מה שאנו לומדים בביהכ"נ ודפד[פ]תי בו וראיתי מה שכותב כת"ר על דברי התוס' ב' ב' אלא לפרי' ורבי' ומסיים שם ומצות לשבת הוא אפי' בעבד זקן שאינו ראוי למצות פו"ר.

הנה ימחול כת"ר לעיין בתשו' נו"ב קמא סי' ו', ויותר מבו' דבר זה במס' גיטין מ"א א' ועי"ש בתוס' דקא מקשה ג"כ הקושיא כמו שמקשים בחגיגה בתוס' הנ"ל ומתמצים ג"כ התירוץ כמו בחגיגה רק שמסיימים בדבריהם בגמר ביאה דחזיא להתעבר וכמו זה צריכים לפרש דברי התוס' הנ"ל בחגיגה ועשה ליכא עד גמר ביאה הכוונה הוא דגמר ביאה דחזיא להתעבר, ומה שמביא כת"ר מהגמ' ריש מו"ק במה דמתותב וכו' צריכים לפרש ג"כ שדיברו חכמים בהוה בראוי להזריע וכו'.

ועי' ג"כ מה שמציין בנו"ב סי' הנ"ל בח"מ ס"ק י"ב סי' א' ועי' ג"כ בט"ז שם ס"ק ג', ועי' הסוגיא בגמ' יבמות ס"ב א' ובסוף העמוד שם ר' יוחנן אמר לא קיים פ"ו לשבת יצרה בעינן והא ליכא, וכן מקודם בגמ' אמר רבא מ"ט דר' נתן אליבא דב"ה דהא עבד ל' שבת, ועי' ג"כ תוס' שם בד"ה הכל מודים בעבד וכו' וי"ל דאם היה יכול לישא שפחה לא הוה כפינן לרבו לשחחרו כיון דשבת מיהא יכול לקיים אף ע"ג דפו"ר לא מקיים בהכי, עכ"ל והפי' הפשוט דשבת דומיא דפו"ר

1. ספר "תומכי תמימים" על הש"ס.

שמוליד הוא אבל פו"ר אינו מקיים משום דעבד אין לו חיים אבל שבת הוא מקיים אמנם באופן שמרבה ישובו של עולם ועכ"פ באופן שהוא ראוי להרבות ישובו של עולם וכדברי התוס' בגיטין שם דחזיא להתעבר.

וכן משמע מפו' מסקנת התוס' ביבמות שם במאי דקא אמרו ואע"ג דלעיל משמע דפו"ר תלו בשבת וכו' והא עבד ליה שבת מ"מ לא הוה כפינן לרבו כיון דיכול לקיים כל דהו, והפי' הפשוט בזה הוא ג"כ כנ"ל אינו מקוים פו"ר אבל מקיים כל דהו משום שמרבה ישובו של עולם ולפענ"ד פשוט הוא, ואתם הסליחה.

לעיין עוד בדברי כת"ר אומר האמת שלא עיינתי מהעדר הפנאי מאד, וכמו שכתבי לכת"ר שיש לי ב"ה בכתובים מהל' למעשה² וזה כעת שלחתי חלק קטן לכ"ק אדמו"ר שליט"א אמנם לא מהנ"ל³, וכעת בע"ה בל"נ אני רוצה להתחיל להתעסק לסדר את הנ"ל אם יסכים כ"ק שליט"א והלא הוא בגדר אם לא עכשיו אימתי.

ותקונינו לד' שיתן לנו אריכות ימים ושנים בתוך כלל ישראל ונזכה עוד ללמוד וללמד לשמור ולעשות אכי"ר.

אם כת"ר ירצה לשלוח עוד איזה ספרים מהנ"ל יכול לשלוח עוד חבילה אחת ואני אמצא בע"ה בל"נ למוסרם ולמי שאני אומר לוקחים וכו'.

אקצר ואומר שלום יקבלו החוה"ש מאדוה"ש כאו"נ ונפש ידידם דו"ש וטובתם תכה"י והמחכה והמצפה לישועת ד' כהרף עין ונזכה בקרוב ממש לשמוע קול תקיעת המבשר על הגאולה הכללית בזה החודש של גאולה וחודש של נסים ונלך לקבל פני מ"צ בקרוב ממש כאחד עם כ"ק שליט"א אכי"ר כברכת ותקות ידידם חיים מרדכי הכהן פערלאו.



2. לאח"ז י"ל ספרו "גט למעשה" על הלכות גיטין בברכת כ"ק אדמו"ר.

3. מספרו "לקוטי סיפורים" שי"ל בשנת תשכ"ו, ראה שיחת יו"ד שבט תשכ"ה "...בין הסיפורים שהגיי עו מהרב ר' מרדכי הכהן פערלאו, שהי' כמה שנים בתומכי תמימים שבליובאוויטש..." וראה ג"כ אגרת אליו מימי חנוכה תשכ"ה "מאשר קבלת הרשימות שלו ות"ח על הקורת רוח שנגרם בקריאתם, ועאכ"כ כשיסודרו כולם..."

גדר "נשענת על ארבע"

הנ"ל

שבת דף צה, א.

עיינ בתוס' ובפ"י הר"ש והרא"ש וכן פ"י גם הרע"ב שם במס' זבים דר"י אארבע טליות תחת ארבע רגלי בהמה קאי. וצ"ל שהפ"י בזה הוא כך דלת"ק הרי כל הארבע טליות טהורות משום דכל א' הו"ל מסייע שאין בו ממש וע"ז אומר ר"י שמשענת הסוס על ידי (או כמו הגירסא במשנה בהיפוך) ומשענת החמור על רגליו (ג"כ כנ"ל) היינו דלר"י כיון שהמשענת של סוס וחמור הוא רק על ב' משו"ז אלו השנים מהארבע טליות טומאות המה ושנים הנשארים שאין הבהמה נשענת עליהם גם לדידי' טהורות המה שמאלו השנים הלא היא יכולה לעמוד על שלש וממילא א' מהשנים הוא רק מסייע וכמו"כ נאמר גם על השני כמו לת"ק בכל הד' (ועי' בל' הרמב"ם בפ"י המשנה) והחילוק בין ת"ק לר"י הוא רק בזה דלת"ק כל הד' רגלים נכנסים בכלל הספק וכולם המה בכלל מסייע, ולר"י אלו השנים שנשענת עליהם אינם בכלל הספק שעליהם לעולם נשענת וממילא טהורות רק הב' הנשארות, עוד יש חילוק בין ת"ק לר"י שאם יש מטלית א' תחת א' מאלו שהבהמה נשענת עליהם לת"ק טהורה היא דהא לא עדיפא מכל שיש תחת כל הד' רגלים ולר"י טמאה היא משום שבאלו השנים אין להסתפק ובכל פעם היא נשענת עליהם, וכמפורש ברש"י כאן וברא"ש בפ"י המשנה, אבל איך יהי' הדין באם יש טלית א' תחת אלו השנים שלר"י אין הבהמה נשענת עליהם דלת"ק הלא הוא מפורש במשנה שטמאה משום שאינה יכולה לעמוד על ב' אבל לר"י כיון שהמשענת הוא לא על אלו הב' שמא נוכל לומר שג"כ טהורה היא כיון שאינה נשענת עליהם כלל. ע"ז קאמרי התוס' וכו' שאינו כן כ"א גם לר"י טמאה משום שאינו יכולה לעמוד על ב'.

נודמן לי בשאלה פ"י המאירי והוא רוצה לומר שת"ק ור"י לא פליגי כלל כ"א שבדברי הת"ק הלא נא' הי' רוכב על גבי בהמה ורוצה הוא לפרש שמארי בשאר בהמת חוץ מסוס וחמור שבאלו השני מינים ר' אסי מחלק ומחדש זה הדבר ויכול להיות שגם ת"ק מודה בזה ובשאר בהמות כגון שור או גמל גם ר"י סבירא ל"י שאין חילוק אבל ג"כ מתיק שם שרבותינו לא פירשו כך וכולם אומרים שר"י חולק עי"ש.



ב"ה.

שבט תשל"ד.

חידושי הרב א. י. גארפינקל על שליט"א

על ביאור שיטת רש"י ותוס' בי"ח דבר

נעבד ע"י תלמידיו שי'

בישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

841-853 אשען פארקוואי ברוקלין נ.י.¹

א.

בדף יג ע"ב², שיטת רש"י³ דישנם י"ח דברים, שבהם חלקו תל' שמאי והלל ונימנו ורבו ב"ש על ב"ה וגזרו בו ביום ולמחר השוו והודו ב"ה לב"ש, (לא כפירוש הרמב"ם⁴) ולכאורה למה דוקא בו ביום גזרו, על י"ח הדברים הללו?

תשובה: וי"ל מפני שהרוב מהם, נוגע לענין תרומה. וכהנים האוכלים אותם, ולכן בתחילה לא חששו עליהם לגזור מפני שהכהנים זריזין⁵ הם ולא יבואו לעבור על איסור דאורייתא, ולכן גם שלמה המלך דגזר טומאה ונטילה לידים⁶, לא גזר רק לענין קודש ולא לענין תרומה משום דקדש נאכל גם לזרים, כמו שלמים פסח ומעשר⁷, (דבקדשי הקדשים לא גזר, כיון דהם נאכלים רק במקדש⁸ ואין טומאת

1. השיעור המציא לידיו ע"י הת' מאיר יעקב פייוועל ע"ה ליכאוועצקי. המ"מ וכו' ניתוספו ע"י המ-ערכת.

2. במשנה: ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בו חזקיה בן גרין שעלו לבקרו נמנו ורבו ב"ש על ב"ה ושמונה עשר דברים גזרו בו ביום.

3. י"ד סע"ב ד"ה ובי"ח דבר נחלקו. כלומר אותם י"ח שגזרו במחלוקת היו, אלא שנמנו ונמצאו ב"ש רבים. וט"ו רע"א ד"ה ולמחר הושוו. שחזרו בהן ב"ה.

4. בפיה"מ פ"א משנה ד': ..היו ב"ש יותר.. וב"ש כולם הסכימו על אלה גזירות הי"ח דבר. ועוד הסכימו ב"ש וב"ה באותו היום בי"ח הלכות ולא הי' ביניהם מחלוקת אפי' באחת, ונחלקו בי"ח דבר.. עכ"ל - כלומר הי' סך הכל 54 דברים. י"ח גזרו כפי ב"ש, י"ח הסכימו ב"ש וב"ה, וי"ח נחלקו. "כי אולי הי' אחד מתלמידי שמאי סובר בבית הלל".

5. שבת כ, א. עירובין קג, א. פסחים סה, א.

6. שבת טו, א. בתחילתו, רמב"ם הלכות שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח.

7. זבחים פרק ה' משנה ח'.

8. שם משנה ה'.

ידים במקדש כדמבואר בתוס' (9) ולכן חשש לטומאה¹⁰, או למיאוס¹¹ וביזיון הקדש בידים שאינם נקיות, אבל לענין תרומה הנאכלת רק לכהנים, לא מצא צורך לגזור, דהם ישמרו את עצמם,

אבל בו ביום שעלו לבקר את ר' חנניה בן חזקיה בן גרון, ודרש לפניהם את פסוקי יחזקאל וישבם¹² כמו שנתבאר ברש"י¹³, דמשום דאשתרי מליקה בחטאת העוף¹⁴, לכהנים, הוצרך להזהירם¹⁵ על מליקת חולין שהיא נבילה, והיינו שיחזקאל מצא נכון להזהיר את הכהנים שלא יעשו טעות כזה, להתיר לעצמם אכילת נבילה בחולין (לא חידש שום דין בזה רק הזהיר שלא יטעו) ואם כן גם החכמים הכירו שיש לגזור על הכהנים כמה גזירות שלא יבואו לטעות ולפסל את התרומה.

ושיטת רש"י¹⁶ היא דהאוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני היא היא הגזירה דפסול הגויה¹⁷ הנזכרת בכל מקום¹⁸, ושיעורה הוא בחצי פרס¹⁹ (שני בציס²⁰),

אבל שיטת התוס'²¹ היא דפסול גויה היתה גזירה קדמונית והיא היתה רק לפסול את הגוף לאכול תרומה ולא לענין מגע, ואז היתה שיעורה כחצי פרס והטעם היא משום גזירת הרואין שיטעו דגם במעים מטמא התרומה הנוגעת

9. טו, א. ד"ה אלא שלמה גזר לקדשים. וראה רמב"ם שם פ"ח ה"ו.

10. כן משמע מהרמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"ח, וראה הערה הבאה.

11. רש"י יד, ב. בסופו, ד"ה עסקניות הן. "ונוגעין בבשרו ובמקום טנופת וגנאי לתרומה בכך ונמאסת לאוכליה כשנוגע בה בידים מסואבות". ועיי"ש שדחה פירש רבותיו "שמא נגע בטומאה" (וראה הערה 9) מפני א' הו"ל למיחש ג"כ שמא נגע באב הטומאה והוי ראשון. ב' אם נגע בטומאה נטמא כל גופו ולא רק ידיו ולא סגי בנטילה.

12. יג, ב. וראה ג"כ חגיגה יג, א. מנחות מה, א. וראה פיה"מ להרמב"ם שבת שם.

13. שם ד"ה דברי תורה וד"ה ודרשן.

14. ויקרא ה, ח.

15. יחזקאל מד, לא. "כל נבלה וטריפה מן העוף ומן הבהמה לא יאכלו הכהנים" ו"סתרו דברי תורה" דהא ישראלים שרי לאכלם!! ופירשה חנניה בן חזקיה בן גרון דמשום דאשתרי מליקה בחטאת העוף הוצרך להזהירם דמליקת חולין נבילה היא.

16. שם ד"ה אוכל אוכל ראשון.

17. נפסל גופו מלאכל בתרומה. ראה רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ח ה"י-י"א.

18. וכ"ה דעת הרמב"ם שם.

19. יומא פ, ב.

20. עירובין פג, א. לפי רש"י וכן פירש בכריתות יב, ב. אבל הרמב"ם (שם) פוסק שחצי פרס הוא כביצה ומחצה.

21. יומא שם סד"ה וחצי פרס בכדי אכילת פרס. והראי' דהוה ס"ד דהיא דאורייתא, ואי לא גזור אלא בי"ח דבר, במאי טעין? והא י"ח דבר ידועים לכל.

באוכלין הטמאים²², ולכן יאמרו דמותר לקרב ולנגוע את התרומה באוכל טמא, ובכדי שיהיה במעין שיעור כביצה צריך שיאכל חצי פרס, אבל ב"ח דבר גזור על אכילה כביצה, לטמא את האדם, לפסול את התרומה במגע, משום גזירת האוכל, דזמנין דאכיל אוכלין טמאין ושקיל משקין דתרומה ושדי לפומיה ופסול להן,

ולכאורה לפי שיטת רש"י יקשה למה אנו קוראין אותו פסול גויה, הא טמא הוא לפסול את התרומה והיה לנו לקראותה טומאת האדם האוכל,

ומפרש בלשון הזהב דרש"י עצמו מתרץ זה בהמשך לשונו בד"ה האוכל אוכל ראשון במה דקאמר "ומשונה²³ טומאה זו מטומאה דאורייתא דסגי לה בטבילה לתרומה, דלא בעי הערב שמש דתניא בספרא²⁴ אין האוכל אוכלים טמאין ואין השותה משקין טמאין טמא טומאת ערב", דלכאורה למה אמר זה כאן (הא דרש"י בגרסא הוא מפרש ולא פוסק²⁵) ומה זה נוגע לפשט הגמרא.

ולפי הנ"ל אתי שפיר, דכיון דקאמר מתחילה דהיא היא נקראת פסול גוי' ושיעורה היא בחצי פרס וא"כ יקשה קושיא הנ"ל למה נקראת פסול גוי' ולא טומאת אדם ולכן קאמר משום דמשונה טומאה זו, לענין דלא בעי הערב שמש, ולכן אנו קורין אותה פסול (ולא טומאה).

ב.

ויש להסביר זה, דהנה לכאורה יש לחקור, מהו הענין דהערב שמש לגבי טומאה, אם זהו יציאת הטומאה, והיינו דלאחר הטבילה עדיין נשארה עליו טומאה קלושה (כלשון התוס' בכמה מקומות²⁶) והיא הולכת ומתמעטת עד הערב שאז נסתלקה לגמרי מאליה, (וכן משמע כלישנא דקרא הנאמר ונשנית בהרבה מקומות בתורה²⁷, וטמא עד הערב) (אז) [או] נאמר דהערב שמש מביאה טהרה וקודם הערב שמש מקרי "לא טהור" (והערב שמש הוא כמו ענין של כפרה וטהרה, כמו שנאמר²⁸ גבי יוה"כ שעצמו של יום²⁹ מכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם).

22. דדאורייתא מטמא רק בבית הבליעה. ראה רמב"ם הל' שאר אבות הטומאה פ"ג ה"א.

23. ספר הערוך ערך גויה א'. רמב"ם שם פ"ט סה"א.

24. תו"כ שמיני פ"ז ה"ד, וכו' בטהרות פ"א משנה ג'.

25. יד מלאכי כללי רש"י אות ב'. הובא בלקוטי שיחות בכ"מ, ראה ח"ט ע' 34 בנוגע לפי' עהש"ס ג"כ.

26. ראה

27. שמיני פרק י"א כה, כה, מ. מצורע פרק ט"ו ה, ו, ז, ח, י, יא, טז, יז, כא, כב, כז. חקת פרק י"ט ח, י. ועוד

28. אחרי פרק י"ז ל. "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתכם גו"

29. יומא פה, ב. שם פז, ב. שבועות יג, א. כריתות ז, א. רמב"ם פרק א' מהל' תשובה הל' ג'.

וכן משמע משני מקומות בתורה, שנאמר: (א) "ובא השמש וטהר"³⁰ (גבי אדם טבול יום), (ב) "וכל כלי אשר יעשה מלאכה בהם, במים יובא וטמא עד הערב וטהר"³¹ (גבי טבול יום בכלי), (ומקשין) [ומרש"י] לקמן דף י"ד ע"ב³² משמע באופן הב', דמפרש על הא דאמר בגמרא לקמן טבול יום אם דאורייתא הוא, דכתיב "ובא השמש וטהר", משום דכתיב גבי אדם וגבי כלי "וטהר" השתא, מכלל דמעיקרא לא הוי טהור גמור, אלמא דפוסל את התרומה בנגיעה.

שאלה: והקשו המפרשים³³ דלמה לי' לדייק זאת ממלת "וטהר", הא שם בקרא גבי כלים כתוב בהדיא ג"כ, במים יובא וטמא עד הערב, אלמא דמיקרי "טמא"?

תשובה: וי"ל דסבירא לי' לרש"י, דמצד "וטמא עד הערב", לא הוי פוסל את התרומה משום דזה משמע דכל דטומאתו נמשכת עליו עד זמן הערב, ואח"כ היא מסתלקת מאליה וממילא, וא"כ היא טומאה זמנית, ואין בכוחה לפסול את התרומה לעולמית, אבל מצד הא דכתיב ג"כ, "וטהר", דמשמע מזה דמעיקרא לא הוי טהור, והיינו דאע"ג דהטומאה מסתלקת מעצמה, אבל נקרא "לא טהור" ומוכרח לענין "הערב שמש" לטהרו, (והערב שמש הוא ענין של "מטהר")! ולכן אם נגע בתרומה קודם הערב שמש, הרי פוסלה, משום דבאוכלין אם נטמאו לא שייך טהרה, אחר טומאה, דכמו דטבילה אינה מועלת לאוכלין, כן הערב שמש לא מועיל.

ולפי"ז י"ל דזהו מה שמתרץ רש"י כאן, דלמה נקראת טומאת האדם האוכל ראשון ושני, "פסול גוי", משום דמשונה טומאה זו מטומאה דאורייתא, בזה דלא בעי הערב שמש, והיינו דלא גזרו חכמים עליו טומאה בשם טומאה, דאז הרי בענין הערב שמש להביא טהרה, רק גזרו עליו טומאה בשם "פסול" ותקנה לזה טבילה.

ובזה אתי שפיר דהוצרך לרש"י להביא ג"כ את לשון "הערוך" (דמשונה טומאה זו מטומאה דאורייתא), ולמה לא סגי בלשון הברייתא דמביא אח"כ דתניא בספר[א] אין האוכל אוכלין טמאין טמא טומאת ערב.

והיינו משום דמלשון הערוך משמע, דזה מה דלא בעינן הערב שמש כאן, (ולא רק מה שלא טמא עד הערב) מוכרח שזה שנוי בגוף הטומאה, והיינו, שאין זה טומאה ממש, רק "פסול" (ושם הטומאה בה הוא רק שם המושאל).

30. אמור כ"ב, ז.

31. שמיני י"א, לב. אחרי י"ז, טו.

32. ד"ה ובא השמש וטהר.

33. ראה ראש יוסף כאן בשם המהר"ם לובלין.

ג.

ד[הנה] ס"ל לרש"י³⁴ דכל הגזירה היתה בנוגע לתרומה, דהיינו דגזרו, דאדם האוכל אוכל ראשון או שני, ואח"כ נגע בתרומה (כלי טבילה) הוא פוסל את התרומה, ולכן מפרש³⁵ בדברי ר' אליעזר דס"ל דהאוכל אוכל ראשון, ראשון, דהכוונה דנעשה גופו ראשון ומטמא את התרומה (לא רק שפוסל) להיות שנייה, והיא תחזור ותפסול שלישי. ולא פי' שפוסל את החולין להיות שני, והיינו משום דכל הגזירה היתה, מה שהניחו שם פסול על התרומה (ולא שם טומאה על האדם), עיין "שפת אמת"³⁶.

והמחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע, היא איך השוו החכמים את תקנותיהם, לר' אליעזר "עשו אוכל כמאכל", והיינו דבכל מקום חשבינן את האדם האוכל שנגע בתרומה, כאלו המאכל עצמו נגע בתרומה, אם ראשון, נעשה התרומה שנייה, אם שני נעשית התרומה שלישית.

ולר' יהושע, בכל מקום התרומה נעשית שלישית, והיינו שגזרו שהתרומה נפסלה ולא נטמאה, (בין אם האוכל הוא ראשון בין אם הוא שני).

ולכן ס"ל לרש"י דכל טעם הגזירה הי' משום שמא יפסול את התרומה, והיינו על הא דקאמר בגמרא³⁷ "דזמנין דאכיל אוכלין טמאין ושקיל משקין דתרומה ושדי לפומיה ופסיל להו" ומפרש רש"י³⁸, "והתורה היוזרה על התרומה לשמרה בטהרה, דכתיב את משמרת תרומת³⁹", והקשה המהרש"א ז"ל למה לא מפרש רש"י משום דאכל תרומה טמאה וזה במיתה (או בעשה⁴⁰)?

וי"ל דכוון דנתבאר לעיל, דלא גזרו טומאה על האדם אלא פסול על התרומה, לכן לא רצה לפסול את התרומה, בכל פעם שהוא נגע בה, משום חשש שמא יעבור האדם, איסור אכילת תרומה טמאה, כיון שזה ג"כ איסור לפסול את התרומה ולהפסיד קדשים בידים, (מצד משמרת תרומת).

34. י"ג, ב. סד"ה האוכל אוכל ראשון. שם ד"ה פסלי. י"ד, א. ד"ה לא מטמו.

35. שם ד"ה האוכל אוכל ראשון.

36. י"ג, ב. ד"ה ברש"י.

37. יד, א.

38. ד"ה ופסיל להו.

39. במדבר י"ח, ח. וראה לקמן כה, א.

40. וז"ל המהרש"א ד"ה פרש"י ד"ה ופסיל להו: "לא הוה צריך לפרש כן אלא דעדיפא מיניה דקאכיל תרומה טמאה שהיא במיתה ודוק" ועי' בגנזי יוסף דבדבריו צ"ע דליכא מיתה אלא בטומאת הגוף אבל בטומאת תרומה אינה אלא איסור עשה (רמב"ם הל' תרומות פ"ז ה"א וה"ג). וגם בראש יוסף כתב דאפשר שהוא ט"ס וצ"ל "בעשה" וכ"כ בורע יעקב. וכוונת קושיותיו דיותר יש להקפיד על אכילת האיסור מעשיית איסור (כמש"כ התוס' לעיל יב, ב "... אכילת איסור גנאי הוא לצדיק ביותר ... עיי"ש).

ולכן מפרש דהפסול שגזרו על התרומה הוא לא כשביל טובת האדם, אלא כשביל טובת התרומה עצמה, והפסידה, והיינו שלא יבוא לפסול את התרומה כששדי לה על אוכלין טמאים שבפיו.

ורש"י לשיטתיה דס"ל לקמן דף טז ע"א⁴¹ דלא שרפי תרומה משום טומאה דרבנן, ורק תולים (ולא שורפים), ולכן חשו חכמים שאם ישכח וישדי את התרומה לפיו ויטמאנה, אז תהיה טומאה מדאורייתא ותבוא לידי שריפה, אבל השתא מה שגזרו חכמים שפוסל את התרומה, הוא רק לתלות, ולא ישרפנה, (וגם, שבזה יזהר להתרחק מהתרומה כשיבוא לאכל אוכלין טמאין, וממילא לא יבא לשרי התרומה בפיו, באמצע האכילה).

ולכן נמי ס"ל רש"י דהשיעור לפסול הגויה קבעו חכמים בחצי פרס (ולא כביצה) והיינו משום דרצו לעשות היכר, שהיא רק טומאה דרבנן, כדי שלא יבא לשרוף על ידה תרומה וקדשים, כדאמרינן לקמן (ברך ט"ז⁴²) גבי כלי זכוכית.

ונמצא דסבירא ל' לרש"י דבטומאה דרבנן לא רצו החכמים לתקן כעין דאורייתא, ואדרבא עבדו בהו היכרא שהוא רק מדרבנן, (ולכן אין שורפין את התרומה על ידיהן וגם השיעור הוא גדול יותר, וכן משמע משמע ברש"י חולין דף ל"ג⁴³) ורק בהששה ספיקות⁴⁴ (דלקמן דף ט"ו עמוד ב') גזרו לשרוף, אפי' ברשות הרבים⁴⁵, מפני שיש להם שרש מדאורייתא כמו שיתבאר לקמן בע"ה.

ד.

אבל שיטת התוספות היא, דבכל טומאה דרבנן ג"כ שורפין את התרומה וקדשים על ידיהם (חוץ מכלי זכוכית, בטומאה שקבלו על גבן, שזה מצד הדמיון שבהם לכלי מתכות⁴⁶) (ולא דמי לגמרי) ולכן רק תולין ולא שורפין, כיון שזה לא מצד עיקר תקנת חכמים גבי טומאת כלי זכוכית, אלא דבר נוסף, אבל מה שקבלו טומאה בתוכן שזהו מצד כלי חרס ג"כ שורפין את התרומה על ידיהן מפני שטומאה זו היא מצד עיקר תקנת החכמים), והיינו דשיטת התוס' היא דגם גבי

41. סד"ה עבדי רבנן הכירא, בסוף העמוד.

42. ע"א. וראה רש"י ד"ה בטומאת כלי מתכות דאורייתא "גזור טומאה ישנה אבל בכלי זכוכית דליכא אלא מדרבנן לא גזרו טומאה ישנה. (וראה רש"י לעיל ד"ה וטומאה ישנה... דרבנן היא כדלקמן בהילכתא (טז ע"ב)).

43. סע"ב ד"ה האוכל אוכל ראשון.

44. ספק: בית הפרס, עפר הבא מארץ העמים, בגדי עם הארץ, כלים הנמצאים, הרוקין מי רגלי אדם שכנגד מי רגלי בהמה.

45. אף שבד"כ ספק ברה"י טמא, ספק ברה"ר טהור.

46. ראה תוס' ד"ה אלא מעתה לא ליטמאו משכן (ט"ז ע"א). וד"ה ה"ג (שם).

טומאה אמרינן דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון⁴⁷ וגזרו שם טומאה ממש, על האדם האוכל אוכלין ומשקין טמאין, ושיעורם הוא ממש כעין דאורייתא כביצה גבי אוכלין, ורביעית גבי משקין⁴⁸.

רק בזה פליגי ר' אליעזר ור' יהושע, דלר' אליעזר עשו את האוכל כמאכל, היינו דחשבו החכמים כאילו האדם האוכל נעשה כגוף אחד עם המאכל, (או המאכל נעשה חלק מגוף האוכל) וממילא טומאתן היא כדרגת טומאת המאכל, אם ראשון ראשון, אם המאכל ראשון, נעשה הוא שני, ואם המאכל שני, נעשה שני, משום דמצינו שני עושה שני כיוצא בו גבי משקין⁴⁹, והא דלא בעינן הערב שמש גבי טומאה דרבנן זו, הוא משום דשיטת התוס' היא כאופן הא' בעינן הערב שמש שזה סוף זמן יציאת הטומאה, (ולא ענין של טהרה) (כדמבואר בתוס' זבחים⁵⁰ דקודם הערב שמש הוא מקרא טמא, רק בטומאה קלושה), והא דפוסל אז את התרומה משום דכיון דעדיין שם טמא עליו (בטומאה קלושה), הוא פוסל ומניח טומאה עליו, וכיון שחיילה עליו שם טומאה שעה אחת, שוב לא נפקע ממנה.

ולכן ס"ל לתוס' דדוקא כמי שקיבל טומאה חמורה, מאב הטומאה, אז הטבילה מועלת רק למחצה, לעשותו מראשון שני, אבל עדיין טומאת שני עליו עד הערב, אבל מי שקיבל לכתחילה טומאה קלושה, דהיינו הכא שקיבל טומאה מאוכל ראשון או שני, אז מועלת הטבילה, להעביר את הטומאה ממנו לגמרי ומיד, ולפי זה צריכין למימר אליבא דשיטת התוס' דטעם הגזירה היה בשביל טובת האדם, שלא יבא לאכול תרומה טמאה (אחר שיטמאנה בפיו) דאין לומר משום טובת התרומה, משום דמה הועילו חכמים בתקנתם, דבתחילה הי' רק חשש שמא יפסול את התרומה בפיו (שזה אינו שכיח כ"כ) ועכשיו גזרו חכמים שפוסל את התרומה בנגיעה, (שזה שכיח יותר) ולתוס' הלא שורפין את התרומה גם בטומאה דרבנן, אלא ודאי משום טובת האדם נגעו בה ואין להקשות, איך פסלו חכמים את התרומה והפסידו אותה בידים (שזה ג"כ איסור תורה⁵¹) בשביל טובת האדם, משום דלתוס' לשיטתייהו לא פסלו חכמים את התרומה עצמה, רק דגזרו טומאה על האדם (האוכל אוכלין טמאין) וממילא פוסל הוא את התרומה, ונמצא דהאדם הוא דהפוסל ולא חכמים, (וממילא יזהר האדם שלא ליגע בהתרומה, שלא יעבור על איסור דהתורה).

47. ראה גיטין ס"ה, רע"א. ובכ"מ.

48. יומא פ' ע"ב סד"ה וחצי פרס בכדי אכילת פרס.

49. פסחים י"ח, א.

50. י"ז.

51. במדבר יח, ח. "הנה נתתי לך את משמרת תרומתי".

ה.

ולפי מה שנתבאר לעיל אליבא דתוס' אפשר יש ליישב קושית המהרש"א על תוס', דברך י"ד⁵² בד"ה אף הידים, הקשו דלכאורה הווי טפי מ"ח גזירות, דכיון דהוכיחו בגמרא דגזירת ידים הבאות מחמת ספר נגזרה קודם לסתם ידים, וגם זה אנו מוכרחים לומר דגזירות ספר (דפוסל את התרומה) נגזרה קודם לגזרת ידים הבאות מחמת ספר, משום דלא יתכן שגזרו על הידים (הבאות מחמת ספר דמפסל את התרומה) ועדיין ספר עצמו לא הי' פוסל את התרומה, (וזה ג"כ משום דלשיטת התוס' גזרו טומאה ממש על הידים, הנוגעות בספר, וכיון דסדר הטומאה היא, מאב – ותולדה, יתכן לומר לומר דסדר הגזירות היו, דבתחילה גזרו טומאה על הספר (שיפסול את התרומה) ואח"כ גזרו שהספר יהא בכח גם לטמא את הידים לפסול את התרומה) וא"כ כיון דעל ספר ועל ידים – סתם גזרו בו ביום, בע"כ צ"ל דעל ידים הבאות מחמת ספר ג"כ גזרו בו ביום, (שהיא היא הגזרה האמצעית ביניהם) וא"כ הווי טפי מ"ח, ונשארו בקושי, ועל זה מקשה המהרש"א (בסוף הסוגי' ד"ח דבר⁵³) דלפי מה שמפרשים בתוס' (בדף י"ז בד"ה הניחא) דלא יאכל הזב עם הזבה, היא ג"כ מהי"ח דבר, ומ"מ לא הווי טפי מ"ח משום דיש לומר אחד משני דרכים, דאוכל ראשון ואוכל שני, חדא חשוב להו, (משום דחד טעמא לשניהם, דזמנין דאכל אוכלין טמאין וכו') או הבא ראשו ורובו כמים שאובין, וטהור שנפל וכו', חדא חשיב להו (משום דג"כ כמו טעם אחד לשניהם, משום דאי לא קיימא הא לא קיימא הא ולפי זה למה לא נאמר שני הדרכים יחד, דאוכל ראשון ושני חדא חשוב להו, וגם הבא ראשו ורובו, וטהור שנפל, חדא חשוב להו, ואז נוכל לומר ולחשוב גם ידים הבאות מחמת ספר בין הי"ח דבר, ולא יהי' טפי מ"ח, וע"פ האמור לעיל אפשר יש ליישב דס"ל לתוס', דאי אפשר לומר שני הדרכים יחד, משום דאם נאמר דהאוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני, חדא חשיב להו, היינו דגדר תקנת החכמים היתה, דגזרו טומאה על האדם, (המטמא) שהאדם האוכל אוכלין טמאין (בין ראשון בין שני) גופו נעשה שני לפסול את התרומה וא"כ גבי מים שאובין נצרך ג"כ לומר דגדר גזירתם היתה שגזרו טומאה על האדם וא"כ בע"כ הם שני גזירות, כיון כאן הם שני מיני אדם, טמא (טבול יום), וטהור, ואם נאמר דבמים שאובים הם גזירה אחת, היינו שגדר גזירתם היתה דגזרו טומאה על המים השאובים (המטמא) שהם יטמאו את האדם (בין טהור ובין טמא) א"כ גם אוכל ראשון ושני ג"כ נצרך לומר דגזרו הטומאה על האוכלין (על המטמא) שיטמאו את האדם האוכל אותן, וא"כ בע"כ הם שני גזירות, כיון דהם שני מיני אוכלין וכ"ז לשיטת תוס'.

52. סע"א.

53. דף י"ז ע"ב, ד"תוס' הניחא כו'.

אבל לשיטת רש"י דנת"ל⁵⁴ דלא גזרו כלל טומאה ממש על האוכלין או על האדם, רק פסלו את התרומה, שנגעו בהם, לכן ס"ל דכולם הם גזירות מיוחדות, (דהיינו האוכל אוכל ראשון, ואוכל שני, וטמא הבא ראשו ורובו, וטהור שנפלו על ראשו ורובו), וממילא אי אפשר לחשוב לדידיה שלא יאכל הזב עם הזבה ב"ח דבר (מפני שיהיו טפי מ"ח) ובע"כ דזה היתה גזירה קדמונית ובמתניתין מביא זה רק לדוגמא לגזירות משום הרחקה, (ולכן אמר כיוצא בה) אבל באוכלין ומשקין שנטמאו בכלים, דאמרין בגמ'⁵⁵ דל' מאיר נחשבת לגזירה אחת היא משום דהכא (ל' מאיר) גזרו טומאה (ממש) על המשקין שהם יטמאו אוכלין וכלים (ובזה מדויק היטב הלשון ברש"י (לפי גירסת ופירוש המהרש"א) דבאוכלין וכלים, מטמאין משקין ולכן בחדא חשוב להו, (ובמשקה החמירו יותר מפני שנוחין הם לקבל טומאה ומשום משקה זב וזבה).

ו.

ובענין טומאה על ארץ העמים⁵⁶, ס"ל לתוס'⁵⁷ לפי המסקנא דיוסי בן יעזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים גזרו רק אגושא לתלות⁵⁸ והיינו דגזרו עליה רק דין ספק טומאה מפני החשש דעצם כשעורה, ולכן היתה מטמאה רק במגע ובמשא, ולא באהל, ולא היו שורפין עליה את התרומה וקדשים ואתו רבנן דשמונים שנה וגזרו ואוירא לתלות והיינו שתהא ארץ העמים מטמא גם באהל, מפני החשש של קבר המת דעכו"ם שהיא מטמאה גם באהל, לרבנן, או אפי' לר' שמעון בן יוחאי מפני ספק קבר ישראל⁵⁹, (שכמה מישראל נהרגו אז בארץ העמים (תוס' נזיר⁶⁰)) אבל דינה כטומאת ספק, ולכן רק תולין עליה ולא שורפין, ובאושא⁶¹ התקינו וגזרו אגושא לשרוף ואוירא כדקאי קאי⁶², (ואפשר כדי לחזק את הגזירה דאוירה, (שבתחילה רגילין היו שלא להיטמא מהאוויר) חזקו גם את טומאת גושא, דנתנו עליה דין טומאת ודאי של עצם כשעורה, ולכן שורפין אמגע

54. אות ג'.

55. בסוף הסוגיא י"ג ע"ב.

56. ט"ו ע"א.

57. ראה תוס' ד"ה אתו אינהו (ט"ו ע"ב).

58. תרומה הנוגעת בגוש העפר [של ארץ העמים] - רש"י (ט"ו ע"ב) ד"ה גזור.

59. דלשיטת' קברי העכו"ם אינם מטמאין באוהל (יבמות סא, א).

60. נ"ד ע"ב ד"ה ארץ העמים.

61. שגלתה סנהדרין לאושא כדאמרין בראש השנה (לח, א) עשר גליות גלתו סנהדרין כו' (-) רש"י ב"ב כח, א).

62. ט"ו ע"ב. וראה עוד נדה לג, ב.

גושא ולא אטומאה אוריה והיינו דנתנו עליה דין טומאת ודאי של עצם כשעורה ודין טומאת ספק של קבר המת).

ולשיטת התוס' כאן⁶³ אוריר ארץ העמים מטמא בטומאת אהל, אפי' למי שלא נכנס ראשו ורובו באוריר ארץ העמים, רק הושיט ידו או אצבעו עליה, או אם דף או גשר הי' מונח על ראשו הא' בארץ העמים ובראשו השני האהיל על אדם וכלים, (אבל בתוס' גיטין דף ח'⁶⁴ משמע דטומאת האוריר אינה טומאת אהל, דלא מטמא באופן הנ"ל של גשר אן דף) אבל אפר ארץ העמים הבא לארץ ישראל אינו מטמא כלל באהל, מפני שאז לא שייך כלל החשש דקבר המת, רק החשש דעצם כשעורה דמטמא רק במגע ובמשא, ולפי זה אם נכנס לארץ העמים בשידה תיבה ומגדל סתומה מכל צד, לא נטמא, אבל מסכת נזיר מבעי לן שם בגמרא⁶⁵, אם גזרו ג"כ טומאה על האוריר עצמו של ארץ העמים, (והטעם כדי שלא יצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ) וא"כ אפי' אם נכנס בשידה תיבה ומגדל סתומה, ג"כ נטמא, מהאוריר הנכנס דרך הנקבים, אבל לא החמירו על האוריר עצמו יותר ממה שגזרו על האהל, שהיא טומאת ספק, והיינו לתלות ולא לשרוף.

אבל שיטת רש"י⁶⁶ דיוסי ויוסי גזרו טומאה על גוש ארץ העמים, מפני ספק קברות שלהן (של הנכרים), ומ"מ לא מקרי ספק טומאה דאורייתא, ראשית כל מפני שמדאורייתא ספק טומאה ברה"ר טהור⁶⁷, (וא"כ עכ"פ ברשות הרבים של ארץ העמים, לא יטמא) ועוד, דמדאורייתא לא מקרי ספק, אלא אם יש דברים הגורמים אנו לספק (כמו הלשון המובא בכמה מקומות בש"ס אם השור שחוט לפניך ואין אנו יודעים מי שחטו, אבל לא במקום שאין השור שחוט לפניך⁶⁸) אבל אין לנו לספק ולחשש בלי שום סיבה הגורמת ורק רבנן חששו, וגזרו עליה דין טומאה דרבנן בטומאת מת, ולשיטת רש"י, דבטומאה דרבנן אין שורפין עליה את התרומה, (כדי שלא להפסיד את התרומה), ולכן גזרו עליה בתחילה רק לתלות ולא לשרוף, וכדי לעשות היכרא שלא לשרוף עליה את התרומה, גזרו עליה רק טומאת מגע ומשא ולא טומאת אהל (כדאיתא ברש"י גיטין דף ח'⁶⁹) ורבנן דשמונים שנה גזרו על אוריר דארץ העמים, ג"כ דין טומאה דרבנן (אפשר כדי שלא יצאו מארץ ישראל לחוץ לארץ) וזה אינו טומאת אהל, שאינו מטמא

63. ט"ו ע"ב, ד"ה ואורירא לתלות.

64. ע"ב

65. נ"ד ע"ב.

66. ט"ו ע"ב ד"ה ועל ספיקו של עפר ארץ העמים "דכל עפר ארץ העמים מספקא לן בקבר של מת".

67. טהרות פ"ד משנה י"א.

68. כתובות ט"ז ע"א.

69. ע"ב, ד"ה דגזרו על גושה.

אם הושיט ידו או אצבעו לאויר ארץ העמים, וג"כ אינו נטמא ע"י גשר או דף המאהיל עליו ועל ארץ העמים, רק זהו אויר, ובעינן שיכנס ראשו ורובו באויר ארץ העמים, ובעינן ג"כ שלא יהא שום דבר מפסיק ביניהם, היינו בינו ובין גוש ארץ העמים, וזה אי אפשר כי אם שיכנס בתיבה פרוצה מתחתיה (והיינו שיכנס ראשו ורובו להאוויר ולא יהי' שום דבר מפסיק בינו לבין הגוש) והיינו שלא גזרו טומאה על אויר ארץ העמים, רק גזרו טומאה על אויר גוש ארץ העמים, ולכן בעינן שלא יפסיק ביניהם מפני דאז מקרי אויר הגוש, ולכן ג"כ ס"ל לרש"י (בעירובין ל' ובעוד מקומות) דעפר ארץ העמים הבא לארץ ישראל, מטמא באהל, והיינו לאו דוקא אהל אלא אויר גוש ארץ העמים, דזה שייך ג"כ לעפר הבא לארץ ישראל דאם אין דבר מפסיק בין הגוש לדבר המאהיל עליו נקרא אז אויר גוש ארץ העמים, (כדמבואר כ"ז במשנה למלך⁷⁰), אבל גזרו על האויר רק לתלות ולא לשרוף כמו בכל טומאה דרבנן (חוץ מידים שתחילת גזירותן הי' לשריפה, אבל לשיטת רש"י, זה לא מצד טומאה כלל, ורק משום מיאוס וגנאי התרומה, שידים עסקניות הן ואינן נקיות מזיהום) ואפשר לומר לרש"י דלכן גזרו רק על אויר הגוש דוקא ולא טומאת אהל, ולא טומאת אויר סתם, אפשר ג"כ להיכרא שהיא רק טומאה דרבנן כדי שלא לבא לשרוף את הקדשים על ידה, רק באושא התקינו וגזרו לשרוף את התרומה על טומאת גושא כמו שגזרו על כל ו' הספיקות, שאע"פ שגם הם רק טומאה דרבנן, והטעם הוא כמו שמפרש הרמב"ם⁷¹, מפני שודאי טמאין מדאורייתא, וחכמים גזרו את הטומאה מפני חשש זה.

(ואע"פ שמדאורייתא אין לחשוש.. המשך יבא! ⁷²)



70. הלכות טומאת מת פ"א ה"א ד"ה ארץ העכו"ם בתחילה גזרו על גושה בלבד וכו' באריכות.

71. שם.

72. ע"כ הגיע לידינו.



שער נגלה



ערבי פסחים

הרה"ג ר' ברוך אלכסנדר זושא ווינער שליט"א¹

ר"י תות"ל המרכזית - חובבי תורה

א.

גמ' קח, א יין.. צריך הסיבה.. אידי ואידי בעי הסיבה: רב נחמן מפרש דצריך הסיבה רק בשתיים מהד' כוסות, אלא דמספקא לן אם הוא בראשונות או באחרונות, ולכן אנו מסיבים על כל ד' כוסות לצאת מספק החיוב של הסיבה. כגמרא מפרש שהמעלה בב' כוסות הראשונות היא "דהשתא הוא דקא מתחלא לה

חירות" (ולגירסת הרי"ף "דההיא שעתא הויה לן חירות" ועי' ברשב"ם). אבל לסברא האחרונה לא מסיבין על הכוסות הראשונות משום "דאכתי עבדים היינו", ודווקא בכוסות האחרונות מסיבין משום "ההיא שעתא דקא הוי חירות". ולכאורה יש מחלוקת במציאות באם כוסות הראשונות שייכות יותר לעבדות מחירות.

ונראה דנחלקו באם אזלינן בתר התחלת ותהליך הגאולה היינו פעולת הגאולה או אזלינן בתר מה שכבר נגאלו היינו הנפעל בהן להיותם בני חורין. דלמ"ד דהסיבה היא בכוסות הראשונות סבר דהעיקר הוא הפעולה של יציאתן מעבדות לחירות ולזאת צריכים להזכיר אז ש"עבדים היינו" ומאותו מצב של עבדות הוציאתם מעבדות לחירות, להעיר מתניא פרק ל"א "ואין לך שמחה גדולה כצאת מהגלות והשביה" ע"ש. אבל להסברא שהעיקר הן כוסות האחרונות הוא משום דהוא לאחר שכבר נגאלו והם במצב גמור של בני חורין.

ב.

הראשונים הקשו למה בד' כוסות מספיק שיסב רק בחלק מהמצוה, משא"כ במצה מסיבים בכל אכילה של מצות מצה הן בכזית הראשון וגם בכורך ואפיקומן.

ואכן בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תעב סי"ד כשמביא החיוב של הסיבה מפרש שצ"ל בכל הדברים שהם זכר לגאולה ולחירות "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות", ולא מחלק בין הכוסות, ומשמע שחייב הסיבה על כולן מדין ודאי

1. מתוך שיעורים שנאמרו בשיבה.

דכולן שוות לטובה לענין הסיבה. ומפורש יותר בסי' תעד ס"ב כשמביא מחלוקת הראשונים אם יש לברך בפה"ג על כוס השני, ומסיק שנוהגין לברך על כל כוס משום "כל או"א הוא חירות ומצוה בפני עצמה". דמפשטות לשונו משמע שזה חיוב ודאית על כל כוס, ובכל א' מהם יש ענין ומעלה מיוחדת של חירות.

ונראה דלקמן קטב, מקשה הגמ' היאך התקינו ד' כוסות ולא חששו להסכנה דזוגות.

רב נחמן מתרץ דהוא ליל שמורים ולא חוששין לסכנה, ורבינא מתרץ כל חד וחד מצוה באפי נפשה ופרש"י "ואין מצטרפין זה לזה". נמצא דלרב נחמן אכן יש ענין של זוגות בד' כוסות, משא"כ לרבינא כל כוס היא ענין בפני עצמה.

ולפ"ז י"ל דרב נחמן הולך לשיטתו בדף קח,א שיש הבדל בין כוסות הראשונות שבהן "מתחלא (משתעי) לה חירות", וכוסות האחרונות שכבר נגמר החירות, היינו שיש ב' זוגות של כוסות, ושפיר סבר בדף קטב, שיש בהן חשש סכנה דזוגות אם לא משום שהיא ליל שמורים. משא"כ לרבינא שהכוסות אינן מצטרפות זה לזה, לא שייך כ"כ לחלק בין הראשונות להאחרונות.

והנה כיון שאדמו"ר הזקן כתב דנוהגין לברך על כל כוס משום שכל או"א הוא "חירות ומצוה בפני עצמה", נמצא דנקטינן כרבינא דבד' כוסות אין ענין של זוגות, ולכן מברכין על כל כוס וכוס. ומטעם זה גם מקפידין להסב על כל כוס וכוס, משום דלרבינא יש חיוב מעיקר הדין להסב על כל או"א שהוא חירות בפ"ע.

ג.

קחב, שתאן בבת אחת רב אמר ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא: הרשב"ם מפרש ששתאן רצופין ולא יצא משום שצ"ל כסדר משנתינו היינו על סדר ההגדה, קידוש על כוס א', ברכת גאל ישראל על כוס ב' כו', ולכן מועיל לו השתיה רק לצאת ידי שמחת יו"ט. אמנם הרי"ף והרמב"ם גרסו כאן "יצא ידי חירות ולא יצא ידי ד' כוסות". ולכאור' מהו ענין החירות שיצא בזה ידי חובתו כיון שלא יצא מצות ד' כוסות.

ועי' בחי' הגרי"ז הל' חו"מ פ"ט ה"ז שמדייק מזה שאכן יש מצוה לשתות יין לשם חירות מלבד ענין ד' כוסות על סדר ההגדה. וכן משמע מהרמב"ם שם הלכה ו' שכתב "חייב אדם להראות א"ע כאילו הוא עצמו יצא עתה משעבוד לגאולה כו' בלילה הזה צריך לאכול ולשתות כו' חייב לשתות בלילה הזה ד' כוסות של יין", דמשמע שענין השתיה של ד' כוסות הוא בכדי להראות חירותו. וזה בנוסף לדין שתיית ד' כוסות על סדר ההגדה. נמצא שיש ב' דינים בד' כוסות – א' עצם

השתי' של היין והיא חלק מדין הכללי של חירות, ב' דין מיוחד של ד' כוסות על הסדר. וזהו כוונת הגמ' (לפי גירסת הרי"ף והרמב"ם) "יצא ידי חירות" ר"ל שקיים חלק חשוב של מצות ד' כוסות והוא ענין החירות אע"פ שלא שתאן על סדר הברכות.

ומביא שזה דלא כשיטת התוס' צט, ב (ד"ה לא יפחתו לו מד' כוסות) שסבר לומר שלא צריך כוס לכל א' מבני הבית, והיינו משום שענין ד' כוסות הוא לומר עליהם ההגדה ולא עצם השתיה, ולכן מספיק שבעל הבית לבד ישתה שיעור כוס בד' הכוסות ובני הבית יוצאים ממנו כמו שיוצאים יד קידוש אע"פ שלא שותים שיעור רביעית הכוס. משא"כ להרי"ף והרמב"ם צריך כל א' לשתות בעצמו שיעור מלא של ד' כוסות לצאת ענין החירות שיש בד' כוסות. ובאמת הי' לו להביא גם דברי התוס' בסוכה לח, א ד"ה מי שכ' "לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה".

ד.

הנה בגמ' שלפנינו גרס "רב אמר" דמשמע שחלק על מה שכתב לעיל מיניה בשם שמואל. ולא כמו בדין דלעיל שתאן חי דגרסין "אמר רבא ידי יין יצא כו" , דמשמע שמפרש דברי שמואל. אמנם בהרי"ף לא גרס רב או רבא, נמצא שהכל הוא מדברי שמואל.

ועי' בפמ"ג סי' תעט א"א סק"א שנסתפק אם הי' לו רק כוס א' גדול מחזיק כמה רביעית ושתה ממנה רביעית ד' פעמים על סדר ההגדה, ומפרש דאולי כן הוא כוונת רש"י דשתאן בב"א היינו בכוס א' ולשמואל יצא כיון ששתאן על סדר הברכות עי"ש. ומבואר בדבריו דסבר שרב חלק על שמואל, וזהו דוקא להגירסא שלפנינו. אמנם צ"ע דכיון דקי"ל כרב באיסורי לא הי' לא לחשוש לשיטת שמואל, ובפרט לגירסת הרי"ף לא פליגי וכו"ע סברי דלא יצא.

אמנם לדברי הגרי"ז הנ"ל שבשתיית ד' כוסות יש דין חירות, משמע שהרגש החירות הוא בזה ששותה ד' רביעיות של יין ד' פעמים במשך הלילה, ולא דווקא בכוסות מחולקות. ובנוגע לדין השני שצ"ל על סדר הברכות הר"ז מתקיימת גם כשותה מכוס א' על סדר הברכות.

ה.

קיד, א הביאו לפנינו כו' מצה וחזרת: הוא בהמשך להמשנה דלעיל מזגו לו כוס כו', ומשמע שהמצה וחזרת כו' לא הי' לפניו בשעת הקידוש. והרשב"ם לעיל ק, ב כבר דייק בזה והביא הטעם משאילתות משום יקרא דשבתא ועי"ש בתד"ה שאין. וברא"ש שם כ' הטעם משום בושת הפת. והמ"א סי' רעא סק"כ דנפ"מ באם

יכול לגלות לאחר בפה"ג, ועי"ש במשב"ז וא"א. ועי"ש באדה"ז סי"ז שהביא רק הא דיקרא דשבתא (אבל הביא טעם בושת הפת בסי' רצט סי"ד ובסי' תעג סמ"ג).

ובתוס' שם יש עוד טעם לכיסוי הפת משום זכר למן, והביאו אדה"ז. ובמשב"ז דלזה די לכסותו עד אחר בפה"ג. אבל במשב"ב שם שאם מכסין הפת משום זכר למן יהי' מכוסה עד אחר ברכת המוציא. וכ"כ בנמוקי או"ח שם ושכן נהוג, ועי"ש שכמה מצדיקי פולין נהגו שיהי' מכוסה עד אחר המוציא רק בלילה, וביום גילו הפת אחר הקידוש. וכ"ק אדמו"ר הי' מגלה הפת לפני ברכת המוציא (הר"י מונרשיין. ספר, סופר וסיפור).

ועי' אדה"ז סי' תעג סכ"ה שנהוג להביא הירקות ומצה כו' מיד אחר הקידוש כדי שיהי' סמוך להתחלת הסעודה.

שם. מטבל בחזרת כו'. אדה"ז סי' תעג סי"ד "ולמה תיקנו חכמים דבר זה", ומשמע שהוא חיוב מדרבנן ולא רק הנהגה בעלמא. אבל שם בסעי' מא כ' "טיבול הראשון אינו מחמת חיוב אלא כדי להתמיה התינוקות". ומ"מ בסי' תפד ס"ב כ' "היא כמו חובה מחמת תק"ח שתקנו לאכול ירק" עי"ש דלכן מברך לאחרים אף שלא טועם כלום. ועי' לקמן בענין כדי שיכיר התינוק וישאל כו' שהוא בכדי לקיים מצות ההגדה כמצוותה.

1.

שם רש"י. כדי שיכיר תינוק וישאל: באדה"ז שם סי"ד "שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנא' כי ישאלך גו'". ומשמע שהוא מצוה מה"ת. ועי' בהגדת הרבי ד"ה מצוה עלינו כו' י"א שהוא אחד מהחילוקים במצות סיפור יצי"מ דליל הפסח להמצוה דזכירת יצי"מ דכל השנה. ומש"כ שם שלא משמע כן מאדה"ז, כנראה משום שבסעי' מב כ' "שהיא מ"ע מה"ת אפי' אם לא שאל אותו הבן כלום". ונראה שמזה ראי' רק שאין בשאלת הבן כו' עיקר המצוה, ולכן אין להחשיבו כטעם החילוק בין זכירת יצי"מ דפסח לכל השנה, אבל מ"מ מסעי' יד משמע שאם אכן עושהו בדרך שאלה ותשובה שפיר מקיים בזה המצוה להידורה מה"ת.

ועפ"ז יובן מה שהחשיבו כ"כ את הדין של טיבול ראשון להתמיה התינוקות כו', דמבואר לקמן דגם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה אם אין לו שאר ירקות יאכל תחילה החזרת בטיבול ראשון אע"פ שבאכילתו מקיים מצות מרור ועי"ז הוא מבטל הדין של על מצות ומרורים גו' שאכילת המצה צ"ל קודם להמרור כמ"ש בתד"ה זאת עי"ש בסופו. ולכאור' למה עדיף טפי לקיים הדין של טיבול ראשון שהוא תק"ח כנ"ל ולבטל המצוה של מצה קודם למרור (דמשמע שהוא

מה"ת), ולהנ"ל אתי שפיר דחז"ל ראו בזה דרך להמשיך התינוקת שישאלו כו' ויתקיים מצות ההגדה כדינה מה"ת אע"פ שע"ז יתבטל הדין של סדר האכילה. ובהגר"ח סטנסל שבשאלת הבן והתשובה מקיים מצוה המיוחדת דליל פסח מה"ת ולכן צריך לכוון לזה הפרט דהמצוה דמצות צריכות כוונה.

ז.

קיד, ב אמר ר"ל זאת אומרת מצות כו': בתוס' מפרש דמירי שיכול למצוא שאר ירקות ואפ"ה יכול להשתמש בחזרת משום דמצ"כ (ואכילת החזרת הוי כשאר ירקות). אבל מרש"י ורשב"ם משמע דגם לר"ל עדיף לבחור בשאר ירקות, דכן פירשו במתני' דמטביל בחזרת מפני שאין לו שאר ירקות. וצ"ע כיון דר"ל סבר מצ"כ מהו המעלה בשאר ירקות.

ולכאו' י"ל שחששו שאם יאכל החזרת אולי יכוון לצאת מצות מרור ויבטל הדין של על מצות ומרורים גו' שמצה קודמת למרור, ולכן לכתחילה יש להדר אחר שאר ירקות.

ועוד נראה שהם נקטו כן לפי הגמ' לקמן פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות כו', ועימש"ש שסברי שהמעלה בהשתמשות שאר ירקות הוא מפני שעדיף לברך ברכה מיוחדת לטיבול ראשון וברכה שניה למרור. אבל בתוס' שם סבר דלר"ל א"צ להדר אחר שאר ירקות והולך לשיטתו כאן.

וכ"ז לר"ל דסבר מצ"כ, אבל למ"ד מאצ"כ שפיר יש להדר אחר שאר ירקות בכדי לקיים המצוה כסדרו מצה קודמת למרור וכמ"ש התוס' בסופו.

ח.

תד"ה זאת. ודאי לא איכוון למרור כו' אחר מצה: משמע שאם כבר קיים מצות מרור שוב לא יועיל אכילה שניה של מרור אחר המצה, ועי' בלח"מ הל' עבודת יו"כ פ"ה ה"א שאם הקדים דם השעיר במתנות ההיכל שיכול לחזור ולזרוק, ואריכות בזה בשיח השדה (לבעהמ"ח ארץ צבי) שער ברכת ה' ס"ה ועי"ש ע' עה שמביא סוגין. אמנם אדה"ז סי' תעה סכ"ב כתב "שכך היא המצוה שלא לצאת ידי חובת מרור קודם שיצא ידי חובת מצה", שמבואר שהעיקר הוא לא לקיים מצות מרור בתחילה (ולא רק להקדים מצה למרור).

מצות צריכות כוונה: אדה"ז סי' ס פסק שהוא מה"ת, ועי"ש בפמ"ג שמסתפק בזה. ועי' שדי חמד בערכו. ועי' אמרי בינה ושיח השדה שער ברכת ה' שם ועוד חקירה בענין מצ"כ באם הוא פרט במעשה המצוה או דין כללי של כוונה בכל המצוות

ט.

שם. פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות כו: מלשון הגמ' משמע שיש להשתדל לאכול שאר ירקות וכ"כ ברש"י ורשב"ם "דהכי שפיר טפיי", אבל בתוס' מבואר דלא צריך להדר אחר שאר ירקות, לא לרב הונא בתד"ה אמר כו' ולא לרב חסדא בתד"ה מתקיף, משום דסברי מצות צריכות כוונה ולכן אפי' אוכל חזרת בטיבול ראשון אין בזה מצוה כלל והוי כשאר ירקות.

והנה מלשון רש"י ורשב"ם משמע שהמעלה באכילת שאר ירקות הוא מצד הברכה שמברך עליו בפה"א, ונראה שהחידוש בזה הוא אליבא דרב חסדא דלשיטתו בחזרת במרץ שתי ברכות באכילה הראשונה, ועדיף טפי להדר אחר שאר ירקות ולברך בפה"א ואח"כ יברך על החזרת על אכילת מרור שלא יעשה המצות חבילות היינו שתי ברכות על פרי אחד, והוא כשיטת ר"י טוב עלם לקמן קטו, א תד"ה והדר כו' ומובא במרדכי וכ"ה בתוס' ברכות לט, ב ד"ה הכל כו'. אבל בתוס' ומרדכי שם דחו סברא זו.

וי"ל שתלוי בהטעם שאין עושין מצות חבילות, אם הוא משום שמחזי עליו כמשא או משום כוונה כמ"ש בתוס' מ"ק, ואם הוא משום כוונה עדיף טפי לברך כל ברכה באכילת פרי בפני עצמה דאזי מכוון טפי מלברך שתי ברכות בבת אחת וכשיטת רש"י ורי" טוב עלם.

והנה לקמן מביא שרב אחא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא, ולרש"י צ"ל שהוא הוסיף עוד טעם להדר אחר שאר ירקות בנוסף למש"כ לעיל פשיטא כו' כנ"ל, אבל לתוס' י"ל דמש"כ בתחילת הסוגיא פשיטא כו' הוא על סמך הנהגת רב אחא לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תעג סי"ז שמביא סברא ראשונה – הוא שיטת רש"י ורשב"ם – דמעיקרא תיקנו לברך על שאר ירקות בפה"א לפטור את המרור, ונראה משום דבלא"ה היו יכולים להתמיה הילדים בטיבול ראשון ע"י מאכל שברכתו שהכל, אלא שרצו שבטיבול ראשון יפטור גם את המרור מברכת בפה"א לכן התקינו שהטיבול יהי' בדווקא בדבר שברכתו בפה"א. ובלי תקנה זו היו מברכים שהכל בטיבול ראשון ואח"כ במרור יצטרכו לברך שתי ברכות היינו בפה"א ועל אכילת מרור, שהרי רש"י וכו' סברי שמרור לא הוי כדבר הבא מחמת הסעודה, ושתי ברכות על מרור הוי כמו מצות חבילות כנ"ל. ומיושב בזה קושיית התוס' בד"ה והדר כו' "וליתא דהא משום הכירא באין", והיינו משום דלטעם דהכירא היו יכולים לטבל בדבר שברכתו שהכל כנ"ל.

י.

קטו, א תד"ה מתקיף. ומברך לרב חסדא כו' מועלת הברכה: עי' בלשוננו הזהב של אדה"ז סי' תעה סכ"ב.

שם. ולית הלכתא כוותיה דאבוה דשמואל דאית ליה כו' אין צריכות כוונה דקאמר בכפאו ואכל מצה יצא: וכן נראה דעת הרי"ף כמ"ש הר"ן. ובעל המאור פליג ופסק כאבוה דשמואל דמצות אין צריכות כוונה. אולם בחי' הראב"ד שם מחלק דרך במידי דאכילה אין צריכות כוונה הואיל ונהנה כהא דמתעסק בחלבים שחייב. וכ"ה שיטת הרמב"ם פ"ו ה"ג ושו"ע סי' תעה דכפאו לאכול מצה יצא (אע"פ שבשאר המצוות מצ"כ).

ויש לעי' בטעם הדבר שכשנהנה חשיב מצוה אע"פ שסוכ"ס לא נתכוון לשם מצוה. דלכאור' במעשה המצוה יש ב' דינים של כוונה, א' – כוונה לשם המעשה, דכשנעשה בלי דעת ובלי רצון לא נחשב מעשה אדם כלל, ולכן באם מתעסק בדבר אחר והפעולה נעשית בלי רצונו וכוונתו אין הפעולה מתייחסת לאותו אדם ולא נחשב מעשה שלו כלל, ב' כוונה לשם מצוה, והוא הדין של מצות צריכות כוונה.

ולפ"ז צ"ע במידי דאכילה דאמרינן שהנהנה נחשב כמעשה, הרי מצד מצ"כ צריך כוונה גם לשם מצוה ושיהי' יוצא ידי חובה מה אהני לן הנאתו הרי לא נעשית המעשה לשם מצוה.

וי"ל דבמצות דאכילה לא קפדה התורה על הכוונה לשם מצוה כ"א על מעשה הנאת האכילה, דבשאר מצות שאינם תלוים בהרגשת הגוף כ"א עיקר הוא הפעולה עצמה אזי המעשה בלי כוונה לשם מצוה לא נחשב אותו מעשה כמעשה מצוה והוי כמו גט שלא נעשה לשמה, אבל במצוה שבאכילה עיקר המצוה הוא עסק הגוף והנאתו במעשה האכילה ואפי' שלא לשם מצוה הוי מעשה מצוה ויצא ידי חובתו. וכן משמע מלשון אדה"ז סי' תעה סכ"ח עי"ש. וראה עד"ז במלא הרועים ע' מצות צריכות כוונה אות ט לחלק במתעסק בין מלאכת שבת שפטור וחלבים ועריות שחייב משום ההנאה, דבשבת גדר המצוה היא הפעולה אבל בחלבים ועריות הגדר היא תכלית המצוה והרושם הנפעלת בהגוף ולזאת לא צריך כוונה דסוכ"ס נעשה בגופו מעשה עבירה. ועי' גם קובץ שיעורים כתובות עד, א (אות רמט) דמצוה שהמעשה עצמה היא גוף המצוה אזי הכוונה מעכבת אבל היכא שעיקר המצוה היא התוצאה אין הכוונה מעכבת כמו במצות פרו ורבו עי"ש.

אמנם עדיין צ"ע מדין הרא"ה המובא בר"ן דאף כשכפאו לאכול מצה יצא מ"מ אם חשב שזה אינו מצה או שעכשיו אינו ליל הפסח דלא יצא וכן נפסק

להלכה בשו"ע שם, דלכאור' כיון דקי"ל דלא צריך כוונה במצוה שבאכילה מאי איכפת לן שלא ידע שזה מצה. ראה קובץ שיעורים.

וי"ל שאם חשב שזה ירק ולא מצה הוי אכילתו כמתעסק בעלמא ולא מתייחס אליו כיון שאין רצונו לאכול מצה כ"א ירק כנ"ל דצריך כוונה ורצון לעשות מעשה המתייחס אליו, דהתיינח בכפאו נכרים אזי הוא רוצה לעשות מעשה האכילה להנצל מהם והמעשה מתייחסת אליו, אלא שעדיין חסר כוונה לשם מצוה אזי אמרינן דבמידי דאכילה לא צריך כוונה לשם מצוה, אבל עדיין צריך כוונה לאותה מעשה. נמצא שענין ההנאה מועיל רק שלא יהי' צורך לכוונה לשם מצוה, אבל לא מועיל שיהי' אותו מעשה מתייחס אליו.

(ועי' עונג יו"ט סי' מ' שחקר בענין כפאו לאכול מצה באם הוא ע"י שרצו להרגו ואכל מעצמו או הי' ע"י תחיבה בפיו)

אמנם סברא זו שההנאה לא פועל שהמעשה יתייחס אליו היא לא מילתא דפשיטא, דבשו"ת שבט הלוי ח"ד ס"ט סבר שעיקר הסברא של "כן נהנה" הוא שענין ההנאה פועל שהמצוה יתייחס אליו אע"פ שלא כיוון לעשותו. והוא הקשה שם על עיקר הדין של כפאו לאכול מצה דהתיינח הכוונה הנצרך שיהי' מעשה זו מתייחסת להאדם ולא יהי' נחשב כמתעסק אזי מועיל ההנאה שאע"פ שלא כיוון לעשות הפעולה ועשהו בלי רצון כלל מ"מ ההנאה עושה אותו כמכוון למעשה שהרי הרגיש ההנאה בגופו והמעשה שוב מתייחסת אליו, אבל עדיין חסר אצלו הכוונה לשם מצוה.

והוא מבאר את זה ע"פ המאירי בנדרים דבמידי דאכילה שיש הנאת הגוף הוא נותן דעתו להמעשה וממילא גם מכוון קצת לשם מצוה ולכן יוצא ידי חובתו. ולהעיר מלקו"ש ח"ד תצא שמבאר מ"ד מצאצ"כ שהוא משום שבפנימיות כל יהודי רוצה לעשות המצוה כמ"ש הרמב"ם בהל' גירושין.

ולדבריו צ"ל דכשלא ידע שהוא מצה או ליל פסח שוב לא יכוון לשם מצוה אע"פ שמרגיש הנאת הגוף.

יא.

קטו, א מצות אין מבטלות זא"ז כו' אתי דרבנן ומבטל ליה לדאורייתא: בטעם הדבר בדאורייתא לא מבטלות זא"ז כתב אדה"ז בסי' תעה סט"ז "ששקולין הן כאחת שכולן קיום מצות של הקב"ה הן". וצ"ע דא"כ גם מצוה דרבנן לא הי' ליה לבטל לדאורייתא, שהרי שתייהם "מצות של הקב"ה הן" שציונו לשמוע לרבנן ומברכין גם על דרבנן אשר קידשנו במצותיו כו' עי' שבת כג,א.

וי"ל דאף שגם הם מצותיו של הקב"ה אבל לא שייך לומר ע"ז "ששקולין הן כאחת" עם מצות מן התורה, ולכן מבטלות לדאורייתא כדלהלן.

והביאור בזה: הנה החת"ס בסוגיין מבאר הא דמצות אין מבטלות זא"ז שהוא כמו מין במינו לא בטל דילפינן מדם הפר ודם השעיר במנחות כב,א, ומה דפליגי שם ר' יהודה ורבנן אי מין במינו בטל בתערובות איסור והיתר הוא רק משום דרבנן סברי שלא מסתכלים על דמיונם החומרי אלא על אחר חילוקם מצד הצורה והאיכות, ומצד האיכות הרי הם שני סוגים זה היתר וזה איסור ושפיר הוי מין בשאינו מינו ולכן סוג ההיתר מבטל סוג האיסור אע"פ שהם מאותו מין הגשמי והחומרי כמ"ש הר"ן נדרים נב,א. ועי"ש בר"ן שמבאר דגם לרבנן יליף מדם הפר כו' דמין במינו לא בטל, ומפרש מ"ש כ במנחות שם "טעמא דדם הפר אינו מבטל דם השעיר משום דכיון ששניהם עולין כלומר שכשרים לזריקה אין מבטלים זא"ז", ועוד שם "שכל דבר שהוא דומה לחבירו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו", והיתר מבטל איסור מפני שהוא הפכו ודווקא משום שאינו דומה לו. וזהו הטעם שאין מצות מבטלות זא"ז משום שהם מאותו סוג מצד הצורה והאיכות, ולא מסתכלים במה שהם שונים זה מזה מצד הגשמי.

וי"ל שזהו גם כוונת אדה"ז במש"כ "ששקולין הן כאחת שכולן מצות של הקב"ה הן", היינו ששניהם הם מסוג אחד ומצד דמיונים האיכותי מחזקות זא"ז ולא מבטלות זא"ז כמ"ש הר"ן.

ולפ"ז י"ל דרק כששניהם מצוות דאורייתא לא מבטלות זא"ז משום שהם מסוג אחת של מצוה, אבל מצות דרבנן הם סוג אחר של מצוה, והוא ע"פ המבואר באחרונים (עי' אתון דאורייתא כלל י') דמצות דרבנן הם בהגברא מה שציוו רבנן להגברא להתנהג באופן מסוים ולא נוגע להחפצא. וא"כ כשאוכל מצה ומרור ביחד, הרי חפצא המרור שבפיו אינו חפצא של מצוה כ"א חפצא של רשות ומבטל להמצה, דרק מצד הגברא הרי הוא מצווה לאכול.

אבל אין זה מילתא דפשיטא שהרי מתניא פ"ז משמע דאיסורי דרבנן הם גם בהחפצא, וכבר האריך בזה בשיחות אחש"פ תשל"ו ובהתועדיות שלאח"ז. ומסתבר לומר שכן הוא גם במצות דרבנן, שיש כח ביד חכמים להחשיבו כחפצא של מצוה עי' באתון דאורייתא שם.

אמנם נראה שהרי מצינו שחז"ל קבעו להקל במצות דרבנן בכמה דינים ושלא להחשיבם כמצות דאורייתא כמו ס' דרבנן להקל, יש ברירה בדרבנן, הנשבע שלא לקיים מצוה דרבנן מחויב שלא לקיימו משא"כ בדאורייתא, עי' בהקדמת ס' ארעא דרבנן (להגר"י אלגאזי) שמונה עשרות חילוקים בין דאורייתא לדרבנן.

והרבי מבאר בזה באגרות קודש (ח"ג ע' לב) דזה גופא מה שמקילין בדרבנן

הוא משום שרבנן בחרו לחלק בין דיניהם לדאורייתא, נמצא שהקולא בזה הוא ג"כ כמו דין תורה והמקיל בס' דרבנן עושה רצונו של הקב"ה כמו המחמיר בס' דאורייתא, ולשונו שם "להרמב"ם כל הציוויים דרבנן הם מה"ת (הל' ממרים בתחלתו. סהמ"צ שרש א) – אלא שרבנן – דהיינו מה"ת לשיטה זו – צוו לחלק ביניהם". ועי"ש שמבאר בזה מה שיש חילוקי מדריגות באור לפני הצמצום אף שמהות האור אחת היא.

ולפ"ז י"ל שחז"ל קבעו שמצות דרבנן ביחס למצות דאורייתא הם כמו דבר הרשות, וכמו האוכל מאכל רשות מבטל המצה כמו"כ קבעו שמרור שמצותו מדרבנן נחשב כלפי המצה כמו דבר רשות ולכן הדרבנן מבטל להדאורייתא. ואע"פ ששניהם "מצות של הקב"ה הן", מ"מ רצו חז"ל להחשיב המצוה שלהם כמו רשות, כמו שרצו להקל בספק דרבנן ובשאר הדינים, וממילא מן הדין יש לחלק ביניהם ואינם מסוג אחד ומבטלים זא"ז. (ומה שיש בכח רבנן לפעול שגם מצד החפצא דין דרבנן נחשב כחפצא של מצוה ואיסור כנ"ל, הוא בעיקר ביחס למעשה רשות וכיו"ב ורק במקום שרצו לקבוע כן, אבל ביחס למצוה דאורייתא כמו בניד"ד לא החשיבו המצוה דרבנן כמו הדאורייתא ולכן כשאוכל שניהם ביחד המרור מדרבנן מבטל להמצה).

ויש להעיר עוד מהמבואר בחסידות (לקו"ת פקודי ו, ד. ד"ה מאי מברך ת"ש. לקו"ש ח"ה חנוכה) שמחולקים מצות עשה דאורייתא ממצות עשה דרבנן, דמ"ע דאורייתא ממשיכים אור הגבול בכלים, משא"כ מצות דרבנן תכליתם הם סייגים וגדרים למצות התורה לדחות הרע כו' ונוגעים לאור הסוכב הבלי גבול ובזה הם דומים למצות לא תעשה.

ומענין לענין באותו ענין יש לחקור בעיקר הדין שמאכל של רשות או אפי" של מצוה דרבנן מבטל למצות אכילת המצה, אם הוא משום דין בהחפצא דכשיש מאכל של רשות או דרבנן שהם מסוג אחר של מאכל הרי זה פועל שיש חסרון בהחפצא של מצוה משא"כ כששניהם מאכלים של מצוה דאורייתא לא מבטלות זא"ז, או דילמא הוי חסרון בקיום המצוה מצד הגבירא דכשיש עוד אוכל בפיו אזי פיו לא עסוק בהמצוה כמו שצוית התורה שציוונו לאכול בכל פיו בלי תערובות אכילה אחרת. ומדברי החת"ס שמדמה ליה לתערובות מין במינו משמע שזה דין מצד החפצא.

יב.

גמ' שם. השתא דלא איתמר הלכתא... אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל:

עי' בזה בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים והערות של כ"ק אדמו"ר –

בהגדה שם. ד"ה כורך... נמצא שיש עליו, בזה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן לדעת הלל... שו"ע רבנו סי' תעה:

הכוונה בזה הוא דלאחר שכבר קיים מצות אכילת מצה מדאורייתא, הוסיפו עוד חיוב מדרבנן לאכול כזית מצה עם המרור. ובזה יומתק מש"כ המחבר בשו"ע סי' תעה ס"א לא להפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילת הכורך "כדי שתעלה ברכת אכילת מצה .. גם לכריכה זו", כי לפי אדה"ז הוא משום דגם אכילת המצה של כורך הוא מצוה והברכה קאי גם עליו. וזה דלא כהמשנ"ב ס"ק כ"ד שכתב שלא להפסיק מפני שבזמן הבית היה צריך לברך אכילת מצה על כורך לשיטת הלל "ואז היה עיקר המצוה רק בכריכה". אבל לפי מש"כ הרבי גם בזה"ז הברכה הוא גם על המצה של כורך בגלל שיש מצוה מדרבנן לאכול עוד מצה עם המרור.

אמנם עדיין יש לעיין למה הוצרך להחשיב אכילת מצה של כורך בגדר אכילת מצוה, הרי כל ענינו הוא בכדי לצאת מצות מרור להלל כמ"ש אדה"ז שם סי"ז, וא"כ די במה שאוכלו לצורך מצות מרור ולמה צ"ל "חיוב מצה שני מדרבנן".

ונראה דהוא משום דכשעושין כורך זכר למקדש כהלל, צריך להיות בדומה ממש כמו שנעשה בזמן הלל, והרי אז הי' מקיים המצוה של אכילת מצה בבת אחת עם מצות אכילת המרור (דשניהם דאורייתא ואינן מבטלות זו את זו כמ"ש בגמ' לעיל). ולזאת התקינו דגם בזמן הזה שעושין זכר למקדש כהלל, דבשעת אכילת כורך לצאת בו מרור מדרבנן כנ"ל, יהיה עליו אז גם חיוב מצות אכילת מצה מדרבנן. ודו"ק.

יג.

בהגדה שם. ד"ה וי"ל בדיוק: א) אין אומרים זכר למקדש כהלל... ובין הברכה והכריכה אין להפסיק במה שאינו צריך כנ"ל (ובמשנ"ב סי' תעה ס"א בביאור הלכה רוצה לדחות כל האמירה לאחר שיאכל – מטעם זה):

וצ"ע דלכאורה מהאי טעמא שאין להפסיק כו', היה עדיף למנוע גם מאמירת "כן עשה הלל" הנהוג אצלנו, ולמה לא חוששין להפסק בין הברכה לאכילת הכורך, או עכ"פ לאומרו לאחר האכילה כמ"ש במשנ"ב שם.

וי"ל דאמירת כן עשה הלל כו' הוא בכלל אמירת ההגדה ולכן אינו נחשב כהפסק בין הברכה והכריכה. וכן מצינו בגמ' קטוא, דכשאוכל חזרת בטיבול ראשון שמברך עליו על אכילת מרור והברכה נמשך בעיקר על אכילת המרור

שיאכל לאחר אמירת ההגדה, ואמירת ההגדה לא נחשב הפסק בין הברכה לאכילת המרור שיאכל בשעה שיקיים מצותה בתחילת הסעודה. ועי' בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תעה סכ"ב שאין בזה הפסק בין הברכה לקיום המצוה כיון שבאכילת החזרת בטיבול הראשון "התחיל במצוה", ושוב לא הוי הפסק במה שמאריך באמירת ההגדה אף שיתקיים המצוה של מרור אחר זמן רב. ובוודאי כן הוא בהנהוג אצלנו כשמברך ואוכל המרור לבד, דאף שהברכה קאי גם על המרור שיאכל בכורך, אין אמירת כן עשה הלל כו' נחשב להפסק כלל.

ואין לחלק דאמירת ההגדה לא הוי הפסק מפני שהוא חלק מסיפור יציאת מצרים, והמצוה הוא שהמצוה יהיה מונח לפניו בשעת ההגדה כי צ"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה כמ"ש בגמ' קטוב, וגם המרור צ"ל מונח לפניו בשעת אמירת ההגדה כמ"ש אדה"ז בסי' תעג ס"כ, ועל המרור אומרים מרור זו שאנו אוכלים כו'. משא"כ אמירת "כן עשה הלל" הוא אמירה בעלמא, ומה מרויח באמירתו לומר בפה מלא "כן עשה הלל".

ונראה דבכלל אמירת ההגדה הוא אמירת הלכות הפסח כמ"ש בההגדה בשאלת החכם "מה העדות והחקים כו', אף אתה אמור לו כהלכות הפסח", נמצא שבלי' פסח המצוה הוא גם להגיד בפיו פרטי ההלכות. ולכן מקיים מצוה באמירת "כן עשה הלל" להאריך בהלכות הפסח שאנו מצריכים לצאת המצוה גם לשיטת הלל, ולא הוי הפסק בין הברכה לאכילת הכורך, כי מצות אמירת ההלכות הוא חלק ממההגדה ולא הוי הפסק בין הברכות להאכילה.

ומ"מ כתב הרבי שיש למנוע מלהוסיף המלים "זכר למקדש כהלל" כי אין בהם צורך כ"כ לאחר שבלאו הכי אומרים "כן עשה הלל". וכל זה הוא לבד ממה שהרבי מוסיף בקטע שלאחר זה שיש חסרון באמירת הנוסח "זכר למקדש כהלל", כי לדעת אדה"ז אינו "זכר" בעלמא אלא שבזה מקיימים מצות אכילת מרור להלל.

יד.

בהגדה שם. ד"ה על מצות.. אבל הרשב"ם משמע דגריס בש"ס הפסוק דפסח ראשון:

צ"ע הרי דברי הרשב"ם אמורים על הברייתא החולקת על הלל "יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר לומר מצות ומרורים יאכלוהו", והרשב"ם מפרש מהדיוק של לשון המקרא הנאמר בפסח ראשון (פ' בא יבח), ומצות על מרורים יאכלוהו, "כל אחד בפני עצמו, מדלא כתיב יאכלו ואנא ידענא דאפסח קאי, דכתיב לעיל ואכלו את הבשר".

ובהגהות מהר"ב רנשבורג מגיה בהגמרא שע"פ דברי הרשב"ם צריך לגרוס בהגמ' הלשון כמו בפ' בא, ולא כלשון הנדפס "על מצות ומדורים יאכלוהו" שמדובר בפסח שני בפ' בהעלותך. אמנם כיון שדברי הרשב"ם אמורים על לשון הברייתא החולקת על הלל, אין הכרח לפרש שהוא משנה הגירסא גם בדברי הלל עצמו בהברייתא הראשונה בגמרא שם "אמרו עליו על הלל.. שנא' על מצות ומדורים יאכלוהו". ואולי בזה גופא נחלקו הלל וחבריו, שהלל דרש שהעיקר הוא משמעות הפסוק בפ' בהעלותך וממנו לומדים הדין גם לפסח ראשון, וחבריו למדו עיקר הדרשא מהמקרא שבפ' בא המדובר בפסח ראשון. ומנא ליה להרבי לומר שמדברי הרשב"ם מוכח שהלל דרש הפסוק מפ' בא.

וחכם אחד העירני שמסתבר יותר לומר שנחלקו במקרא אחד, כי כן דרך הש"ס כשיש שקלא וטריא בין התנאים ובין האמוראים. אבל נראה שאין זה הכרח, כי שאני הכי שמדובר בשתי ברייתות שונות, ולא מדובר בוויכוח בין תנאים בזמן אחד ובמעמד אחד כמו בהמשנה בפסחים סה.ב.

ונראה שעיקר ההוכחה הוא מזה גופא שכשהרשב"ם מפרש הברייתא השניה לא העיר כלל, שחבריו חולקין עליו כי דרשינן **מפסוק** אחר היינו הפסוק של פסח ראשון, ולא כהלל שבברייתא שלו דרש מהמקרא של פסח שני. וכיון שהרשב"ם סתם בזה מוכן שלפי גירסתו מדובר באותו מקרא המובא בברייתא הראשונה בדברי הלל, אלא שחבריו דרשו שמהמלה "יאכלוהו" דילפינן דאין צריך לכורכם ביחד כ"א "כל אחד בפני עצמו".

ועי' בארוכה בתורה שלמה אות קפ"ג ובמלואים שם. אמנם מש"כ שם להגיה כן גם בהגדה של פסח לגרוס הפסוק של פסח ראשון, ולא הפסוק של פסח שני כגירסת אדמו"ר הזקן, כבר מיושב במש"כ הרבי בהגדה שלו.

טו.

גמ' שם. אמר רבי אלעזר כל שטיכולו אמר רב אושיעא כל שטיכולו במשקה צריך נטילת ידים: לפי' הקונטרס טעם הנטילה לדבר שטיכולו במשקה הוא משום קדושה כו' ומאותו טעם שנוטלין ידים לפת, ולכן מברכין עליו. משא"כ לתוס' הוי משום שלא יטמא את גופו ע"י אכילת אוכלין טמאים, המיוסד על הגזרה בשבת יג,ב שהאוכל אוכל טמא מתטמא (אפי' מראשון או שני), ולא שייך ברכה על מניעת הטומאה.

ובנוגע לנט"י לפת כתבו "משום קדושה ונקיות כמו בנהמא", היינו דבברכות נג,ב כתוב "והתקדשתם אלו מים ראשונים", ובחולין קו,א "אמר רב אידי כו' נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה, ועוד משום מצוה, מאי מצוה אמר אביי מצוה לשמוע דברי חכמים", ובתוס' שם ד"ה מצוה לשמוע דברי חכמים

כתבו "וא"ת והלא משום סרך תרומה תקנוה וא"כ מאי ועוד, וי"ל דתקנו משום נקיות. וענין סרך תרומה הוא דין טומאת ידיים בשבת יג,ב שגזרו שהידיים הם שניות ופוסלות התרומה, ועשו כן משום שהידיים עסקניות הן "וגנאי לתרומה בכך (רש"י שם)". נמצא שמצד קדושת התרומה שלא יזלזלו בו לנגוע בו בידיים מזהמות גזרו טומאה על הידיים שמטהרים אותם ע"י נט"י לסעודה, ולפ"ז ענין הקדושה והנקיות עולים בקנה אחד. וגזרו על ישראל האוכל חולין משום סרך תרומה של כהן האוכל תרומה.

(ועי' זהר חדש רות מו,א "תניינא נטילת ידיים קודם אכילה מ"ט בגין דאכילה אצטריך נקיות כגוונא דמלאכי השרת לעילא, דהכי אמר רב המנונא סבא מאי דכתיב [תלים עז] לחם אבירים אכל איש לחם דמלאכי השרת אוכלים, למאי נפקא מניה אלא [מה] מלאכי השרת אוכלים בקדושה ובטהרה ובנקיות אף ישראל כן צריכין לאכול בקדושה ובטהרה דכתיב והתקדשתם אלו מים ראשונים". ובשל"ה כתוב שכל אכילתנו צ"ל בקדושה מפני שהוא משולחן גבוה שהוא נותן לנו את מזונתנו וצ"ל נחשב בעינינו כמו כהן האוכל תרומה וקדשים ולכן צריך נט"י כמו האוכל תרומה ממש.)

והצד השווה בין נהמא לפירות הוא שבשני המצבים הידיים מוסיפים בהטומאה שיתפשט מהידיים לדבר שחוץ ממנו, דבתרומה הידיים שהם שני לטומאה פוסל התרומה שנעשה שלישי, וכן בפירות הידיים מטמאין המשקה שעליו, אבל בשאר דברים כגון פירות הנגובים אין הטומאה מתפשטת לחוץ כיון שאין שני עושה שלישי בחולין. ועד"ז מצאתי בים של שלמה חולין קו,א "כל שטיבולו במשקה צריך נטילת ידיים, לפי שהמשקה עלול לקבל טומאה, פי', שהשני פוסל בהן אפי' בחולין, כמו שהשני פוסל בתרומה, הצריכו כאן נטילה, משום סרך תרומה".

אמנם בשו"ע אדה"ז סי' קנ"ח ס"ג כתב "משום סרך תרומת יין ושמן", ומשמע שהסרך תרומה הוא במשקין של תרומה עצמן ועי' בזה.

ולהתוס' אין צריכין להקפיד בנט"י לפירות, ומה שמקפידים בליל פסח, י"ל משום שבזמן הבית אם לא הי' נוטל ידיו, והי' גופו מתטמא באכילת הכרפס, שוב לא יכול לאכול הקרבן פסח. ועי' טעם אחר בחק יעקב המובא בהגש"פ של הרבי.

קטוב, ב קפא: החרוסת ממית את הקפא שלא יזיק, ומשמע שהתולעת נשארת בהחזרת ואוכלה. ומצינו ג' טעמים למה אין בזה משום איסור שרץ כו' –

(א) הבריייתא המובא בריש תוס' ד"ה קפא סבר שמותרת מפני שהקפא גדל בהחזרת והיא עדיין במקום גידולה ולא שרץ על הארץ, ולשיטתם אפי' כשגדל בדבר המחובר לקרקע היא מותרת ולא נחשב שרץ על הארץ. וזה כמסקנת הגמ' חולין סז,ב וכפסק ר"ת ור"ח וריב"א שם בתד"ה דיקא, ודלא כשמואל שם.

(ב) בתוס' שם דלשמואל כשגדל במחובר לקרקע נחשב כמו ששרץ על הקרקע ואסור, ובשו"ע יו"ד סי' פד ס"ו פסקו כוותיה דשמואל, וכאן סמכין על הרוב שאין בו קפא. (וצ"ע למה סמך על הרוב במקום שהי' יכול לבדוק. וראיתי שכתבו מפני שבליילה קשה לבדוק. אבל הרי היו יכולים להכין את החזרת ולבדוק מבעוד יום.)

(ג) בכל בו עניני פסח (ע' יג) מפרש דקפא נולד בהחזרת כשהוא תלוש והיא לא פירשה משם ולכן אין בו איסור תולעת לכולי עלמא וכמ"ש בשו"ע יו"ד שם ס"ד.

ועי' השיטות בזה בפס"ד להצ"צ יו"ד סי' פד שם.

טז.

קטוב, לחם עוני, עני כתיב, מה עני שדרכו בפרוסה כו': עי' בתד"ה מה כו' ובראשונים באם צריך ב' שלימות ללחם משנה, ושנחלקו על איזה מצה מברך על אכילת מצה.

בטור סי' תעה ושו"ע אדה"ז שם ס"ה הביאו בשם יש אומרים " שברכת המוציא היא על הפרוסה שהיא לחם עני וברכת על אכילת מצה על השלימה ". והוא שיטת הראב"ן (פסחים קטז,א) והגאונים שהובאו בהגהת מיימונית נוסח ההגדה אות ז. ויש לעין בהסברא של שיטה זו דלמה לא יברכו על אכילת מצה על הפרוסה שהיא לחם עני.

ונראה דמפרשים מה שדרכו של עני בפרוסה הוא לא חלק ממצות אכילת מצה כי אם ענין בפ"ע להראות בלילה הזה דרך אכילת העני. ולכן הם מביאין ראיה מהגמרא בברכות לט,ב הכל מודים בפסח שמניח הפרוסה כו' דשם מדובר על ברכת המוציא, ומשמע שמדובר בברכה שעל הסעודה והיינו משום שיש ענין לאכול כעני בחג הפסח, להזכיר שנשתחררו מעוני השעבוד. עי' רש"י על התורה ראה טז,ג " לחם שמזכיר את העוני שנתענו במצרים ". (ובספורנו שם ועד"ז נמצא באבודרהם בשם בן העזרא שהלחם שאכלו במצרים כעבדים היה המצה. ועי' בגבורת השם למהר"ל פרק נ"א ששולל סברא זו וכן בלקו"ש חיו"ז חגה"פ ב אות ד.)

בסגנון אחר: יש שני דינים במצה, א' דין מצת מצוה שמחויבים לאכול בליל פסח ויליף ליה מהפסוק בא יב,יח "בערב תאכלו מצות" והוא על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ. ב' דין לחם עוני, זכר להשעבוד שנשתחררו ממנו כנ"ל, ויליף ליה מהפסוק ראה טז,ג "שבעת ימים תאכל עליו מצת לחם

עני", ודין זה נמשך כל ימי הפסח. וראה בשיחה פסח תש"כ שבמצה יש ענין של חירות וענין לחם עני.

מיהו כל זה דלא כשיטת אדה"ז סי' תעג סל"ו שדין לחם עני היא פרט במצות מצה "שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהיה שלימה אלא פרוסה".

ובהגדת הרבי מביא כן גם בשם התוס', אבל בגוף דברי התוס' כאן ובברכות שם מובא השיטה שמברך על הפרוסה ב' הברכות. ושיטה זו הובאה להלכה בשו"ע אדה"ז סי' תפב ס"ד ע"ש. אמנם בהגהות מיימונית מביא כן גם בשם התוס' ע"ש, וכנראה שהי' להם גירסא בתוס' שעל השלמה מברך על אכילת מצה. ובלא"ה הרי בהגדת הרבי שם הוא רוצה לבאר למה צריך לאחוז גם בהפרוסה בשעת ברכת המוציא, ומביא שיטת התוס' משום שגם לשיטתם כמו שהיא לפנינו שמברך על הפרוסה ב' הברכות, הרי ממילא גם ברכת המוציא צ"ל על הפרוסה. ועי' בפס"ד להצ"צ או"ח סי' תעה.

יז.

קטז, א מתני' מה נשתנה: בהגדת הרבי מביא מקורות לסדר הד' קושיות, ואשר לכו"ע הקושיא האחרונה היא על מה שאוכלין מסובין. ומביא בשם הגר"א שהטעם הוא "כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה, ולכן לא נזכרה במשנה ובגמרא", והיסוד לדבריו הוא דאם היו רגילים לאכול בהסיבה לא היה הבן שואל על זה כי בזה לא נשתנה משאר הלילות. ובחצ"ג הרבי הקשה עליו שהרי "הרמב"ם הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן בהמ"ק". אמנם למרות קושייתו מ"מ פירושו של הגר"א הוא היחיד שמביא להצדיק למה "מסובין" היא הקושיא האחרונה בסדר הד' קושיות, ומה שהי' צ"ע להרבי נשאר בתוך חצ"ג.

והנראה מזה הוא כי למרות קושית הרבי על הגר"א, מ"מ נשאר היסוד של דברי הגר"א לבאר למה "מסובין" היא הקושיא האחרונה. כי מדברי הרמב"ם שגם בזמן המקדש היו שואלים על ההסיבה, הר"ז מוכיח שגם אז לא היו רגילים לאכול בהסיבה כל השנה, ולכן הבן שואל על זה וכסברת הגר"א שרק על דבר משונה שואל הבן. ומ"מ בהתקופה לפני כן או במקומות מסוימים, היו רגילים לאכול בהסיבה, ואז אכן לא היו שואלים על ההסיבה ולא היה אחת מן הקושיות של ליל הסדר. ומיושב למה היא קושיא האחרונה כי לא היה שאלה בכל התקופות ובכל המקומות. וקושיית הרבי על הגר"א הוא בעיקר על מה שכתב שהיו רגילים לאכול בהסיבה עד לאחר זמן הש"ס.

אלא דלפ"ז עדיין קשה למה לא הוזכר בש"ס. וע"ז מתרץ הרבי בהמשך, דלפי הרמב"ם אכן היה גירסא בש"ס שהיו שואלים גם על ההסיבה. ועוד שמעולם לא

היה נוסח קבוע בהקושיות שהיה הבן שואל, והיה מקובל אצלם גם מנהג לשאול על "מסובין", עד שנקבע כן בסדר הקושיות.

מיהו אפשר לומר באופן אחר בפ' דברי הרמב"ם דסבר דבזמן הבית כן היו רגילים לאכול בהסיבה גם כל השנה, ומזה ששאלו על "מסובין" בזמן הבית הר"ז מוכיח ששאלת הבן היא על החיוב של הסיבה של ליל הסדר אף שאין חיוב כל השנה, משא"כ בליל הסדר מן הדין גם העני מחויב למצוא אופן לאכול בהסיבה. וזה דלא כסברת הגר"א שסבר שאין השאלה על הדין כ"א על ההנהגה הרגילה במה שנשתנה הנהגת הלילה הזה מכל הלילות. אלא שלפ"ז עדיין קשה למה הסיבה היא קושיא האחרונה שהרי בכל התקופות היו שואלים על הסיבה כנ"ל.

וי"ל דלפי מסקנת הרבי שם "ועוד י"ל בכהנ"ל ... כי ע"פ הדין אין מעכב.. ולכן היה בזה מלכתחילה שינוי מנהגים, או שלא היה מנהג קבוע כלל, עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק היה קיים – כדמוכח מהרמב"ם) איחדו המנהגים". ואם כן שוב אינו קשה כ"כ למה שאלת "מסובין" היא האחרונה, כי לא היה נפוץ כ"כ כמו שאר השאלות כדלהלן. וכן משמע מלשון – "ל בכהנ"ל" – רצונו לומר שבא ליישב על כל הנדון דלעיל גם לבאר למה "מסובין" היא קושיא האחרונה, ולא רק ליישב למה לא נזכרה בגמרא.

והטעם לזה כי מעיקרא לא היה תקנה קבוע בנוסח הקושיות, וזה היה תלוי במנהגי המקום. ובזמן או במקום שלא היו נוהגים להסיב כל השנה לא נתעוררו לשאול על ההסיבה כסברת הגר"א. ומ"מ לאחר שקבעו לשאול כן, אזי יש לשאול כן גם במקום שמסובים כל השנה, ואזי הפירוש של השאלה היא למה מחויב לאכול בהסיבה בליל פסח כנ"ל.

אלא דעדיין צ"ע כי כתב "כי כמה שינוים ישנם בכת"י הש"ס", דמשמע דעדיין בזמן הש"ס לא היה מנהג קבוע כ"כ, ושוב כתב בסוף דבריו "עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק היה קיים..) איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל החמש קושיות".

יח.

שם. מתחיל בגנות ומסיים בשבת. ובגמ' מאי גנות רב אמר מתחילה עו"ז היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו: הרי"ף פסק דהאידינא עבדינן כתרוייהו. ובהגדה של הרבי (ד"ה עבדים היינו) עמד ע"ז שלכאור' הי' לו להמסדר של ההגדה להקדים אמירת "מתחילה עו"ז היו אבותינו" שמדובר בדורו של תרח הרבה שנים לפני התקופה של "עבדים היינו לפרעה במצרים". ומיישב לפי הגירסא המובא בסדר רב עמרם גאון (בדפוס ירושלים, תרע"ב ע' 206) שמאן דאמר דמתחיל בהגנות של "עבדים היינו" הוא רב ולא שמואל. וכיון שהלכתא כרב

באיסורי, אתי שפיר מנהגינו להקדים אמירת "עבדים היינו", משום דמקדימים אמירת הנוסח להלכתא כוותיה ואח"כ מוסיפים הנוסח השני לרווחא דמילתא.

ונראה להמתיק הדברים בהקדים שיש להקשות "קלאץ קשיא" על מ"ד שנוסח ההגדה הוא מתחילה עוע"ז היו אבותינו, שהרי הוא פסוק מפורש בואתחנן (ו,כ) בשאלת הבן חכם כי ישאלך בנך גו' ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים גו'.

{ולכאו' יש ליישב דרב ושמואל מודים דאמרינן הן "עבדים היינו" והן "מתחילה עוע"ז היו אבותינו" ונחלקו רק באיזה מהן מקדימים. אבל רוב הראשונים כתבו "והאידנא עבדינן כתרוייהו" דמוכח מזה דסברי שאכן נחלקו בזה, ולמ"ד שאמרינן "מתחילה עוע"ז" לא צריך לומר "עבדים היינו" (עי' בזה בהגדה שלמה מבוא פ"ג). וכ"ק אדמו"ר מביאם בההגדה שלו (באותה קטע) לשלול פי' הנצי"ב דסבר דרב ושמואל לא פליגי בנוסח ההגדה עי"ש. }

ונראה עפמ"ש כ' בלקו"ש חט"ז שמות אשר מחלוקת רב ושמואל בכמה מקומות בש"ס הוא אשר שיטת רב הוא לפרש הפסוק לפי הפירוש הפשוט של המלה עצמה ושיטת שמואל הוא לפרש לפי התוכן היוצא מהענין המדובר בהפרשה, כגון ויקם מלך חדש גו' סבר רב דפירושו הוא מלך חדש ממש דכן מורה פירוש המלה עצמה, ושמואל סבר שנתחדשו גזרותיו משום דלפי התוכן המדובר שם לא נוגע דברי הימים של מלכי מצרים כ"א השעבוד ולחץ שנעשה ע"י גזרות פרעה עי"ש עוד דוגמאות. ועי"ש בהערה 12 דלרב העיקר הוא בעל משנה וסיני, ולשמואל בעל גמרא ועוקר הרים.

וגם בהקדם דברי המהר"ל (גבורות ה' פרק נ"ב) אשר מחלוקת רב ושמואל בענין מתחיל בגנות הוא, דמ"ד דהוא "עבדים היינו" הוא משום שהוא "גנות הגוף" נמצא שבעל ההגדה מדגיש את הגאולה משעבוד הגשמי מעבודות לחירות גשמי, ומ"ד דהוא "מתחלה עוע"ז היו אבותינו" הוא לפי שהוא "גנות הנפש" נמצא שבהגדה מדגיש את הגאולה הרוחנית שקרבנו המקום לעבודתו.

ועפכ"ז י"ל – לפי הגירסא בסדר רב עמרם גאון – דרב סבר דנוסח ההגדה מתחיל "עבדים היינו" משום דהולך לשיטתו אשר יש לפרש המקרא לפי פירוש המלות עצמן ומפורש בקרא "ואמרת לבנך עבדים היינו". אבל שמואל מפרש המקרא לפי תוכן הענין כמ"ש בהשיחה, ובהמשך הכתובים באותה פרשה כתוב (שם ו, כג-כה) ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו גו' ויצונו ה' לעשות החקים האלו ליראה את ה' גו' כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' גו', אשר תוכן הענין מורה שהתכלית של ההוצאה מעבודות לחירות הוא "לעשות החקים האלו ליראה את ה'", ולזאת כליל הסדר צריכים לומר הנוסח "מתחלה עוע"ז היו

אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" להדגיש החרות הרוחני דע"י יציאת מצרים זכינו לעשות החקים ליראה את ה'.

והלכתא כרב שאומרים נוסח "עבדים היינו" מפני שכליל הסדר מדגשים את חירות הגשמי שהוציאנו משעבוד מצרים כפשוטו, והוא ללמד אותנו אשר הוא לבדו שולט בעליונים ותחתונים ובכחו לשדר מערכת הטבע גם בעוה"ז הגשמי שהוא יסוד גדול באמונתנו כמ"ש בס' החינוך, וכן מובן מלשון הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז) חייב אדם לראות א"ע כאילו הוא עתה יצא ממצרים כו' והוא היסוד לדיני הסיבה דרך חירות כו'. ומוסיפים אח"כ "מתחלה עוה"ז היו אבותינו" משום דעבדינן כתרוייהו גם כשמואל שהדגיש הגאולה הרוחני שקרבנו המקום לעבודתו.

[ולהעיר מלקו"ש חכ"א בא ג' שמביא ב' ענינים ביציאת מצרים, א' ביטול השעבוד וב' שקנו עצמם להיות בני חורין. ושם בהערה 53 מביא השקו"ט בענין מתחיל בגנות המובא בהגדה שלו, ומסיק "כי עיקר הענין דסיפור ביצי"מ דבני ישראל נעשו בני חורין, הוא בזה שקרבנו המקום לו וקרבנו ליחודו".]



בענין קיום מצוות בזמן תוס' שבת ויו"ט¹

הרה"ג ר' עקיבא גרשון וגר שליט"א

ר"י דישיבת לייבאוויטש טורונטו

במשנה רי"פ ערבי פסחים (צט, ב) ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך. ובתוס' (ד"ה עד שתחשך): מקשי' אמאי איצטריך עד שתחשך פשיטא ועוד דבגמרא גבי שבתות וימים טובים לא קתני ליה ואומר הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח אבל סעודת שבת וימים טובים מצי אכיל להו מבעוד יום כדאמר בפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:): מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום... ורבינו יהודה תירץ אפילו אי בעינן גבי שבתות וימים טובים עד שתחשך הכא איצטריך למיתני דאתא לאשמועינן דאע"ג דשחיטת פסחים מבעוד יום אינו נאכל מבעוד יום כשאר קדשים וכן יש בירושלמי בריש פירקין תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך.

ביאור סברת הפלוגתא דב' הדיעות בתוס'

ולכ' אפשר לבאר דהפלוגתא דהר"י מקורביל והר"י (אם יכול לאכול סעודת שבת מבעו"י או לא) תלוי בגדר דתוס' שבת, אם תוס' שבת הוא רק בנוגע לאיסורי מלאכה, וא"כ אי"ז נוגע לקיום המצוות דשבת ויו"ט וא"א לקיימן בזמן התוס', ולפ"ז צ"ל כמו שמביא הר"י מירושלמי דא"א לקיים סעודת שבת עד שחשיכה אף שנאסר אז במלאכה, או שדין תוס' שבת ויו"ט הוא בעצם השבת ויו"ט, דמתחילים מבעו"י, וא"כ צ"ל דהוא בנוגע לכל דיני שבת ויו"ט, וכמ"ש הר"י מקורביל, ודוקא פסח מצה ומרור א"א לקיים אז, מגזה"כ ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה".

וכן מבואר בלקו"ש (חי"ט שיחה ג' לפר' ואתחנן) שבס"ו מביא ב' אופנים

1. לזכר ולעי"נ הת' הבלתי נשכח מאיר יעקב פייוועל ע"ה בן יבלחט"א ר' מרדכי שליט"א. מאיר ע"ה הצליח בשנותיו עלי אדמות במאור פניו ובאהבת ישראל הלבבית שלו להשפיע רבות על חבריו, ובעסקו במרץ בכל עניני הרבי הי' לדוגמא חי' למופת והאיר בכל סביבו. והחי יתן אל לבו, ללמוד ולהמשיך בדרכיו הטובים ובקרב ממש יהי' הקיצו ורגנו שוכני עפר והוא בתוכם.

בתוס' שבת: א) דער זמן וואס פאר און נאך שבת, מצד זיין שכינות לשבת, ווערט ער נשתנה, ער באקומט מעצם קדושת שבת. ב) דער זמן עצמו ווערט ניט בקדושת שבת, היות אבער ער איז בשכינות צום זמן פון שבת, איז דערפאר חל על האדם חיוב ההכנה צו שבת". והיינו דאפ"ל דזהו דין בנוגע להחפצא דיום השבת או היו"ט, דע"י דין תוס' שבת מתחילין כבר מבעו"י, או שזהו רק דין על הגברא², שמחוייב להתנהג בדיני שבת קודם השבת מעט (כהכנה ליום השבת).

ובס"ז מבאר דבזה תלוי מחלוקת הפוסקים אם אפשר לקיים מצוות כמו קידוש לשבת בהזמן דתוס', דלאופן הא', דעצם השבת מתחילה מבעו"י בהזמן דתוס' שבת, א"כ אפשר לקיים אז גם המצוות דקידוש ואכילת שבת וכיו"ב, אבל לאופן הב', דהוא דין בהנהגת האדם, א"כ הוא רק בנוגע לאיסור מלאכה, וא"א לקיים אז המצוות שקשורים עם הזמן דשבת או יו"ט.

ומה שגם לאופן הראשון, שעצם השבת או היו"ט מתחילה מבעו"י בהזמן דתוס', מ"מ א"א לקיים אז מצוות פסח מצה או מרור (כמ"ש הר"י מקורביל), מבאר שם (בחצאי ריבוע) "ווארום די מצוות זיינען פארבונדען מיט דער מציאות פון לילה, און די שייכות שבשכינות קען ניט אויפטאן אז עס זאל ווערען די מציאות הזמן פון לילה".

והיינו דמה דיליף הר"י מקורביל מגזה"כ ד"ואכלו את הבשר בלילה הזה" הוא דמצוות אכילת מצה (ופסח ומרור) תלוייה לא רק בקדושת היו"ט דפסח, שמתחילה כבר בהזמן דתוס', כ"א במציאות דלילה, ולכן א"א לקיימה עד שתחשך. [והנה מקשים על התוס' דלמה לי' קרא דואכלו את הבשר בלילה הזה, ולמה לא יליף מקרא דבערב תאכלו מצות³? ומבארים (ראה בפרמ"ג במ"ז לסי' תע"ב סק"א) דמ"בערב תאכלו מצות, אין ראייה, דמשבע נמי בערב מקרי, שם תזבח את הפסח בערב [דברים טז, ו]... רק פסח כתיב [שמות יב, ח] ואכלו [את] הבשר בלילה היינו צאת הכוכבים, ומצה אתקיש לפסח כמו שכתבו התוספות [צט, ב ד"ה עד] ורא"ש [סימן ב] ריש ערבי פסחים".

ולהנ"ל י"ל עוד דהפי' של בערב הוא הערב והתחלה של היום הבא (וכמו ערבי שבתות וערבי יו"ט וכו'), ולכן כשמוסיפים מחול על הקדש אפשר להיות

2. אבל בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפר' יתרו (המובא בהערות בשיחה זו) בהערה 31 מבאר דאף אם הוא חובת גברא מ"מ הוי ההוספה בעצם קדושת השבת (וכדמוכח מפסקי ההלכה, ע"ש), וע"ש בס"י בביאור ב' הצדדים באו"א.

3. וראה בט"ז (סי' תרל"ט) (סקי"ב) גבי הלימוד ממצה לסוכה, שאכן הוכיר גבי מצה דבעי משחשיכה מבערב תאכלו מצות. אבל הט"ז עצמו בהל' פסח (בסי' תע"ב סק"א) כ' בטעם דמצה משום דאתקש לפסח. וצ"ל דבהל' סוכה לא דק.

הערב ג"כ מבעו"י, אבל "לילה" פירושה מציאות של לילה, וזה אין שייך מבעו"י (וכמבואר בהשיחה), וכנ"ל].

קושיא מתוס' כתובות דמבואר בחד צד

והנה בגמ' כתובות (מז, א) רצה למילף דמעשה ידיה של בת לאביה "דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, היכי מצי מסר לה, הא קמבטל לה ממעשה ידיה", ודחי "אימא...דמסר לה בשבתות ויו"ט". ובתד"ה דמסר לה: "אף על גב דאמר במו"ק (דף ח: ושם) ושמת בחגך ולא באשתך דאין נושאים נשים בחולו של מועד משום דאין מערבין שמחה בשמחה ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (דף ח: ושם) דהוי מדאורייתא איכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיו"ט לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה" (ואח"כ הביאו עוד תי' דבחתונה בלא סעודה ליכא איסור דאין מערבין שמחה בשמחה).

ולכ' מבואר בתוס' שם דבזמן התוס' איכא רק איסור מלאכה אבל לא חלים אז שאר דיני שבת, ולכן ליכא אז הדין דשמחה והאיסור דאין מערבין שמחה בשמחה, ודלא כדעת הר"י מקורביל בתוס' בסוגיין. ובקוב"ש בסוגיין הק' כן (באות רי"ב) "ומשמע, דאי לאו קרא ראוי לומר, דיוצא בפסח ומצה בתוס' יום טוב, כיון דקדוש לענין איסור מלאכה ה"ה לענין מצות היום, וקשה דבכתובות מ"ז כתבו, דבתוס' יום טוב ליכא מצות ושמת בחגך, אף דאיסור במלאכה מדאורייתא, ומ"ש מצות מצה ממצות ושמת", ונשאר בקושיא.

אבל לכ' אין כאן קושיא ואין כאן סתירה⁴, דהא בתוס' בסוגיין גופא הרי לתי'

4. ונוסף להמבואר בפנים אולי יש ליישב עוד ע"פ המבואר בשיחת ח"י תשרי (חוו"מ סוכות) תשי"ט סי"ז (וע"ש בשיחת שבת חוו"מ סוכות ס"ז), דלאחרי שחל כבר השמחה הראשון לא אמרינן אין מערבין שמחה בשמחה, ע"ש (ורק דמבאר דבדרבנן לא אמרינן כן), וא"כ אפ"ל דכוונת התוס' דנושאה תיכף לפני הזמן דתוס' שבת ויו"ט, ושוב אין איסור (אף שהשמחה נמשך כל זמן משך הסעודה וכו'). משא"כ לענין שבת דמיקדשא וקיימא, הוי האיסור גם קודם הזמן (ועי' בלקו"ש חל"ה שיחה א' לפר' וירא ס"ה בארוכה ומה שש"נ, וגם לגבי שבת). ואכמ"ל.

וראיתי באחרונים שמתרצים (הסתירה מכתובות) ע"פ המבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תצ"א ס"ג) "מי שנ-משכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר וכבר הלכה ממנו קדושת יום טוב ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה אינו מחמת קדושת יום טוב אלא שהחמקים אסרוהו...ואף להוסיף מחול על הקודש אין צריך כי אם לענין שביתת יום טוב ממלאכה שזה נלמד ממה שכתוב תשבתו שבתכם...אבל לענין שאר דברים התלוים בקדושת היום כגון מצות מקרא קודש עיין סימן תקכ"ט אין צריך להוסיף מחול על הקודש וכל שכן לענין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ", הרי שאדה"ז הוכיח מזה שאיסור חמץ נוהג בחוה"מ שאי"ז תלוי בקדושת היום (- ועי' בלקו"ש חכ"ב שיחת ימים אחרונים דחגה"פ ס"י ובהערות שם), וא"כ ה"ה למצות שמחה שישנה גם בחוה"מ, וא"כ אינה נוהגת בתוס' יו"ט,

הב' דהר"י יוצא כאידך אופן בתוס' שבת, והת' דתוס' בכתובות א"ש לפירוש, והר"י מקורביל יכול לתרץ כתי' הב' דהתוס' בכתובות שם (דמייירי בחתונה בלא סעודה), וא"כ ב' הת' דתוס' בסוגיין וב' הת' בתוס' בכתובות הם ב' דיעות וב' סברות בענין תוס' שבת. וכן מבואר בהשיחה שם, שבהערה 28, במקור הדיעות שתוס' שבת הוא רק בנוגע לאיסור מלאכה, מציין לתוס' כתובות שם⁵, (והיינו שזהו דיעה אחרת).

ב' הדיעות במ"א לענין סעודת שבת

והנה במג"א (סי' רס"ז סוף סק"א, המובא בהשיחה בהערה 27, כדלהלן):
 "כתוב בשל"ה בשם ס"ח דמ"מ צריך לאכול כזית בלילה כדי לקיים ג' סעודות בשבת וכ"כ הב"ח סי' תע"ב בשם ר"ל מפראג אבל בתוס' ורא"ש משמע דיכול לגמור הסעודה מבע"י וכ"כ הת"ה סי' א' וכ"מ ברי"ו ח"א וטעמא דאחר פלג המנחה חשבינן לילה ומ"מ טוב להחמיר".

והובאו ב' הדיעות בשו"ע אדה"ז שם (ס"ג) וז"ל "כשם שאמרו לענין תפלה כך אמרו לענין קידוש היום שיכול לקדש ולאכול מפלג המנחה ולמעלה... ובאכילה זו שמבעוד יום יוצא ידי חובת סעודה אחת מג' סעודות שחייב לאכול בשבת (כיון שכבר קיבל עליו תוספת שבת נעשה אצלו כשבת עצמה לכל דבר) ויש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמו שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום ולא בתוספתו וטוב לחוש לדבריהם".

ולכ' אפ"ל דפליגי בב' סברות אלו, דדעת השל"ה בשם ספר החסידים דא"א לקיים מצוות בזמן דתוס', ולכן מוכרח לאכול כזית משחשיכה לקיים מצוות סעודת שבת בשבת עצמה. ודיעה הב' סב"ל דאפשר לקיים מצוות גם בזמן דתוס' שבת, כי חשיב אז כשבת עצמה, ולכן יכול לגמור כל סעודתו מבע"י. וכן משמע דבשיחה שם בהערה 24, בהדיעות דסב"ל דאפשר לקיים המצוות בהזמן דתוס' (כדעת הר"י מקורביל) מציין (בין השאר) ל"דיעה הא' בשו"ע אדה"ז סרס"ז ס"ג

משא"כ פסח מצה ומרור, שאינם בחוה"מ, שפיר היו נוהגים בתוס' יו"ט אי לאו משום גזה"כ דואכלו את הבשר בלילה זה.

והנה עפ"ז צריך לבאר אמאי לא נקט כהך חילוק בלקו"ש חי"ט שם, ומבאר שם שהתוס' בכתובות חולקים על התוס' בפסחים. ויש לבאר בכמה אופנים, ואכמ"ל.

5. ומה שלא הביא מת' הר"י בסוגיין גופא, אפ"ל שהוא משום דאף שהזכיר הך סברא, אבל לא פסק כן, רק כ' כן כמסתפק, בל' "אפילו", ואף שהביא כן מירושלמי, אבל אין הכרח שדעתו לפסוק כהירושלמי נגד משמעות הגמ' בברכות שהביא הר"י מקורביל, אבל עכ"פ חזינן דלא ברידא ל' סברת הר"י מקורביל לדינא.

(וראה מ"א שם סק"א בסופו). ובאידך סברא, מציין (בין השאר) בהערה *28 "לדיעה הב' בשו"ע אדה"ז סי' רס"ז שם".

ב' אופנים בטעם דלדיעה הא' יכול לקדש מבעו"י

ולפ"ז צ"ב מה דלדיעה הא', דהיינו השל"ה בשם הס"ח, יכול לקדש מבעו"י, דלכ' למה לא אמרינן דכמו דאינו יכול לקיים מצות סעודה מבעו"י, משום שדין תוס' שבת הוא רק דין על האדם ורק בנוגע לאיסור מלאכה, הרי מטעם זה הי' צ"ל הדין דגם קידוש אינו יכול לעשות מבעו"י? והי' אפ"ל דסב"ל להך דיעה דקידוש בעצם אינה צריכה להיות בשבת עצמה⁶. דהנה קי"ל דאין קידוש אלא במקום סעודה, וא"כ הקידוש מצ"ע אינה מקדשת השבת כ"א הסעודה שלאחריה, וסב"ל להך דיעה דהוי סעודת שבת ע"י שהיא סעודה שבאה לאחר ובעמיתות לקידוש, ואז אם הסעודה נתקיימה (עכ"פ חלקה) בשבת עצמה, מקיים מצות סעודת שבת, אבל חובת קידוש הוא רק שתהא במקום סעודה בזמן סעודת שבת. והעירני הגה"ח הר"ר לוי שי' זלצמן שכן מבואר ברשב"א ברכות שם (כו, ב ד"ה הא דאמר שמואל, המצויין בהערה *28 הנ"ל) "וכן בקדוש של כוס זה מותר לו לאכול בשבת" ע"ש, ושכן מבארים כמה אחרונים בכוונתו.

אמנם במחה"ש שם לכ' מבואר דלא כן, שהמחה"ש בבאור דברי המ"א (קטע המתלת כתב בשל"ה) כ' "דתלתא היום דכתיב בקרא [שמות טז, כה], דמיניה ילפינן [שבת קיז, ב] חיוב ג' סעודות בשבת, מיום השבת גופיה מיירי, ולא בתוספת", והיינו דסברת השל"ה וס"ח הוא (לא דתוס' שבת לא חשיב כשבת עצמה והוא רק לענין איסור מלאכה, דא"כ לא הי' צריך לזה גזה"כ מיוחדת, כ"א) משום דדין סעודת שבת ילפינן מדרשה ד"היום", וא"כ אינו מועיל מה דתוס' שבת חשיב כשבת עצמה, דכאן בעינן יום (ואפ"ל דהכוונה יום השביעי. וי"ל), ואינו מועיל יום שלפניו אף אם הוא כבר שבת (וא"כ הוי ממש כטעם דר"י מקורביל לענין פסח מצה ומרור דכיון דכתי' בהדיא לילה אינו מועיל תוס' שבת לב' הדיעות).

ולכ' כן משמע במ"א עצמו שם, דבביאור דיעה הב' כ' המ"א "וטעמא דאחר פלג המנחה חשבינן לילה", והיינו דאינו מבאר טעמם משום דתוס' שבת חשיב כשבת עצמה (או משום דתוס' שבת דאורייתא), כ"א משום דסב"ל דהוי לילה, ומבואר לכ' כמחה"ש דגם דיעה ראשונה סב"ל דתוס' שבת חשיב כשבת עצמה, אלא דסב"ל דלענין סעודת שבת בעינן לילה, וע"ז פליג הדיעה שנייה וסב"ל

6. והר"י מקורביל בתוס' בסוגיין לכ' ע"כ לא סב"ל כן, דהא מביא הגמ' דמקדש מבעו"י ומביא רא' מזה לסעודת שבת (ומצוות היום בכלל).

דאעפ"כ יוצא סעודת שבת מבעו"י (אף דאין חולקים על כך ילפותא דמ"היום" דבעינן לילה), משום דסב"ל דהזמן דמפלג המנחה חשיב לילה, וכמ"ש המ"א.

דקדוקים בל' הרבי בהערות, וביאור בזה בדא"פ

ועפ"ז יש לבאר דברי הרבי בהערות הנ"ל, דבדיעות דסב"ל דיכול לקיים המצוות בהזמן דתוס' מציין (בהערה 24 הנ"ל) בין השאר: "דיעה הא' בשו"ע אדה"ז סרס"ז ס"ג) (וראה מ"א שם סק"א בסופו)". והדברים צ"ב, דלכ' הדיעה הא' בשו"ע אדה"ז שם היא הדיעה הב' במ"א שם, וא"כ למה מביא דיעה זו רק מדברי אדה"ז, ולהמ"א מציין א) רק בחצ"ע"ג, ב) ורק בל' "וראה"?

ולמשנ"ת לכ' מובן היטב, דבמ"א אינו מקשר כך דיעה עם הנך ב' סברות, רק עם מה דהוי לילה, וא"כ אי"ז מקור להדיא להך סברא (אף שלהמ"א ב' הדיעות סב"ל כהך סברא בתוס' שבת וכו"ל), ורק בשו"ע אדה"ז מבואר להדיא (בחצ"ע"ג) בטעמא דהך דיעה ד"כיון שכבר קיבל עליו תוספת שבת נעשה אצלו כשבת עצמה לכל דבר", וא"כ הוי מקור מפורש להך צד והך סברא בתוס' שבת (ורק מציין "וראה" לדברי המ"א, דאף דלא מיירי בזה להדיא, מ"מ מדבריו יוצא עכ"פ דכו"ע סב"ל כן).

ועפ"ז מובן עוד דבהערה 28* אינו מזכיר כלל את דברי המ"א, כי לאידך סברא ואידך צד אין מקור כלל מדברי המ"א, וכו"ל, ורק מדברי אדה"ז. ומעיר ע"ז בחצאי ריבוע "אבל שם "צריך לאכלו בעיצומו של יום ולא בתוספתו" (ראה ב"ח לטווא"ח ר"ס תע"ב) "כו'. ולכ' הכוונה דאף דמדברי אדה"ז משמע דלא כדברי המ"א, דהא כ' בטעם הדיעה הא' משום דחשיב כשבת עצמה ולא משום דחשיב כלילה, מ"מ מהמשך לשונו משמע לכ' כהמ"א, דבביאור הדיעה הב' לא כ' משום דתוס' שבת הוא רק לענין איסור מלאכה או כיו"ב, כ"א משום דבעי עיצומו של יום (ולכ' הוי ע"ד ביאור המחז"ש דבעי יום ממש ולא רק קדושת השבת). ועוד יל"ע בזה. ואכמ"ל.

קושיית הרבי מהמ"א והט"ז על הביאור בדברי התוס'

והנה עפ"ז צ"ע, דלפי' המ"א דדיעה הב' סב"ל דיכול לגמור סעודתו מבעו"י משום דחשיב לילה, א"כ שוב ק' דגם פסח מצה ומרור יהי אפשר לקיים אז, ואמאי פשיטא לי' להר"י מקורביל וכו' דפסח מצה ומרור א"א לקיים כ"א מבעו"י מגזה"כ ד"ואכלו את הבשר כלילה הזה" דילפינן מיני' דבעינן לילה, וכמ"ש בהשיחה בחצאי ריבוע, וכו"ל, והרי להך דיעה חשיב שפיר לילה?

והנה קושיא זו הוא קושיית הרבי בהשיחה בהערה 27, שעל ההסברה בה"ל (בהחצאי ריבוע) כותב "אבל ראה לשון הט"ז שבהערה 25. מג"א או"ח סרס"ז

סוסק"א". והכוונה להקשות כנ"ל דבמ"א הנ"ל מבואר דלחד דיעה חשיב שפיר לילה, וכן מבואר בט"ז שם "דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתינו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והוא כמו בלילה ומחר ממש" "פשיטא שתכף נכנס לגדר יתובי יתבי' ברוכי לא מברכי' והוא כמו בלילה" "דאין חילוק כלל בין אחר קבלת ש"ע מבע"י ליום המחרת" [ולמשנ"ת מובן דהקושיא מדברי המ"א הוא לא רק מצד ל' המ"א, כ"א מצד התוכן, דע"כ סברתם דבזה פליגי על השל"ה והס"ח הוא משום דחשיב לילה לדידהו⁷].

יישוב הרבי על הקושיא במ"א

ובשיחה שם לא תי' קושיא זו, אבל י"ל דר"ת עניים במקום א' ועשירים במ"א, ותי' במ"א, ובהקדם: הנה בחידושי הגר"ח על הש"ס בסוגיין מק' על דברי התוס' וז"ל "ובגוף דברי התוס' שהוצרכו להיקש לפסח צ"ע, דנהי שיש על התוספת דין קדושת יום טוב מ"מ דבר שקבוע זמנו לליל חמשה עשר מה שייך בו תוספת, ואיך יצא ידי מצה דבעינן לזה ליל חמשה עשר. ובכלל דתוספת יום טוב אינו שייך אלא לקדושת יום טוב ולאיסור מלאכה, אבל מה שייך תוספת למצוות מיוחדות כגון מצה וסוכה שאין להם שייכות לדין יום טוב, אלא הם מצוות פרטיות שחייבה התורה לקיימם וקבעה להם זמן, ובשעת התוספת עדיין לא הגיע זמנם" (וע"ש לפנ"ז מה דמבאר ע"פ דברי התוס' מאי דאמרינן בהגדה יכול מבעו"י כו').

והנה עיקר קושייתו לכ' אינו מוכרח, דמה"ת דגדר התוס' הוא דמתחיל היום"ט ביום י"ד, ואפשר התוס' יו"ט היינו דמתחיל היום"ט דט"ו ניסן מבעו"י וחשיב אז כבר ט"ו ניסן (ומכ"ש לסברת המ"א (והט"ז) הנ"ל דמומן התוס' (או מפלג המנחה) חשיב לילה, דכיון דהוא לילה א"כ הא אפ"ל דהוי התחלת יום המחרת בניסן (וכמפורש בדברי הט"ז הנ"ל דע"ז חשיב "יום המחרת"), אלא שלפי' הגר"ח הרי התוס' ע"כ לית להו הך סברא, דהא מפרש סברת התוס' כמו שמובא לעיל מהשיחה דמה דא"א לקיים מצות מצה כו' מבעו"י הוא משום דבעינן בהו לילה).

אמנם ראה בשו"ת זכר יצחק (להגרי" מפנובויז, ח"א סי' מ"ג בא"ד) שכ' "דהא דפסח אינו נאכל ביום, הוא לא בשביל דבעי לילה, כ"א דבעי ליל ט"ו שהוא זמן האכילה, וא"כ במותר הפסח ל"ש כלל להאכל רק בלילה, וי"ל בזה דהתוס' (פסחים צט, ב ד"ה עד) והרא"ש (ריש ערבי פסחים ס"ב) אם מותר לאכול בתוס' יום טוב", ואף שקיצר מאד אבל כנראה כוונתו אכן לפרש דברי התוס' דא"א

7. אלא דלכ' נקטו תרי טעמים שונים, דלהט"ז חשיב לילה מצד דין תוס' יו"ט, דכיון דקבל עליה חשיב לילה ויום המחרת, ולהמ"א הוא משום דמפלג המנחה חשיב לילה, ואכמ"ל.

לקיימן מבעו"י משום דבעי בהו ט"ו [אלא דאין סברתו כסברת הגר"ח בקושייתו, דסברת הגר"ח הוא דזהו דין בכל המצוות, דהתורה חייבה אותם ביום ט"ו ניסן, ולהזכר יצחק זהו דין בקרבן פסח והוי מדיני הקרבן, ולדידי' צ"ל דכוונת התוס' דזהו מה דילפינן מ"ואכלו את הבשר בלילה הזה" דחייב אכילתו הוא בט"ו בניסן דוקא, אלא שמפסח ילפינן זה למצה דאיתקש לפסח].

ומצינו בלקו"ש כעין סברא זו לענין מצה ליישב קושיא אחרת, דהנה בלקו"ש חיי"ז שיחה א' לפר' תזריע מביא דברי המדרש (שמו"ר י"ט, ה) דבליל יצי"מ מלו בני"י, דלכ' ק' הא אין מילה בלילה, ומביא מ"ש באחרונים ע"פ הזהר דבליל יצי"מ הי' "לילה כיום יאיר", ובמילא הי' לזה דין של יום, והיו יכולים למול. ומביא ע"ז קושיית התו"ח, דא"כ איך קיימו אז מצות מצה וכו' אז שמצותן בלילה דוקא? ומבאר "מוז מען זאגען אז דער דין פון יום בליל יצי"מ איז געווען נאר לגבי מצות מילה, אבער ניט לגבי מצות הנ"ל. און דער חילוק איז פארשטאנדיק בפשטות, עס איז געווען א ציווי מפורש אויף דעם ואכלו את הבשר בלילה הזה גו' מתניכם חגורים גו'", ולכ' הכוונה דהפסוק גופא מגלה שלענין אכילת הפסח וכו' חשיב שפיר לילה.

ובהערה 38 שם: "הטעם לציווי באופן זה י"ל כי מצות אלו אינן תלויין בגדר דלילה, כ"א בהזמן דהתחלת (ליל) ט"ו ניסן, זמן החיפזון לכא"א כדאית לי' (ברכות ט, א), ולכן אע"פ שאז הי' "לילה כיום יאיר" בכ"ז הי' הזמן דחיפזון". והיינו דבגמ' שם יליף מקרא ד"ואכלתם אותו בחיפזון" דנאכל עד שעת חיפזון, ופליגי ראב"ע ורע"ק אי קאי על חיפזון דמצרים (שנחפזו לשלחם בחצות, וא"כ הפסח נאכל עד חצות) או החיפזון דישאל (שנחפזו לצאת, וזה הי' בבוקר, וא"כ נאכל עד שיעלה עמוד השחר), ועכ"פ לכו"ע הפסח נאכל בלילה בזמן חיפזון, וע"כ לענין אכילת פסח חשיב לילה (דהא כתי' ואכלו את הבשר בלילה הזה).

ועפ"ז מובן דעד"ז הוא בענינינו, דכמו דאמרינן שם דאע"ג דלענין דינים אחרים חשיב יום, מ"מ לגבי אכילת פסח וכו' חשיב לילה כי זה תלוי בהזמן דחיפזון, כמו"כ הוא להיפך, דאף אם לדינים אחרים חשיב לילה, כי מפלג המנחה חשיב כבר לילה, ואפי' אי נימא דט"ו בחודש מתחיל כבר מבעו"י ע"י תוס' יו"ט וכו"ב, מ"מ לגבי אכילת פסח לא חשיב עדיין לילה כי אין זה עדיין הזמן דחיפזון.

[והנה בגמ' מבואר שמצות אכילה הוא עד שעת חיפזון, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', ול' ההערה הוא דהלילה עצמה הוי הזמן דחיפזון, ובפשטות יל"פ דהלילה שבסופה הי' החיפזון, או דמצרים או דישאל, הוא הזמן דחיפזון. ועכ"פ עד"ז בענינינו, דכיון דדין אכילת הפסח תלוי לא רק במציאות דלילה, אלא ללילה שבסופה הי' החיפזון, א"כ צ"ל כמו הלילה דאז, שנחשבה עי"ז לזמן

דחיפזון (כיון שבסופה נחפזו מצרים או ישראל למר כדאית לי' ולמר כדאית לי'), אבל בכל אופן (איך שלא נפרש זה) אם יהי' חלות דין לילה מבעו"י באיזה אופן, הרי אותה לילה א"א להחשיב כזמן דחיפזון].

תוס' ביאור ע"פ ההסברה במק"א בהחילוק דפסח וסוכות

ואולי יומתק עוד ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפר' אמור (בס"ו) דייחודה של יום ט"ו בניסן הוא בזה שהוא יום צאתך מארץ מצרים, ובמילא נעשה חג ויו"ט, וזה שהוא זמן מיוחד הוא הסבה להמצוות שבו כולל המצוה דאכילת מצה. משא"כ השבעת ימים דחגה"ס אינו זמן מיוחד מצ"ע כ"א ע"י המצוה שבה הוא שנתייחד הזמן, וע"ש בארוכה ובהערות שם.

ועפ"ז מובן דבסברת הגר"ח בקושייתו גופא יש לחלק בין פסח לסוכות, דפסח קשור עם יום ט"ו בתור היום שבו יצאו ממצרים, והיינו היום והזמן שבו היו המאורעות, וזה לא שייך מבעו"י. אבל בסוכות, הרי יחודה של יום ט"ו בתשרי הוא מה שהוא יום חג הסוכות ויום שבו ישנם המצוות דשיבה בסוכה וכו'. ולכן בסוכות שייך שפיר שע"י תוס' יו"ט יחול הענין דט"ו תשרי והיו"ט הקשור בו – בנוגע לענין זה – מבעו"י.

ועפ"ז אפ"ל דזה גופא הוא מה דילפינן מגזה"כ דואכלו את הבשר בלילה הזה, דפסח צ"ל ביום ט"ו שבה היו המאורעות, דזהו הרי תוכן הלימוד דצ"ל בזמן דחיפזון כו' המבואר בהערה, וכמשנת"ל, ושוב ילפינן מגזה"כ דט"ו ט"ו דגם בחג הסוכות אין לקדש עד שתחשך.

בענין ההיקש דמצה לפסח (המשך)

והנה התוס' כ' "הפסח ומצה ומרור מצותן משתחשך וטעמא משום דכתיב (שמות יב) ואכלו את הבשר בלילה הזה ומצה ומרור איתקשו לפסח".

ולכ' צ"ע, דלמה לי' טעמא דמצה ומרור איתקשו לפסח, והרי בהך קרא גופא כתי' גם מצה? ובפשטות אפ"ל דהזכירה אגב מרור (וכפשי"ת), אבל אפ"ל דהוא בדקדוק, ואפ"ל בב' אופנים:

שקו"ט אי' ל' אכילה קאי על מצה ומרור או רק על קרבן פסח

הנה ידוע מ"ש הרא"ש (בפרק ערבי פסחים סי' כ"ה) "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית". ורבים ראו כן תמהו הא כל אכילות שבתורה צריכים כזית ולמה הוצרך למילף מדמברכים עליה על אכילת מרור, והא מצות אכילה?

והשאג"א בסי' ק' מבאר טעמא משום דסב"ל דבהך קרא ד"על מצות ומרורים יאכלהו" קאי "יאכלהו" על פסח לבד ולא על מצה ומרור, ולכן אי לאו דמברכים עליה על אכילת מרור לא הוי בעי כזית למרור. והשאג"א האריך להקשות עליו מכמה סוגיות, וכמה מקושותיו על יסוד דא"כ הרי גם במצה אין מצות אכילה, וא"כ מה"ת דאהדרי' קרא וכו' עש"ב (ועבמ"ש בזה בחידושי הגר"ח על הש"ס לדף קכ, א).

ובאבנ"ז (סי' שפ"ג) כ' על דבריו "והנה השאגת ארי' דנהירין ל' שבילי דש"ס. כאן במחילת כבוד תורתו הרמה שכח מקרא כתוב בתורה. דקרא דעל מצות ומרורים יאכלהו דלא כתיב אכילה במצה הוא בפסח שני בפרשת בהעלותך. אך בפסח ראשון בפרשת בא כתיב ואכלו את הבשר צלי אש ומצות על מרורים יאכלהו. הנה כתיב ואכלו וגו' ומצות. הרי דכתיב אכילה במצה. ועל כרחין קרא דבערב תאכלו מצות דבט"ו בניסן קאי הא כתיב אכילה בקרא דואכלו ובערב למה לי על כרחין לבזמן הזה. רק במרור כתבו הרא"ש ופסקי מהרא"י שפיר דלא כתיב ב' לשון אכילה לא בפסח ראשון ולא בפסח שני" (וע"ש מה שהאריך עוד בזה, והדברים ידועים).

אמנם ראה בהגדת הרבי גבי כורך בסופו, על מה שאומרים "כן עשה הלל כו' כמו שנאמר על מצות ומרורים יאכלהו, כתב ע"ז וז"ל: "והוא כתוב בפסח שני. ולא הביא ממ"ש בפסח ראשון (שמות יב, ח) ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים יאכלהו, כי אדרבה, מיתור תיבת יאכלהו שבפסוק זה ילפינן דאוכל פסח אף שאין לו מצה ומרור (מכילתא שם), וגם פשוטו של מקרא זה משמע כמ"ש הרמב"ן שם, כי מצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצווה עם מרורים יאכלהו לבשר. וא"כ אין ראי' שצריך לכרוך גם עם מצה, לולא שבא הכתוב בפ"ש וממנו נלמוד גם לפ"ר (ראה רש"ש שם)".

והנה מאחר דהפסוק שבפסח שני מגלה הפי' של הפסוק בפ"ר, אפ"ל לפי האמת דכמו דלא נאמר אכילה על מרור, כמו"כ לא נאמר אכילה על מצה (ולפ"ז נתקיימו כל דברי השאג"א וקושיותיו, וזהו דלא כדברי הרש"ש המצויין בסוף הערת הרבי). והיינו דבפסוק "ואכלו את הבשר גו' ומצות על מרורים יאכלהו" אפשר לפרש לכ' בב' אופנים: א) ואכלו את הבשר גו' ומצות (דהיינו שיאכלו גם המצות), ומוסיף שאופן האכילה דפסח הוא "על מרורים יאכלהו", ולפ"ז שפיר נאמרה ל' אכילה במצה, וכדברי האבנ"ז בקושיותיו. ב) ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש (היינו שני פרטים בדיני אכילת הפסח, זמן אכילתו "בלילה הזה" ואופן אכילתו "צלי אש"), ואח"כ מוסיף עוד פרטים בדיני ואופן אכילת הפסח "ומצות על מרורים יאכלהו" ש(נוסף לכך שיאכלהו בלילה וצלי אש הנה) יאכלהו ביחד עם מצה ומרור. ולאופן זה לא נאמרה אכילה כלל על מצה. ובפ"ש

אין מקום לב' האופנים, ועפ"ז אפ"ל דמזה דבפ"ש נאמרה "על מצות ומרורים יאכלהו" הרי זה מגלה שגם בפסח ראשון לא קאי "ואכלו" על מצה כ"א על פסח, וכאופן הב' הנ"ל.

ולאופן הב' מובן דגם "בלילה הזה" לא קאי על מצה כ"א על פסח, ושפיר הוצרכו התוס' למילף דין זה במצה מדאיתקש לפסח, כמו במרור.

עוד ביאור בהצורך בהיקש עפמשנת"ל דיסוד הלימוד הוא הדין דחיפזון

אבל לפמשנת"ל בארוכה א"ש יותר, דאין הלימוד דתוס' מהלשון "בלילה הזה" שבפסוק, כ"א מהמשך הכתובים דילפינן מזה דצ"ל האכילה בזמן חיפזון, ודין זה בודאי נאמרה רק בנוגע לק"פ, וכמפורש בגמ' (קכ, ב) אמר רבא אכל מצה בזמן הזה אחר חצות לרבי אלעזר בן עזריה לא יצא ידי חובתו, פשיטא דכיון דאיתקש לפסח כפסח דמי. ומבואר דדין דחיפזון שנאמרו בפסוקים אלו, למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', הוא רק בנוגע לפסח, ושייך במצה רק משום דאיתקש לפסח, וא"כ ה"ה בנוגע להדין דמשתחשך, דהוי ג"כ מטעם הנ"ל, וא"ש מ"ש התוס'.

[ועפ"ז מתורץ בפשטות מה שהק' דלמה לא הביאו התוס' מקרא דבערב תאכלו מצות (וע"כ חילקו במפרשים בין ל' "בערב" דאפשר להיות גם מבעו"י ול' בלילה דהוא דוקא משתחשך, וכמובא לעיל מהפרמ"ג וכו'). אך לפמשנת"ל א"ש בפשטות, דאין הלימוד מהל' בלילה, כ"א מתוכן הכתובים דבעי הזמן דחיפזון, וכנ"ל].



לקדש בעצמו בליל שבת¹

הרב ישראל שמעון פריץ יהודה ניסילעוויטש

ר"מ בישיבת תורת"ל המרכזית - חובבי תורה

כתב אדה"ז בשולחנו סימן רי"ג ס"ו וז"ל "כל מקום שאחד פוטר את חברו בברכת הנהנין מפני קביעותם יחד או מפני שנהנים ביחד מצוה שאחד יכרך לכולם ולא כל אחד לעצמו שנא' 'ברב עם הדרת מלך'. אבל בברכת המצות אם כל אחד עושה מצוה בפני עצמו . . כגון שכל אחד מתעטף בציצית או לובש

1. אני זוכר היום הראשון שנכנסתי לישיבה כדי לדבר עם המנהל הרב שלמה שטרנבערג על כל הת-כנית וכו' ובסוף השיחה שאלתי אותו האם יש בחור שיוכל לעזור להכין וליכתוב וכו' את דפי המראה מקומות על הסוגיא וכל שאר הדברים...? ובלי להניד עפעף אמר לי "מאיר" שאלתי אותו מי זה אותו מאיר? אז הוא נעמד והראה לי את אותו מאיר, והנה אני פוגש בחור כשמו כן הוא, מאיר הוא בחור עם חיוך על הפנים, עדין נפש, מידות טובות, רוצה לעזור ולהאיר איפה שהוא יכול ובמה שהוא יכול אם זה במילה טובה בחיוך, לתקתק מבחנים במחשב (ודרך אגב לפני שהוא עבר לשליחות הוא הציע לי שימשיך לכתוב משמה! פשוט בחור שמעוניין להמשיך להאיר ולקיים את תכלית יחידת נשמתו היה ולעשות דירה בתחתונים במה שהוא יכול כפשוטו).

ווי על דאבדין ולא מישתכחין הגמרא כותבת (שבת ק"ו ע"ב) "אחד מבני החבורה שמת תדאג כל החבורה כולה" ועוד ש"אחד מן האחין שמת ידאגו כל האחין כולן" מארז"ל זו מתאים ביותר בנדו"ד שמאיר היה ממש אח לנו.

מאיר היה אחד מבחורי "החבורה" גאון במידות ובאהבת ישראל בין אדם לחבירו.

בחב"ד לא מספידים ובמיוחד לא בחור שנפטר בדמי ימיו ובמיוחד מאיר שהוא בחור חי ולא רק קיים (כידוע ההפרש בין חי וקיים ואכמ"ל).

הגמרא כותבת (שבת קנ"ג, ע"א) בעא מיניה רבי אליעזר מרב איזהו בן העוה"ב? אמר ליה "ואוניך תשמע ענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו כי תאמיני וכי תשמאלו" רש"י על אתר מסביר "מאחרי מיטתך כשתמות תשמע כשיאמרו זו הדרך שהלך בו זה, לכו בה מובטח שהוא בן העוה"ב".

במילים פשוטות כשמישהו נפטר ולומדים ממנו הוראות איך להתנהג זה אומר שהוא בן עוה"ב.

כתוב בפרקי אבות כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה המינו אני יכול להגיד בפה מלא שמאיר הסתדר עם כולם והתחבב על כולם. בעולם נהוג להגיד שיהיה לו עליית נשמה אבל אנחנו לא רוצים את זה אנחנו רוצים משיח עכשיו דהיינו ירידת נשמה פה למטה בגוף גשמי.

כידוע שיהיה שההלכה כמו הרמב"ן שלעת"ל תהיה נשמה בגופים והנשמה ניוונית מן הגוף!

כמו שמובא בסה"מ תרנ"ט שלעת"ל נגלה את המעלה של הגוף שהשרש שלו מתוהו שיותר נעלה מתיקון (עיי"ש) בקרוב ממש!

והחי יתן אל ליבו להתחזק באהבת ישראל שבזה יבוא את הגאולה.

תפילין הרשות בידם אם רצו אחד מברך לכולם כדי לקיים ברכ עם . . ואם רצו כל אחד מברך לעצמו.

"וראוי יותר שיקיים כל אחד וא' בעצמו (בברכת המצוות) מצוות הברכה משיקיימנה ע"י שליח, שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי בברכות הצריכות וכו' . . משא"כ בברכות הנהנין כשכולן קבועים יחד שהם נחשבים כגוף אחד ולכן די להם בברכה אחת ואם יברכו כל אחד לעצמו אינן ברכות הצריכות כלל כיון שהנאת כולם נחשבת כהנאת גוף אחד וכו' . . ומסיים וה"ה בברכות המצוות כשכולם מקיימים המצוה ביחד כגון שמיעת קול שופר או מגילה מצוה שאחד מברך לכולם . . וכן אם יושבים בסוכה אחת. אבל אם רצו לקיים כל אחד המצוה בפני עצמו ולברך לעצמן הרשות בידם כגון שיקרא כל אחד המגילה לעצמו אם אין שם עשרה או שיתקע לעצמו, ומ"מ טוב שיקרא אחד לכולם לקיים ברכ עם הדרת מלך אע"פ שאין חיוב בדבר שאין לחייב אדם שיקיים המצווה המוטלת עליו ע"י שליח כשיכול לקיימו בעצמו, וכן בקידוש והבדלה וכל כיוצא בהן", ע"כ.

מבואר כאן שבקידוש והבדלה טוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך. והנה בסי' קפ"ה (הל' ברכות המזון) הל' ד' כתוב "בעל הבית שאוכל עם בניו הקטנים שהגיעו לחינוך ברכת המזון ואינם יודעים לברך או עם אשתו שאינה יודעת לברך צריך לברך בקול רם כדי שישמעו וכו', וטוב שיאמרו עמו מלה במילה לפי שאי אפשר לכונן ולשמוע כמו שנתבאר בסי' קפ"ג – ומביא בסוגריים – (וכן בקידוש והבדלה) עכ"ל.

והנה בסי' קפ"ג סעיף י' כותב שאסור לדבר בשעה שהמברך מברך ברהמ"ז ויוצאים בברכתו וכותב "אבל אם שחו בשעה שהוא מברך לא יצאו" וממשיך "ושערוריה זו מצויה בין ההמון שבשעה שהמברך בזימון מברך אין שומעין לו ומדברין דברים אחרים ועוברים על עשה של תורה בשאט נפש וטוב מאוד היה שלא לברך כלל בזימון, שאז היה כל אחד מברך לעצמו, משא"כ עכשיו שטועים לומר שיוצאים בברכת המברך והם אינם שומעין מה הוא אומר. וגם לכל אדם נכון שיאמר בלחש מלה במלה עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות לפי שאין כל אדם יכול לכונן לשמוע כל תיבה ותיבה מפי המברך", עכ"ל.

הרי מבואר כאן בסימן קפ"ה דטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המברך גם בקידוש והבדלה. וצ"ע איך זה מתאים עם הא דכתב בסי' רי"ג דטוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך.

והנה ידוע מש"כ בספר שארית יהודה [ממהרי"ל אחי רבינו הזקן] "שמעתי מפי קדשו [-רבינו הזקן] פעמים רבות דכל ספק [שבשו"ע] העמיד בתוך חצאי עיגול ודעתו היתה לחזור ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו".

ועפ"ז נמצא לכאורה דמכיון שבסימן קפ"ה כתב בסוגריים "(וכן בקידוש והבדלה)" ואילו בסימן רי"ג כתב וכן בקידוש והבדלה בלי סוגריים, א"כ העיקר כמש"כ בסי' רי"ג דטוב שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך.

[ויש סברא לומר דהחשש שאי אפשר לכיין ולשמוע הוא רק לגבי ברכת המזון שהוא ארבע ברכות ארוכות, משא"כ לגבי קידוש והבדלה שהן רק ברכה אחת (קצרה יותר). אין חששין לזה].

ולמעשה ראיתי רבים מאנ"ש נוהגים להדר לקדש בעצמם, וצ"ע מהו הטעם לזה.

והנה בלקוטי מהרי"ח להרב ישראל חיים פרידמאן (אב"ד ראחוב) ע' ש"נ מביא את המגן אברהם (ריש סי' קצ"ג) שטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המקדש דאי אפשר לכיין ולשמוע כל תיבה ותיבה, ומאריך שם באיזה אופן נכון לעשות וכו'.

ומביא ב' הדעות אי עדיף יותר שאחד יברך לכולם משום ברוב עם הדרת מלך או עדיף יותר שכל אחד יברך בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו. ומסיק דאפשר דרך בברכות קצרות כמו לשמוע קול שופר ועל מקרא מגילה, ההכרעה היא דאחד יברך לכולם, אבל בקידוש דהמג"א כתב שטוב שיאמרו השומעים מלה במלה עם המקדש דא"א לכיין ולשמוע כל תיבה ותיבה, א"כ טוב יותר לקדש בעצמו על הכוס וזה עדיף מלומר עם המקדש מילה במילה דאז אינו אוחז הכוס בידו, עיי"ש. אבל בשו"ע אדה"ז כתב במפורש (בסימן רי"ג) דגם בקידוש והבדלה טוב שאחד יברך לכולם (וכנ"ל בפנים).

ואשמח לשמוע חוות דעת הקוראים בזה.



ד' שיטות ב"מפרק"

הת' שמואל הלוי שי' בערנשטיין
ישיבת אהלי מנחם-תורה

א.

מפרק לדעת רש"י.

במכילתין ע"ג ב' "תנא הקוצר והבוצר והגודר והמוסק והאורה כולן מלאכה אחת א"ר פפא האי מאי דשדי פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק רב אשי אמר אין דרך תלישה בכך ואין דרך פריקה בכך".

ומצינו בראשונים כמה שיטות בביאור תיבת מפרק ומאיזה מלאכה הוא התולדה ויש בכללות ד' שיטות:

רש"י סבר¹ שמלאכת מפרק הוא תולדה דדש משום שמפרק התבואה משיבליה והוא מלשון פורק מן החמור ומביא גם מרבינו משולם גאון שדין זה ג"כ כמו מפרק התמרים מן המכבדות

(והרמב"ם² ג"כ ס"ל הכי וז"ל "הדש כגרוגרות חייב ואין דישה אלא בגידולי קרקע והמפרק הרי הוא תולדות דש וחייב וכן כל כיוצא בזה. החולב את הבהמה חייב משום מפרק כו" ע"ש³).

ב.

מפרק לדעת ר"ת.

שיטת ר"ת דס"ל שמפרק הוא תולדה דממחק. ובהקדם הטעם דלא נקט כשיטת רש"י הוא כמו שהקשה בסוגיין⁴ ובלשונו "דבשילהי המצניע⁵ אמר דחולב

1. בסוגיין ד"ה מפרק.

2. הל' שבת פ"ח ה"ז.

3. הק' הכס"מ שם "דלא הבנתי דבריו שהוא כתב בסמוך דמפרק תולדת דש הוא וכתב אין דישה אלא בגידולי קרקע" ע"ש באריכות ואכ"מ.

4. ד"ה מפרק

5. לקמן צה, א.

חייב משום מפרק ואי הוה תולדה דדש הא אמר לקמן⁶ גבי הפוצע חלזון⁷ דלרבנן אין דישא אלא בגידולי קרקע ואין לומר דדוקא חלזון שהוא דג פטרי רבנן דלא הוי גידולי קרקע אבל בחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין⁸ דהא (ע"כ טעמא דרבנן משום) דילפינן מסממנין שבמשכן דאין דישא אלא בגידולי קרקע דגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע כדאמרין בהשוכר את הפועלים⁹ מה דייש מיוחד שהוא גידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל כו' יצא החולב והמגבן כו' ודוחק לומר בברייתא דהמצניע אתיא כר' יהודה דפליג (לקמן עה. א') אדרבנן ע"כ.

נמצא דהטעם דלא נקט ר"ת כשיטת רש"י משום דאז מוכרחים לפסוק כר' יהודה במקום רבנן, ולכן פסק ר"ת דמפרק חייב משום ממחק כדלעיל, והטעם שהחולב חייב משום ממחק הוא משום דכשחולב ממחק את הדד ומחליקו ע"ש.

אך לשיטת ר"ת קשה מב' טעמים¹⁰ א. כפי שהקשה מהר"ם בסוגיין, דלפי ר"ת דמפרק הוא ממחק, צ"ל דהא "שאמר ר' פפא "האי מאן דשדי פיסא לדיקלא כו' חייב שתיים כו' ואחת משום מפרק". . היינו צ"ל דכשמכה בתמרים על קליפה העליונה הוה כמו ממחק ודוחק עכ"ד.

וב. כמו שהקשה הר"י בתוס' על ר"ת דבפרק חבית¹¹ אמרין "חולב אדם לתוך הקדרה אבל לא לתוך הקערה" ולפי ר"ת דמחייב החולב משום ממחק, מה לי לתוך הקערה מה לי לתוך הקדרה. עכת"ד. (משא"כ לפי רש"י לכתחילה כשהחלב היה בדדין היה אוכל, וכשבא בתוך הקדרה נמי הוא אוכל. משא"כ לתוך הקערה, נשתנה מאוכל למשקין וחייב, ע"ד דש שנשתנה מציאות הדבר עיין תוס' הנ"ל).

[וקושיית ר"ת על פי' רש"י שהוא פסק כר' יהודה במקום חכמים, עיין בסוף תוס' הנ"ל שמבאר שה"נ

רש"י נקט כשיטת ר' יהודה ואכן ההלכה כמותו על היסוד דר' מרינוס ע"ש. ועיין ג"כ בביאור המהר"ם שם¹²].

6. עה, א.

7. "דוחקו בידיו שיצא דמיו" פירש"י שם.

8. עירובין כז, ב.

9. ב"מ פט, א.

10. וי"ל דזוהי הטעם שרש"י לא נקט בשיטה זו.

11. לקמן קמד, ב.

12. עי' בחידושי הצ"צ וכנרא' שיש מקומות אחרים דמשמע שר' מרינוס סבר כשיטת חכמים ע"ש ואכמ"ל.

ג.

מפרק לדעת הרשב"א.

שיטת הרשב"א הובא בשיטה מקובצת כתובות ס' א' דמפרק דבע"ח הויה תולדה דגוזז, והצד השוה לדר בחולב הוא משום, שהגוזז הוא מפריד הצמר שהי' על הכבש, וכמו"כ החלב שבתחילה הי' בדר, ועכשיו הוא מפרידו מהדר.

אבל טעם זו צ"ע משום: א. כמו שהקשה הצ"צ לעיל, ובהקדם דלקמן צ"ה א' הביא רש"י הדיעה שמפרק חייב משום קוצר (יתבאר באריכות לקמן). והקשה רש"י דלכאורה איך שייך לדמות החולב בהמה לקוצר? דבקוצר הוא מפריד הדבר מהמחובר, משא"כ בחולב הרי החלב הוא כמו שנמצא בקופסא בתוך הדר והחלב נמצא בתוכו, ואינו מחובר עם הדר? ועד"ז הק' הצ"צ בעניינינו לשיטת הרשב"א שגוזז הוא דבר שמחובר עם הבהמה, משא"כ חלב הוא רק כפקיד ועקיר?

וב' לכאורה נראה דחוק בסוגיין דקאמר "חייב שתיים . . ואחת משום מפרק", וגוזז הוא מלאכה שאינו אלא בבע"ח, וא"כ מפרק דאילן מאיזה תולדה הוה?

ד.

מפרק לפי הי"א ברש"י.

ברש"י צ"ה א' ¹³ הביא היש אומרים דס"ל שמפרק חייב משום קוצר (מקור הדברים הוא בירושלמי פרק כלל גדול הל' ב' בסופו "החולב והרודה חלות דבש חייב משום קוצר" ובגליון הש"ס שם "עיין בשיטה מקובצת .. דהירושלמי ס"ל דכל שמבדילו מחיותו חייב משום קוצר מש"ה מחייב בחולב משום קוצר כו" – היינו שתוכן החולב הוא עוקר דבר מגידולו וחייב משום קוצר).

וע"ז ממשיך רש"י שם דבנוגע חלב, לאו פקיד ועקיר אלא קאי בעיטני (כמו דבר מובדל הנמצא שם כנ"ל במלאכת גוזז), וזהו כמו תבואה בקשייה, ולשון מפרק נמי לא שייך למימר אלא לשון תולש עכת"ד ¹⁴.

והנה בנוסף לקושיא (הא' בשיטת הרשב"א) הנ"ל שהקשה רש"י על שיטה זו, צ"ע דלכאורה מאי שנא במיכלתין חייב שתיים אחת משום תולש ואחת משום מפרק, ומפרק היינו קוצר, נמצא ששתי המלאכות באות כאחת וחייב שתיים?

וי"ל לפי יסוד הרמב"ן "הן נתלשין עם המכבדות ואח"כ דשין אותן שמחמת דשדא פיתא לדיקלא נתלשו המכבדות מן הדקל וכשהן נופלין לארץ ומכוחו הן

13. ד"ה מפרק.

14. בגליון הש"ס שם מסביר שהטעם דלא נקט רש"י שמפרק חייב משום קוצר משום דלפי שיטת הבבלי הוא דלא שייך עוקר אלא בגידולי קרקע, ולכן כתב רש"י דלאו מחובר הוא כו'.

נחבטין ונדרושין ונפרקין התמרים מן המכבדות". היינו שהתלישה ופריקה באה מכח אחד של האדם, אבל הוא בשני זמנים שונים.

אולם עדיין צ"ל, דא"כ איך הוא חייב שתים, משום קוצר, ומשום מפרק, הרי היינו הק? ועצ"ע¹⁵ בכ"ז.



15. עי' בריש עג, ב, "אמר ר' יוחנן אם עשאן כולם (כל הל"ט מלאכות) בהעלם אחת חייב על כאו"א", ואין שייך ליחייב יותר מל"ט חטאות בשבת אחת, ק"ו ב"פ אותו מלאכה באותו פעולה.

תוס' ד"ה קלוטה

הרב יהודה גארקין

חבר הכולל שע"י ישיבת תורת"ל - חובבי תורה

תוס' ד"ה דאמרינן קלוטה כמי שהונחה דמיא. קשה לר"י על מה שפריך בגמרא "למימרא דפשיטא ליה לרבה" – הקשה הר"י – "מנא ליה דפשיטא ליה". מאיפא משמע שכן הוא? הא דקאמר הא מני ר"ע היא, אין זה ראי' דפשיטא ליה דממה נפשך מצד שני הצדדים הספק של רבה ר"ע סבר קלוטה כמי שהונחה דמיא משא"כ רבנן, דמספקא ליה לרבה אם אומרים קלוטה כו'. ואילו היינו אומרים שהמשך הגמרא לאחרית אותיות המשנה, בתור הסברת המשנה, היו ג"כ מילים דרבה עצמו, אז היה פריך שפיר הגמרא לאמר "למימרא דפשיטא ליה" כיון שממשיך הגמרא לאמר הפירוש "ר"ע סבר אמרינן כו' ורבנן סברי לא אמרינן ולא מספקא לו. אבל כתוב בתוס' ש"אין זה נראה שיהא מדברי רבה".

ועל זה יש לברר:

א. טעמו של תוס' לומר ש"אין זה נראה".

ב. אפי' אם ש"אין זה נראה" עדיין יש לומר "דאתי שפיר", משום שלכל הפחות, הביאור הנ"ל היו המילים של בני הישיבה, והם היו האומרים ש"פשיטא ליה לרבה", ולכאורה לכך ה' הפירכא מיד בהגמרא למימרא שהי' פשיטא ליה לרבה. ואדרבה אפשר לומר שפי' זה ילך אפי' יותר טוב מלומר שהיו מילים דרבה עצמו.

ואולי י"ל שכך ה' כונת הר"י עצמו, שכיון שנראה ברור שההסבר בהגמרא לאחרית העתקת. המשנה ד"ר"ע סבר כו' ורבנן סברי לא אמרינן" היו המילים של הבני הישיבה הקשיא של הר"י הוא בתוקף יותר איך היו אפי' חושבים הבני הישיבה לומר שרבה סבר דפשיטא ליה, ולהכריח להמקשן לשאול "למימרא דפשיטא ליה" הקשה הר"י מנא ליה להמקשן דפשיטא ליה לא מדבר רבה עצמו אלא מהביאור של הגמרא וא"כ השאלה ששואלים "למימרא דפשיטא ליה" ה' צריכה להיות "מנא ליה דפשיטא ליה" לפי שלא הביא שום ראי' שכן ה' שיטת רבה שכן הוא שיטת רבה עם כל זה. וממה ששאלו "למימרא" משמע שקבלו

ולכך הוצרך הר"י להביא פירושים שיהי' ההכרח לבני הישיבה שכן היו שיטת רבה לפי דברין ואז שייך ליפרך "למימרא" שכן היו דבריו.



גדר עקירה והנחה לשיטת הראשונים

הת' שלמה שיחי' גלפרין

ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

איתא במס' שבת¹ פשט העני את ידו אמאי חייב והא בעינן עקירה והנחה מעל גבי מקום ארבעה על ארבעה וליכא? ופירש"י מעל גבי מקום ד' דהוי חשוב למיהוי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה, וידו לאו מקום ד' הוא. ומשמע שהצורך הנחת מקום דע"ד בשביל לפעול שמעשיו יתחשב מעשה איסור. ולשיטת' אזיל שלפי דעת רש"י אין הדין דע"ד מטעם מקום חשוב אלא מעשה חשוב כפי שפי' לקמן ר"פ הזורק² ד"ה "כזורק באויר" וז"ל "ובריה" נמי לא נח שאינו מקום מסוים שיהא רחבו ד' כו' ע"כ. שטעם החשיבות הוא מצד שלימות פעולתו שמונח כראוי היינו שמתייחסים בחשיבות המעשה שלכן מחייבים מקום מסוים (ובהעדרה פטור).

משא"כ לפי פי' התוס' וז"ל: אומר ר"ת דאין רגילות להניח החפץ בפחות מד' וכן היה מסתמא במשכן. ועוד אומר ר"י דאל יצא איש ממקומו משמע דקאי נמי אחפץ כלומר ממקומו של חפץ דרשינן בעירובין (פ"א ד' יז:): דאל יצא אל יוציא וכו' משמע נמי מקום החפץ ואין מקום חשוב בפחות מד' עכ"ד ע"ש משמע מדבריו ר"ת הוי משום חשיבות המקום מצ"ע שפחות מדע"ד אינה מקום שמור, ומסתברא שכן ה' במשכן (שממנה נלמד איסור מלאכה), ומוסיף על דבריו ר"י שמקרא מלא דיבר הכתוב.

ויש לבאר חילוקי ההסברים ע"פ מה שכתוב לקמן ר"פ הזורק הוצאה גופה היכא כתיבא אמר רבי יוחנן דאמר קרא "ויצו משה ויעבירו קול במחנה" אשכחן הוצאה, הכנסה מנלן סברא היא מכדי מרשות לרשות הוא מה לי אפוקי ומה לי עיולי. והיינו שלימוד הוצאה והכנסה יש בה צד סברא שע"ז מסביר ר"ת טעם מדין סברא. ויש בה צד לימוד מקרא שע"ז מוסיף ר"י טעם מקרא.

ולהלן עוד דוגמאות שלשיטתיהו אזלי במכילתן:

(א) בדף ב' ע"ב "רבא סבר רשיות קתני, רשיות שבת שתיים". ופירש רש"י

1. ד' ע"א

2. צ"ז ע"ב

"רשויות שתיים רשות היחיד ורשות הרבים שהן ארבע בפנים כו' כלומר ועל ידיהן יש לך ארבע אסורין בפנים וכנגדן בחוץ וכו' ע"כ משא"כ תוס' פ' "רשויות שבת יש בהן שני חיובים שהם ד' בפנים וב' חיובים כו'" ע"כ.

דלפי רש"י עיקר המלאכה היא ההתחלת המעשה שמזה יוצא ו' לבד ולכן לא כתב דהוי ב' חיובים כתוס' והפשט במשנה "יציאות השבת הוא שתי רשויות רה"י ואה"ר והנחה הוא רק להשלים המלאכה משא"כ לפי דעת תוס' וז"ל "דעקירה בלא הוצאה אינה אלא טלטול בעלמא" [תוס' בדף ג ע"א ד"ה פטורי דאתי].

(ב) בדף ג' ע"א "חייב ואינו דומה לידו מאי טעמא ידו לא ניח גופו ניח".

ופירש רש"י "דולא ניח ע"ג (קרקע) הלכך כי הוציאה לא עקר מידי דאין דרך הוצאה דלא עקירה והנחה. גופו ניח ע"ג קרקע והויא עקירה".

וכנגדו תוס' פ' "ואין נראה כו' ידו בתר גופו גרידא כו' אלמא הנחה חפץ ביד בע"ה שהוא וידו ברשות אחת הויא הנחה כו' הרי עוקרו ממקום הנחה". עיין תוס' ישנים שם.

לפי רש"י הטעם דחייב בעקירת גופו הוא לפי שהעקירה הוא מע"ג קרקע וזה עקירה "אמיתי" להיות הוצאה אחריה (וגמירת המלאכה בהנחה) אבל הנחת החפץ ביד אינו הנחה אמיתי להיות עקירה אמיתי אחריו ולכן פטור דאין דרך הוצאה אלא בעקירה והנחה. מ"מ רש"י מודה דאם ידו וגופו במקום אחד אם הניח בידו או עוקר מידו חייב כבמתניתין. [ר"ן, רשב"א, ריטב"א. אולם לפי תוס' ישנים וז"ל "אבל בעקירות דחשיבי טפי אפי' הוי ידו ברשות שהוא שם לא הוי עקירה דלא נח ע"ג קרקע" ע"כ. שרק בהנחה מודה רש"י דבאם ידו וגופו במקום אחת הוי חייב וכמונחת ע"ג קרקע].

אבל לפי תוס' טעמא דהוי חייב הוא משום "ידו בתר גופו גרידא", ומשום רשות [שהגוף שם] הוי חייב, ולא דוקא קרקע.

שמזה מוכח ששיטת רש"י הוא דבעינן מעשה [עקירה] חשובה מע"ג קרקע. ושיטת תוס' הוא דבעינן מקום חשובה. ולכן קושיית הגמרא בדף ד' ע"א "הא בעינן עקירה והנחה מעל גבי דע"ד". ולפי תוס' הקושיא הוא דבעינן מקום חשוב, ואין מקום חשוב אלא דע"ד, וזה או מצד הסברא דרגילות או מקרא. אבל לפי רש"י קושיית הגמרא אינו בכלל על מקום אלא על עיקר המעשה. כמו שכתב הר"ן וז"ל "גמרא גמירי לה הכי דכל דלית ביה ארבעה על ארבעה לא מיקרי עקירה והנחה כו'" עכ"ד.

ויש לעיין מפני מה דוקא מקום דע"ד מיקרי הנחתו הנחה ועקירתו עקירה.

דהטעמים שהביא תוס' לא אתי שפיר לפי שיטת רש"י, שמפרש סברת המקשן אחרת מכפי שפ' התוס' כנ"ל בארוכה.

ובהקדם יש להביא דברי מכמה מהראשונים בענין דע"ד:

כ' הרמב"ן בחידושיו וז"ל "פי' גמרא גמירי לה הכי מקרי לית לן ואפי' מתניתין וברייתא לית לן בהדיא" וכן הא דמקשי "ודילמא הנחה הוא דלא בעינן", סברא הוא דעדיפא לי עקירה ולא כמו שפירש"י (תוס').

ובחידושי הרשב"א איתא "איכא למימר דמסברא קסבר, לפי שאין דרכן של אדם להנחיל כליהם אלא במקום רחב שיכול להשתמר בו שלא יפיל אבל מקראי לית לן כו' [והביא ג"כ ביאורי תוס' עיין בפנים].

אבל עדיין אינו מובן דלפי דעת רש"י ראינו בפירוש מדף ג' ע"א דעקירה הוי עקירה "אמתי" רק כשעוקר מעל גבי הקרקע, וסברת רגילות אינו מסופק לבאר למה דוקא דע"ד. ועד"ז גם הביאור דקרא.

אולם מחידושי רבינו יהונתן מלוניל יכול להבין כל זה, וז"ל "דהוי מקום חשוב כדחזינן בארבע רשויות לשבת (דף ו') רה"ר, ורה"י, והכרמלית, ומקום פטור. ומקור פטור מיקרי כל מידי דאין ברחבו ארבע אמות על ארבעה וכו' ש"מ משום דלא חשוב עקירה והנחה אי לא הויא ממקום חשוב או לשאינו חשוב וכו'" ע"כ. דעיקר הוא עקירה והנחה מעל גבי קרקע (כפירש רש"י) והשיעור דע"ד הוא שיעור בקרקע שע"י נעשה "רשות", דכל ענין רשויות הוא שיעורים בקרקע, וכמו שפירש רש"י לעיל "שתים שהן ארבע", "רשויות שבת שתים", והמלאכה הוצאה הוא עקירה מרשות אחת והנחה לרשות שניה, מרה"י לרה"ר או להיפך כדאיתא לקמן בדף ו' ³ "ת"ר ד' רשויות לשבת רה"י כו' ואיזו היא רה"י חריץ שהוא עמוק י' ורחב ד' וכן גדר שהוא גבוה י' ורחב ד' זו היא רה"י גמורה וכו'" וכנראה זו היא שיטת רש"י במלאכת הוצאה בכלל.

ופשט בגמרא בכמה מקומות אתי שפיר לפי זה. א) בדף ב' ע"ב "רבא אמר רשויות שבת קתני רשויות שבת שתים" [כנ"ל] ב) בדף ג' ע"א "פטורי דאתי לידי חיוב חטאת קא חשיב" ופירש"י "כגון עקירות שהן תחלת המלאכה דאיכא למיגזר דלמא גמר לה" [כנ"ל] ג) בדף ג' ע"ב "ידו לא ניח גופו ניח" ופירש"י "ע"ג קרקע" והוי עקירה כיון שהגוף עומד ע"ג קרקע והוי כהנחת כלי ע"ג קרקע, "וידו בתר גופו גרירה" מיותר מפני שיש ב' מיני הנחות אע"פ שהן אותו מעשה הנחה, מ"מ הם בשני מצבים [זמנים] שונים. הנחה בתירוץ זה דטעון חבירו א) הנחה שהוא קודם מעשה של התחלת המלאכה שהוא העקירה, וצריך להיות הנחה "אמיתי" ע"ג קרקע. ויש מין אחר וזה ב) הנחה לאחר העקירה. וזה אינו

צריך להיות הנחה "אמיתי" ע"ג קרקע. רק לנוח במקום "מסוים". ואולי זה מה שכתוב בתוס' ישנים הנ"ל "וצ"ל דגבי הנחה מודה בקונטרס שיש חילוק (אם הוא ברשות הגוף או לא) אבל בעקירות דחשובי טפי אפי' היו ידו ברשות שהוא לא הוי עקירה דלא נח קרקע" ע"כ.

דבהנחות החילוק היד היא באותו ברשות של הגוף היא מפני שבעשיית ההנחה יש חילוק, וזהו ההנחה קודם להעקירה, ואחר העקירה. אבל עקירה "דחשובי טפי" שאין שום חילוק במצב העקירה. גם אם היד הוא באותו הרשות של הגוף רש"י אינו מודה, מכיון דלא נח ע"ג קרקע.

ולכן הטעם דידו בתר גופו גרירה, לגבי הנחה שקודם לעקירה הוי מיותר, דבאמת האדם אינו חלק מרשות (כדלקמן) וממילא אינו יכול לעשות עקירה והנחה מעליו. ורק מפני דבעמידתו ע"ג קרקע האדם עיכב במקומו והוי כחפץ ע"ג קרקע, לכן כשילך עם חפץ שעליו לרשות השני' חייב, דהליכת האדם עצמו הוא כעשיית מעשה העקירה עם חפץ שנח ברשות א', ועמידתו כמו הנחת חפץ ברשות השני'. ולכן כשמניח חפץ ביד אדם אחר לא הוי הנחה, שאינו הנחה באחד מרשויות לא מפני שהיד גורר אחר הגוף, דגם הנחה בגוף אחר אינו הנחה לענין הנחה "אמיתי" שקודם העקירה וזה הסוג דהנחה שמיירי כאן. אבל להנחה שלאחר העקירה הוי הנחה וחייב. והטעם דבמתניתין כתב פשט העני' כו' חייב הוא כמסקנת הגמרא דידו של אדם נחשב כד' על ד' לא משום מחשבתו אלא במציאות ולפי רש"י בחלק מרשות ונחשב ע"ג קרקע".

"קלוטה כמי שהונחה דמי" – ופירש"י קלוטה החפץ הואיל ונקלט באוירה של רה"ר כמי שהונחה בתוכו הוא ואע"ג דלא נח". דהיינו לפי שיטת רש"י עיקר עשיית המלאכה הוא העקירה, ולפי שצריך דרך הוצאה בענין הנחה נמי וקליטת החפץ באויר רה"ר.

למטה מ" הוי כהנחה, אע"פ שבפועל לא נח, וזה מפני שזה כעין סוג הנחה שלאחרי העקירה. ואולם הטעם למה בהנחה יש ב' סוגים ולא בעקירה ג"כ הוא מפני עקירה הוא מעשה שמשנה טבע החפץ שהוא דומם ונעשה בה טבע הניזוז, ולכן אמר המקשן "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא הוא עקירה בעיא", שמעשה ההנחה הוי כמציאת הנחת הטבעי בהחפץ, ובא באויר "נקלט" וכאילו נח [עיין כתבי ר' אייזיק שביאר זה] ולכן פירש רש"י וז"ל "מדקתני ר"ע "מחייב" אבל עקירה בעי מעל גבי מקום ד' מדלא קתני ר"ע מחייב שנים אחת משום הוצאה ואחת משום הכנסה". ואולי י"ל אינו קושיא מה שהקשה תוס' על רש"י "וקשה דילמא הא דלא מחייב ב' משום דלא מחייב אתולדה במקום אב ועוד דבסמוך קאמר ר' יהודה מחייב היה רבי ב' אע"ג דקתני סתם רבי מחייב ה"נ ר"ע מנלן דלא מחייב שנים", ע"כ. דהגדרת עשיית הנחה לשיטת רש"י הוא דצריך להיות

"בגמירה" להמלאכה, ואף שהוא חלק מהמלאכה מ"מ הוא חלק רק משום דהמוציא שלא בדרך הוצאה פטור ודרך הוצאה הוא בעקירה והנחה, אבל אין שיעור להנחה (לר' עקיבא) משא"כ הגדרת עשיית העקירה לרש"י הוא דצריך להיות הנחה אמיתית בהחפץ מקודם וזה רק מעל קרקע, ודבר המונח בקרקע ברה"ר הוא כמו רה"ר, למעלה מג' ופחות מד' הוא מקום פטור, או כרמלית או רה"י, מ"מ או נחשב כקרקע לענין עקירה (והנחה) וחייב או אינו נחשבת ופטור. וברה"י אפי' למעלה מג' ופחות מד' הוא נחשב שעקירתו עקירה והנחתו הנחה, כדאייתא בדר' ז' ע"ב [ובר' ח'] "זרק ונח ע"ג זיז כ"ש ר' מחייב וחכמים פוטרם (אע"פ לא בעינן מקום ד' על ד') אמר אביי ברה"י דכ"ע לא פליגי כרב חסדא, ברה"י ונופו נוטה לרה"ר וזרק ונח ע"ג זיז כ"ש דרבי סבר שאמרינן שדי נופו בתר עיקרו ורבנן סברי לא אמרינן כו" כיון דכל דין דע"ד הוא [כנ"ל] מהשיעור דרה"י עצמו ושהוא דע"ד, לכן ברה"י עצמו לא בעינן דבר שהוא רחב ד' דהוי חלק מרה"י עצמו וגם חכמים מודה לזה, אע"פ שחולק עם ר"ע ורבי, וסוברים דבעינן דע"ד בין בעקירה ובין בהנחה, אבל כל זה ברה"ר לא ברה"י. דברה"ר בעינן השיעור דע"ד להחשיבה (ובלעדה אינו רשות) וא"ש עם מה שכתב הר"ן "אמר רב חסדא נעץ קנה כו' שהוא ברשות היחיד עצמה, אבל באדם שהוא ברשות היחיד עצמה בעינן הנחה על גבי מקום ארבעה וכמו שכתבתי למעלה" ע"כ.

[שהוא על דף ב' מדפי הרי"ף והא בעינן] וזהו משום אדם נעשה "חלק" מרה"י, וכשחבירו טענו במאכל ומשקה ומחלק לרשות אחרת הוי חייב⁴ (כנ"ל) כיון דעוקר ומניח החפץ עם עקירת גופו והוי כמו שעושה עקירה והנחה

[רשות הרבים לרה"י או להיפך שנעשה אותו רשות שעומד ???] בידו מע"ג קרקע. וזהו הטעם גופא למה אמרי התנא "יציאת השבת", ופירש רש"י "הוצאות" "דלשון יציאה לא שייך אכלי שמוציא מרשות אחד לשני, אלא על האדם היוצא מרשות לרשות ולכך שינה הלשון וכתב הוצאות שהוא שייך על החפץ שמוציאים אותו מרשות לרשות [מהר"ם דף ב' ע"א] וזהו ע"י האדם, שע"י הילוכו ועמידתו נחשב כיציאה מרה"י ממש כיון שאין אדם רשות בפני עצמו.



חשבון הפנ"י שי"ג ושליש אמות מרובעות עולה לט"ז אמות (שבת ו, א.)

הת' שניאור זלמן שי' ליבעראוו
ישיבת אהלי מנחם-תורה

איתא במכילתין (שבת ו, סע"א) "אמר מר זו היא רה"י למעוטי מאי? למעוטי הא דר' יהודה, דתניא יתר על כן [לעיל מיניה איירי בבונה עלייה מבית לבית שבשני צידי רה"ר וכן גשרים המפולשין לרה"ר דשרי ר' יהודה לטלטולי תותיה משום פי תקרה יורד וסותם בפרק כל גגות העיר וקאמר בכרייתא יתר על כן אפילו היכא דליכא פי תקרה – רש"י (עירובין ו, א.)] א"ר יהודה מי שיש לו ב' בתים בשני צדי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע.".

ובתוס' שם (ד"ה יתר על כן) כתבו "בפ"ק דעירובין (דף י.) אמתני' דהרחב מי' אמות ימעט משמע דלכל היותר לא התיר רבי יהודה אלא עד י"ג אמה ושליש היינו מדרבנן אבל מדאורייתא אפי' ברוחב י"ו אמות מטלטלין דאית ליה ב' מחיצות דאורייתא דע"כ צ"ל דרבי יהודה איירי ברה"ר גמורה שבוקעין שם רבים כדמוכח בפ"ק דעירובין (דף ו: ושם) גבי כיצד מערבין עיי"ש.

וכתב על זה הפני יהושע (ד"ה בא"ד א"נ דמתניתין וכו') "...עיקר הך מלתא דלא התיר רבי יהודה אלא עד י"ג אמה ושליש היינו גבי פסי ביראות. מיהו לכאורה דעיקר שיעורא דיי"ג אמה ושליש לרבי יהודה הוי מלתא בלא טעמא. מ"מ נ"ל דכיון דכל שיעורא דשבת בעינן הן ואלכסונון ומש"ה מחמירנן מדרבנן מיי"ג ושליש ואילך דכיון דכל אמתא בריבועא אמתא ותרי חומשא באלכסונוא א"כ צא וחשוב י"ג מרובעים דפסי ביראות הן ואלכסונון הו"ל שש עשרה אמה מכוונות שהוא שיעור רה"ר גמור מדאורייתא."

ולכאורה צע"ג על דברי הפנ"י דאם עושים החשבון דיי"ג אמות עם אלכסונון (דהוא תרי חומשא = 1.4) עולה למספר י"ח וחומשא (18.2), ולא "ט"ז מכוונות" אלא יותר משני אמות יתר על כן!

[העירני חכ"א הערה מאת הג"ר פינחס הירשפורנג, וז"ל "ולדידי הדבר פלא

גדול דהו"ל יותר מ"ח, צאו וחשבו היטבה ותמצא שהוא יותר מ"ח. וה' יאיר עיני בתורתו".]

ולכאורה יש לומר הביאור בזה בהקדים דברי הגמ' (עירובין ג, ב.) "אמר אביי משמיה דרב נחמן . . אמת מבוי באמה בת חמשה". ומפרש רש"י "ור"נ מדקאמר הכא קטנות . . ש"מ הכא חומרא . . דאי לא לחומר היכי מצי אמר . .".

ועפ"ז י"ל שמה שכתוב הפנ"י ששיטת ר' יהודה הוא חומרא, שחלק מהחומרא הוא שמודדין הי"ג אמות באמה בת חמשה טפחים – דהיינו ס"ה טפחים, משא"כ בהט"ז אמה של רה"ר דהוא בת ששה טפחים, דהיינו צ"ו טפחים.

והנה הדרך לחשוב האלכסון הוא $A^2 + B^2 = C^2$ כזה:

נמצא שצ"ו טפחים מרובעות (שהוא 9,126 טפחים), מחולק שתיים עולה לסך ב' הצדדים האחרות כשהם מרובעות – כנ"ל מהפנ"י שמדוברים כשהם מרובעות דוקא. וזה עולה לסך 4,608 טפחים. וע"פ הנ"ל המסלול מרובע (SQUARE ROOT) היה צריך להיות י"ג אמות באמות בת חמשה טפחים (שהוא ס"ה טפחים). ובאמת עולה לסך 67.882250993908 שהוא 2.88 טפחים יותר מ"ג אמות, אך באמת שיעורו של ר' יהודה הוא י"ג ושליש שהוא 66.66 טפחים – יותר קרוב לחשבוננו. (וצ"ע למה לא הזכיר הפנ"י את השליש בחשבוננו, ואולי הוא טה"ד וצ"ל "צא וחשוב י"ג [ושליש] מרובעים").

אבל לפי הנ"ל צ"ל דהתרי חומשא הנז' בגמ' ובפנ"י שם אינו מדויק ש1.4 פעמים 67.88 אינו עולה ל96 (כ"א ל95) אא"כ מוסיפים קצת.

והנה באמת התוס' (סוכה ח, א.) ד"ה כל, כבר הוכיחו דהאלכסון הוא קצת יותר מחד ותרי חומשי, וז"ל:

"אין החשבון מכוון ולא דק דאיכא טפי פורתא שאם תעשה ריבוע של עשר על עשר ותחלק אותו שתי וערב נמצא בתוכו ארבעה ריבועים של חמשה על חמשה חזור וחלק אותם ריבועים לאלכסונים ההולך לצד אמצע של ריבוע גדול תמצא בריבוע הפנימי חמשים אמה שהרי הוא חציו של חיצון שהרי חלקת הריבועים של ה' על ה' כל אחד לאלכסונו ואם לא היה בו אלא לפי חשבון אמתא ותרי חומשי דהיינו ז' על ז' נמצא דאין בו חציו של חיצון דריבוע של שבעה על שבעה אין בו אלא ארבעים ותשע רבועות של אמה על אמה וראוי להיות חמשים דהא הוא חציו של עשרה על עשרה דעולה למאה רבועות של אמה על אמה."

ועכצ"ל שבאמת האלכסון הוא קצת יותר מ1.4 דהיינו 1.4142135623730

1. המספר שכשמכפילין אותה נמצאים המספר שרוצים. לדוגמא: ג' פעמים ג' הוא ט' - square root של ט' הוא ג'.

וכ"ה בנדר"ד ש1.414 פעמים 67.88 עולה כמעט בדיוק ל96! (95.99999).

ועפכ"ז אתי שפיר דברי הפני יהושע. וק"ל.

אמנם עדיין קשה קצת מפני שהפנ"י כותב דזהו הטעם לי"ג ושליש ג"כ וע"פ החשבון עולה למספר 13.576450198781 שהוא קרוב יותר לי"ג ושני שלישיים!

ואוי"ל א. שהחמיר להשליש הכי קרוב למטה. ב. שהשליש הוא באמה בת שש טפחים, דהיינו ב' טפחים.



שיטת ר' יוסף בבורר

הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
שליח בתות"ל המרכזית - חובבי תורה

איתא בפרק כלל גדול (עד, ע"א) "ת"ר היו לפניו מיני אוכלין בורר ואוכל בורר ומניח, ולא יברור ואם בירר חייב חטאת". ופריך בגמרא "מאי קאמר" פי' "ברישא תנא בורר והדר תנא לא יברור" (רש"י¹) ויש שקלא וטריא על זה, ובתוכו "אלא אמר רב יוסף בורר ואוכל ביד, בורר ומניח ביד, בקנון² ובתמחוי לא יברור, ואם בירר פטור אבל אסור. ובנפה ובכברה לא יברור, ואם בירר חייב חטאת. מתקיף לה רב המנונא: מידי קנון ותמחוי קתני? אלא אמר רב המנונא: בורר ואוכל אוכל מתוך הפסולת, בורר ומניח אוכל מתוך הפסולת. פסולת מתוך אוכל לא יברור, ואם בירר חייב חטאת.

בקושיית רב המנונא "מידי קנון ותמחוי קתני" פי' רש"י וז"ל "ה"ה נמי דפריך מידי נפה וכברה קתני אלא חדא מינייקו נקט" דהיינו, שלא כתב בהרייתא שום כלי, לפיכך אינו שייך לתרץ שהחילוק בין הרישא והסיפא דהברייתא היא אם יש כלי.

אבל, כל פירושו קשה לתוס' (ד"ה מתקיף לה), עיי"ש³. לפיכך כתב וז"ל "ונראה לרבינו יצחק דדוקא מקנון ותמחוי פריך וה"פ מידי קנון ותמחוי קתני כיון דנחת לפרושי דיני ברירה דביד מותר ובנפה וכברה חייב חטאת לא היה לו להניח מלשנות קנון ותמחוי דפטור אבל אסור"

דהיינו, דלשיטת התוס' הפירכא על רב יוסף הוא שיש לו עוד סוג בפירושו שאינו בהברייתא, והוא הממוצע שדינו פטור אבל אסור.

1. ד"ה לא יברור.

2. כלי עץ שעושין כעין צינור רחב מלאחריו וקצר מלפניו ובעלי מטבע עושים אותו והבורר בו קטנית נותן קטנית במקום הרחב ומנענעו והקטנית מפני שהוא סגלגל מתגלגל ויורד דרך פיו הקצר והפסולת נשאר בכלי - רש"י ד"ה קנון.

3. וז"ל: וקשה לר"י מאי קמשני רב המנונא לדידיה נמי תקשה מידי [אוכל] מתוך פסולת קתני ועוד בסמוך פירש הקונטרס והתניא חייב דהיינו הך דהכא ומשני דבנפה וכברה מיירי והיכי משני הכא מידי נפה וכברה קתני.

ב.

אמנם, פירושו של תוס' נראה תמוה – שלפי פירושו אתי שפיר היסוד דרב יוסף, שהחילוק בהבדלייתא היא בן בורר ביד לבורר בכלים, יהיה לרב יוסף להשמיט הסוג של "פטור אבל אסור", שהוא סוג – שנראה לכאורה שאינו צריך – ועל ידי זה יפטור מקושית רב המנונא!

ובסגנון זה יש לתמוה ג"כ למה הביא רב יוסף סוג זה מעיקרא.

ג.

ואולי יש לומר הביאור בזה שהסוג של "פטור אבל אסור" היא עיקרי בתירוצת רב יוסף, ובשלילת זה סותרים כל השיטה.

ובהקדים פ' רש"י על זה וז"ל "פטור אבל אסור: מותר לכתחלה לא הוי דדמי לברירה וחייב חטאת לא הוי דכלאחר יד הוא דעיקר ברירה בנפה וכברה אבל ביד לא דמי לבורר כלל.

ולפי דברי רש"י⁴ י"ל:

שלב רב יוסף בורר ממש היא רק אם כלים מיוחדים לזה, שהם נפה וכברה. ובורר פחות מזה היא "כלאחר יד", וכל מלאכה כלאחר יד, דינו פטור אבל אסור. לכן אם יש לרב יוסף רק הסוגים של "נפה וכברה" ו"יד", דינו של בורר ביד יהיה פטור אבל אסור, ושיטתו לא יהיה מכוון אם הברייתא כלל, כי בברייתא יש דין מותר לכתחילה, אסור לגמרי, לא אסור, ופטור אבל אסור.

לפיכך לרב יוסף צריך להביא עוד סוג שהוא כלאחר יד לגבי נפה וכברה, והסוג של בורר ביד היא אפילו יותר מרוחק⁵ וקלה. והסוג היותר קל מפטור אבל אסור דינו מותר.

ה.

ועל פי זה יומתק שמיד שרב המנונא סותר הסוג של פטור דרב יוסף, והסוג דבורר ביד שהוא הסוג הכי קרוב לנפה וכברה – שהוא אסור – ומה שהוא קצת פחות מהאסור היא כלאחר יד, ופטור אבל אסור. ועל פי זה אתי שפיר קושיית ר' המנונא דשיטת ר' יוסף אינו מכוון כלל להברייתא.



4. מזה שהתוס' אינם חולקים עליו מסתמא סוברים ג"כ כן.

5. ע"ד הדין של ספק ספיקא.

בגדר מפרק

הת' יהושע שי' סלאווין

ישיבת אהלי מנחם - תורה

א. איתא במכילתין¹ "אמר רב פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתר תמרי חייב שתים אחת משום תולש ואחת משום מפרק" ופירש רש"י² שהאיסור של מפרק כאן הוא "תולדה דדש שמפרק תבואה משבליה לשון פורק מן החמור וכו'. ואף זה מפרק תמרים מן המכבדות" (בפשטות היה גירסא שני' בפרש"י כמו שמביא הר"ן "מפרק תמרים מן הדקל" ולפי גירסא זו הי' קושיית תוס' והר"ן³ על רש"י, אבל לפי הגירסא שיש כאן אין קושייתם עומד (אבל עדיין יכול להקשות קושיית הר"ן במקרה של אשכול של ענבים)).

תוס' מקשה על זה שאומר רש"י שמפרק הוא תולדה דדש מזה שהג' לקמן⁴ אומר "הצד חלזון והפוצעו אינו חייב אלא אחת (ר"י חולק) .. מ"ט דרבנן קסברי אין דישה אלא לגדולי קרקע" ואם אומרים שמפרק הוא תולדה דדש כמו שביאר רש"י מפרק הוא גם כן רק בגידולי קרקע, אבל לכאורה מצינן לקמן בדף צ"ה דחולב חייב משום מפרק? ע"כ תוכן קושייתו.

אח"כ ממשיך ומבהיר "ואין לאמר .. דבחולב מחייבי דבהמה חשיבא גידולי קרקע כדמוכח בריש בכל מערבין [דהא על כרכך טעמא דרבנן משום] דילפינן להו מסממנין שבמשכן דאין דישה אלא בגידולי קרקע ולגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע לא חשיבא בהמה גידולי קרקע" ומביא רא' ע"ז ממה שהובא בגמ' ב"מ⁵ לגבי מה שצריכים להאכיל לפועלים שעובדים עם האוכל שלו, שאומר שדוקא גידולי קרקע צריך להאכילם ומביא מיעוט מדיש "מה דיש מיוחד שהוא גידולי קרקע ופועל אוכל בו אף כל כו' יצא החולב והמגבן שאינם גידולי קרקע ואין פועל אוכל בו".

נמצא שיש שני גדרים בבהמות (1) בהמה חשיבי גידולי קרקע (2) אינו חשיב

1. דף ע"ג סע"ב

2. ד"ה מפרק

3. תוס' ואחת משום מפרק והר"ן ד"ה מפרק

4. דף ע"ה עמוד א'

5. דף פ"ט עמוד א'

גידולי קרקע ממש. ובלשון הרא"ם⁶ פעם שניזונין מן הקרקע, ופעם שהייתן מן הקרקע.

ב. תוס' בדף צה.⁷ אומר שלדעת רש"י צ"ל שהג' הולך בדעת ר' יהודה (תוס' כאן מביא שלדעת רש"י צ"ל שהלכה כר"י מטעם אחד אבל שם אומר) כיון שהג' פוסק שחולב חייב משום מפרק, ומפרק חייב משום דש בהכרח לאמר שהג' אומר זה כדברי ר' יהודה שסובר שיש דישה שלא בגידולי קרקע.

הרמב"ם הל' שבת⁸ כותב "אין דישה אלא בגידולי קרקע, והמפרק הרי היא תולדת דש וחייב וכן כל כיוצא בזה, החולב את הבהמה חייב משום מפרק".

לפי תוס' ורש"י הג' בדף צ"ה (שחולב חייב משום מפרק) אתי שפיר, לדעת רש"י הלכה כר"י⁹ לפיכך יכול לומר שמפרק תולדה דדש ולפי תוס' הלכה כחכמים אבל מפרק אינו תולדת דש, אבל לפי הרמב"ם צ"ב כיון שמצד אחד אומר שמפרק תולדה דדש, ומצד שני אומר שרק גידולי קרקע חייבים מצד מלאכת דש, ולפי"ז צריכים לפרש קושיית תוס' לשיטתו שעלימא היא שלומדים מלאכת דש מסממני משכן ולפי"ז צריכים גידולי קרקע ממש, ובמקרה שצריכים גידולי קרקע ממש לומדים מהג' בב"מ¹⁰ שבהמות אינן בכלל?

ג. המגיד משנה בהלכה זו¹¹ מפרש שלדעת הרמב"ם בהמה חשיבא גידולי קרקע אפילו לגבי מלאכת דש, ובדבריו "אע"פ שאמרו אין דישה אלא בגידולי קרקע בהמה נקראת גידולי קרקע כו' ולזה אפשר שכתב רבינו החולב את הבהמה חייב".

אבל עכ"ז קושיית תוס' במקומה עומדת וכמו שכתב הצ"צ¹² "והמגיד כתב שי"ל דבהמה נקראת גידולי קרקע ותוס' דחו זה".

והנה בחידושי רבי ישעיה¹³ רצה לתרץ קושיית תוס' הנ"ל להרמב"ם וז"ל "אבל אחר העיון שם בב"מ ראיתי שלא היה קשה להם קו' תוס', דהא אמרינן

6. פרשת וישלח פרק לב, פסוק ו.

7. ד"ה החולב

8. פרק ח הלכה ז

9. להעיר משדי חמד ד"ה תוס' ד"ה מפרק, מביא בשם הרב טל אורות שדעת רש"י כדעת הרמב"ם, ולפי מה שיתבאר לקמן בדעת הרמב"ם י"ל שזה גם ביאור לפי שיטת רש"י, והוא סובר שהלכה כחכמים ואכמ"ל.

10. הנ"ל

11. ד"ה החולב את הבהמה

12. בספרו חידושי צ"ע על הש"ס

13. דף עד. בביאור תוס' ד"ה מפרק

התם דאי לאו הך קרא דכתיב דיש שהוא מיותר [דהו"ל למיכתב לא תחסום שור במלאכה], הוי דרשינן מקמה לרבות כל בעלי קומה, דהוי נמי בעלי חיים בכלל שהם בעלי קומה, כן כתבו התם התוס' וע"כ מדכתיב דיש יתירא אתי למעט בעלי חיים, וא"כ לא קשה קו' תוס' די"ל דודאי אף היכא דכתיב בקרא גידולי קרקע ממש אמרינן ג"כ בעלי חיים בכלל כיון דניזונים מן הקרקע, אלא דהתם גבי פועל ממעטינן בע"ח משום דכתיב דיש יתירא, ואי לאו הכי אלא דגם בעלי חיים בכלל גידולי קרקע מקמה יש לן לרבווי ולא הווי צריך למיכתב דיש" ומסיים "עכ"פ שיטת הרמב"ם א"ש דפסק הני פסקי".

ד. אבל לכאורה זה רק מתרץ הג' בב"מ שתוס' הביא כאן כראי' שלגבי דבר הגדל ממש אינו חשיבא בהמה גידולי קרקע, אבל מצינו עוד מקור בש"ס לדבר זה, לגבי הענקה שנאמר בפסוק¹⁴ "העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך" איתא בגמ' קידושין¹⁵ "וצריכא דאי כתב רחמנא גורן הוה אמינא גידולי קרקע אין בעלי חיים לא כו'", נמצא שזה עוד מקור שלגבי דבר הגדל ממש אינו חשיבא בהמה גידולי קרקע.

תוס' אכן מביא זה כראי' במס' סוכה¹⁶ וז"ל "אבל בפרק השוכר את הפועלים גבי דיש ובפ"ק דקידושין גבי הענקה לא חשיב בהמה גידולי קרקע דלגבי דבר היוצא מן הקרקע ממש כגון דיש וגידולין לאו יוצא מן הקרקע היא אלא שהיא גדילה מן הקרקע".

ולגבי זה אין תירוץ רבי ישעיה תירוץ, כיון שאין כאן שום מיעוט שלומדים מהא שבהמה אינו בגדר גידולי קרקע בדבר הגדל ממש (ואכן זה פשטות הגמ' שגידולי קרקע ממש ובהמה הם שונים).

ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, הרמב"ם אומר שדש הוא רק בגידולי קרקע ומפרק הוא תולדה דדש ועם זה אומר שחולב חייב משום מפרק?

ה. וי"ל אע"פ שמלאכת דש הוא רק בגידולי קרקע אע"כ אין אנו צריכים לאמר שתולדתו "מפרק" הוא גם כן בגידולי קרקע, ואפשר לאמר שמפרק חייב גם בבהמה¹⁷ אע"פ שדש הוא רק בגידולי קרקע ולפי"ז חולב חייב.

והביאור י"ל, גדר תולדה אינו שצ"ל ממש ציורו כמו האב רק במהותו צריך להיות דומה, כמו שמגדיר הרמב"ם בעצמו¹⁸ "התולדה היא המלאכה הדומה

14. דברים ט"ו, י"ד.

15. דף י"ז:

16. דף י"א: ד"ה וגדולו. וכן ב"ק דף נ"ד: ד"ה פרי

17. ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו ברכת אברהם מביא ענין דומה לזה בתשובה י"ח לגבי חובל בבהמה

18. הל' שבת פ"ז הל' ה'

לאב" והמגיד משנה מבאר דבריו בהלכה הקודם¹⁹ "ודע שכוונת רבינו היא שכל מלאכה שהיא דומה לאב בדמיון גמור אלא שחלוקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה אבל מלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה"

וממשיך לבאר הדוגמא שהביא הרמב"ם לתולדה שהיא מחתך את הירק, שאינו דומה לטחינה (שהוא תולדה ממנה) רק בזה שעושה מגוף אחד גופים רבים, אבל בנוגע להאב של טוחן הוא משנה הגוף לגמרי, וכאן הוא רק מחתך כו' וזהו גדר תולדה שהוא דומה רק במהותו להאב.

והנה הגדר של דש מביא בשו"ע אדה"ז²⁰ וז"ל "הדש הוא מאבות מלכות וכל המפרק אוכל או משקה ממקום שנתכסה בו כו' הרי זו תולדת הדש, שהרי גם כן מפרק התבואה מהשבולת כו' דש מפרק התבואה שהיא אוכל מהשבולת שהיא פסולת והם שני דברים חלוקים זה מזה"

בקיצור מהות מלאכת דש היא להסיר/לפרק דבר מדבר שנתכסה בו, וכשאחד הוא העיקר והשני הוא הפסולת, (לפיכך חולב לתוך כלי שיש כבר אוכל בתוכו אין זה בגדר דש, כיון שכשחולב הוא בבהמה והוא אוכל (הבהמה הוא אוכל) וכשיוצא הולך לאוכל הרי זה אינו נקרא כיסוי כיון שהוא אוכל לאוכל) אבל זה שצריך להיות מגידולי קרקע הוא רק מציור המלאכה, ולפיכך רק בהאב צריך להיות גידולי קרקע אבל בתולדתו, מפרק צריך להיות בו רק מהות המלאכה לפרק דבר מדבר שנתכסה בו ושאחד הוא העיקר והשני הוא הפסולת.

ולפיכך²¹ אתי שפיר שכל הלימודים של תוס' שרק בדבר שצריכים שיהיה ניזונין מן הקרקע²¹ נקראת בהמה גידולי קרקע, אבל בדבר שצריכים גידולי קרקע ממש אין בהמה בכלל זה, אינן קושיא על הרמב"ם כיון שהטעם לזה שחולב חייב משום מפרק הוא באמת כיון שאינו צריכים גידולי קרקע להיות חייב במפרק.



19. ד"ה וכן הקוצר תבואה

20. סימן ש"ה סע' כ"ח

21. לשון הרא"ם הנ"ל

גדר רשות היחיד להרמב"ם

חת' אריאל פולישוק
ישיבת אהלי מנחם-תורה

ברמב"ם הל' שבת¹ ובפיהמש"נ² כותב שהגדר דרה"י הוי מקום שאין דורכין בו רבים וגבהו עשרה טפחים ורחבו וארכו ארבעה טפחים או יותר – ובפשטות, שיטת הרמב"ם הוא שהגדר דרה"י הוא זה שצריך להיות מובדל מן הרבים אפי' אם אינו מקום מוקף ד' מחיצות – ולפי"ז במקום מוקף ד' מחיצות, המחיצות חיצוניות הם אלו שעושים מקום זה לרה"י ואין זה תלוי במחיצות הפנימיות.

ועפ"ז אינו מובן הא דר' גידל בדף ז'³ ש"בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לעשרה (על גגו מותר לטלטל בכולו) בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות", ולכאורה לפי שיטת הרמב"ם דמחיצות חיצוניות עושים רה"י למה כאן אינו רה"י אע"פ שאין חלל י'? ולמה צריכים חקק כדי לעשות רה"י?

(ולפי שאר ראשונים דסברו שהגדר דרה"י הוא בעיקר מקום המוקף מחיצות מובן דצריך חלל י' מכיון שהגדר דרה"י לפי"ז בעיקר הוא תשמיש ומקום דירה, שזה תלוי במחיצות פנימיות.)

ואולי יש לתרץ, שבאמת הרמב"ם סובר שצריך מחיצות חיצוניות וגם המחיצות פנימיות כדי לעשות רה"י (אלא שבעיקר צריך את המחיצות חיצוניות כדי שיהי' מובדל מן הרבים) כלומר שבלא מחיצות חיצוניות אין החקק עושה אותו רה"י אלא אם כן הוה ג' טפחים או פחות בקירוב לכתלים ואז יהי' כל מקום החקק (דע"ד) עד הקירוי רה"י.

ובפשטות, הצורך לחלל י' הוא משום שצריך שיהי' לו תשמיש עכ"פ, אבל אינו מחוור דדברי הרמב"ם צריך לדחוק כדי ללמוד כן ומפשטות לשונו משמע שאינו חושש לחלל י' ומחיצות פנימיות כלל.

ויש לתרץ כדברי הרא"ש בסי' י"א שכותב "אבל גבי שבת רק שהרשות

1. פי"ד הל' א'

2. בתחילת מס' שבת

3. מס' שבת ז' עמוד א'. וביתר ביאור בעמוד ב'

משתמר ע"י המחיצות אפילו רחוקים ממנו הרבה קרוי רה"י הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י' נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימית וכו'."

וביאר המלא הרועים ע"פ המג"א בסי' שמ"ה שכתב שע"י המחיצות חיצונות עם הקירוי שהשלימו לי' נעשה רה"י אע"פ שאין חלל י', ואין זה סתירא כלל למימרא דרב גידל מכיון דבאמת לרב גידל בלא חלל י' הוי רה"י מדאורייתא, ולכן אמר רק שאין מטלטלין בתוכו יותר מד"א (משא"כ בזריקה יהי' חייב) מכיון שמדרבנן עשאוהו כרמלית כמו קרפף שאינו מוקף לדירה ועפ"ז מובנים דברי הרמב"ם ואינם סתירה לרב גידל.



אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך

הת' מנחם מענדל פרידמאן

ישיבת אהלי מנחם-תורה

א. שבת ד' ע"א "בעי רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו א"ל רב אחא בר אבבי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן אכל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה אלא במזיד קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירך אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אבבי בהדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה", עכ"ל.

וכתבו בתוס' (ד"ה וכי) "והא דאמרינן בכלל מערבין (עירובין לב: ושם) רבי סבר נוחא ליה לחבר דליעבד איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה התם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו דאמר לי' מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבא חבירו לידי איסור חמור ואומר ריב"א דאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור קל ולא יעשה איסור חמור על ידו אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים והא דתנן בהשולח (גיטין דף מא: ושם) מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין ואע"ג דבהאי פירקא (דף לח:) א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני¹ ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע

1. אגב, אעיר בזה מה שלכאורה נראה תמוה בדברי התוס' שהביאו ראי' - שאומרים לאדם חטא היכא דהוי מצוה רבה - מהא "דר"א שנכנס לבה"מ ולא מצא שם י' ושחרר את עבדו להשלימו לי' מצוה דרבים שאני", דמה שייך כאן חטא בשביל שיזכה חבירך, הרי התם גם ר"א היה צריך להתפלל עם הציבור וא"כ הוי זה בגדר חטא בשביל שיזכה הוא בעצמו, וזה שפיר אמרינן (כדמוכח מתחילת דברי התוס') שתירצו

קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי כו' ואתי שפיר הא דאמרי' בריש תמיד נשחט (פסחים דף נט. ושם) דאתי עשה דפסח שיש בו כרת ודחי עשה דהשלמה וקא עברי כהנים בעשה דהשלמה ומקריבין למחוסר כפורים כפרתו כדי שיביא פסחו וכן בפרק בתרא דעירובין (דף קג: ושם) כהן שנמצא בו יבלת חבירו חותכה לו לו בשיניו אע"ג דהוי שבות וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה בהשולח (גיטין דף לח: ושם) שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות ודומי' לאנוסין והוי .. "נמי כמצוה דרבים", עכ"ל.

והמתבאר מדברי התוס' דכל היכא דהוי מצוה רבה וגם היכא דלא פשע חבירו שפיר אמרינן לאדם חטא בשביל שיזכה חבירך, והביאו ראיות מדברי הגמ' להוכיח זה, עיין שם.

ב. אמנם יעויין בב"י סי' ש"ו (סקי"ד) שהביא את דברי הרשב"א (בשו"ת ח"ז סי' רס"ז) שנראה מדבריו לכאורה שחולק על התוס' דזה לשון הב"י: "נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו ע"י ישראל מומר להוציאה מכלל ישראל אם ישם לדרך פעמיו בשבת פן יפחידו להמיר אם מותר לילך אפי' חוץ לג' פרסאות למ"ד דתחום ג' פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות מי דחינן מספק זה את השבת כדדחינן בספק נפשות והשיב הדבר צריך תלמוד ומ"מ כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו (שבת ד.) אין אומרינן לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירך ואפילו איסורא זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה דע"כ לא אמרי' בפרק בכל מערבין (לב:) ניחא ליה לחבר דלעביד איסורא זוטא כי היכי דלא לעביד ע"ה איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לע"ה על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת בבעיא דהדביק פת בתנור ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו עכ"ל והתוספות כתבו בפ"ק דשבת בתחלה כדברי הרשב"א ואח"כ הקשו מדתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וקי"ל כל המשחרר את עבדו עובר בעשה ויתרצו דשאני פו"ר

דלא אמרינן כן להמדביק עצמו משום דשאני התם שכבר נעשה האיסור, הרי מוכח דהיכא שעדיין לא נעשה האיסור שפיר אמרינן חטא בשביל שיזכה הוא בעצמו, וצ"ע.

אלא ע"כ נראה לומר ביאור אחר בדברי התוס', דכוונתם בההיא "דר"א שנכנס לבה"מ . . .", וכו' אינה להוכחה נוספת שהיכא דהוי מצוה רבה אמרינן חטא (שהרי א"כ צ"ע כנ"ל), אלא כוונתם להוכיח מה שכתבו לעיל מג' - דשאני פרי' ורבי' דמצוה רבה היא - דלכאורה יש להקשות מה שייך לומר במצוות דאיכא מצוות שהם בגדר "מצוה רבה" וישנם מצוות שאינם כן (ע"ד מה דאיתא בדב"ד פ"ו, ב' (ובכ"מ) "אל תהי' יושב ושוקל במצוותי" של תורה דקלות שבקלות וחמורות שבחמורות שווין") דמי יבוא לחלק בין מצוה למצוה?

וע"ז כתבו התוס' דאכן מצינו חילוקים כאלו בדברי הגמ' - "כדמשני התם בר"א שנכנס לבה"מ . . . מצוה דרבים שאני", ודו"ק.

דמצוה רבה היא ועי"ל דדוקא היכא שפשע שהדביק פת בתנור סמוך לחשיכה אבל היכא דלא פשע מידי שרי למיעבד איסורא זוטא כי היכי דלא לעביד חבריה איסורא רבה והוכיחו כן מפרק תמיד נשחט ומפרק בתרא דעירובין וכך כתבו בפרק בכל מערבין (לב:) ובפרק השולח (מא:) ובפרק קמא דבתרא (יג.) ובפרק קמא דחגיגה (ב:) ובפסחים פרק האשה (פח.) והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתמיר ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע הכא נמי לא פשעה והלכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא ואי לא בעי למיעבד כייפין ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פו"ר כי רבה היא ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תמיר ותעביד כל ימיה חילול שבת אמרינן איסורא זוטא הוי", עכ"ל.

היינו שהב"י הקשה על הרשב"א, דלכאורה הרי התוס' כתבו דבשביל מצוה רבה אומרים "חטא" והביאו רא' לזה מגיטין מ"א ע"ב, וא"כ הכא אין לך מצוה רבה יותר מלהצילה שלא יפחידה עד שתשמד, ועוד הקשה, דהכא הרי בתו לא פשעה, והתוס' כתבו דהיכא שלא פשע אמרינן "חטא" והביאו רא' לזה מפסחים נ"ט ע"א, ומעירובין ק"ג ע"ב.²

והשתא צ"ע וביאור טובא בדברי הרשב"א שחולק על התוס' וסבירא ל' (לכאורה) שגם במצוה רבה, ובהיכא דלא פשע לא אמרינן "חטא", דמה יענה הרשב"א על כל הראיות שהביאו התוס' מכל הגמרות הנ"ל, וצ"ע.

ג. אכן יעויין בביאור הגר"א (שם, סקי"ד) דרצה ליישב דברי הרשב"א מהסוגיא דגיטין מ"א ע"ב – במי שחציו עבד וחציו בן חורין – שהקשו התוס' (שם) מהא דגרסינן שם ל"ח ע"ב "א"ר יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה דלעולם בהם תעבודו" וא"כ איך כופין את רבו לשחררו. ותירצו דשאני פרי' ורבי' דמצוה רבה היא, ולפי הרשב"א דלא סבירא ל' סברא זו דמצוה רבה שאני (כדמוכח מהא

2. במג"א (שם, סק"ט) כתב "חוץ לג' פרסאות, אפי' למ"ד דהוי דאורייתא שרי, דלגבי שלא תמיר ותעביד כל ימ' חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה, (ב"י). וא"כ אם רוצים לאנסה לעבירה אחרת אפילו לעבוד עבודת אלילים פעם אחת, אין מחללין עלי' שבת במלאכה דאורייתא, דמחלל שבת כעובד אלילים כדאיתא בעירובין דף ס"ט, ובחולין דף ה' פירש רש"י דשבת חמיר מעבודת אלילים, וצ"ע מנא ל'", עכ"ל.

היינו שהקשה המג"א על דברי רש"י בחולין (שם) שכתב ששבת חמיר טפי מע"ז, דמג"ל האי? ונראה שהמקור לדברי רש"י הוא משבת קי"ח ע"ב "אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן כל המשמר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו שנאמר . . .", עכ"ל.

ומתבאר מדברי הגמ' ששבת חמירא טפי מע"ז שהרי השומר שבת כהלכתו אפילו עובד ע"ז כדור אנוש מוחלין לו, וצ"ע על המג"א.

דפסק (שם) שאין מחללין השבת עלי', איך יתרץ הא דכופין את רבו לשחררו הרי יש איסור עשה "לעולם בהם תעבודו"?

ותירץ הגר"א, שהרשב"א לשיטתו בגיטין שם שחצי עבד וחצי בן חורין לית ב' משום "לעולם בהם תעבודו" משום צד חירות שבו³.

ועתה סרה התמי' על הרשב"א מגיטין מ"א, ושפיר לא התיר הרשב"א לחלל שבת עלי', ואכן לא סבירא לי' מהסברא "דמצוה רבה שאני", ודו"ק.

אך אכתי קשה על הרשב"א מהא דהוכיחו התוס' מפסחים נ"ט, ומעירובין ק"ג, דכל היכא דלא פשע אמרינן "חטא", ואיך לא השגיח הרשב"א על הנ"ל, ופסק דלא מחללין עלי' את השבת, הרי הכא בתו לא פשעה כנ"ל, וא"כ אמרינן בכגון דא "חטא", ואיך יתרץ הרשב"א הגמרות הנ"ל, וצ"ע.

ד. והנראה ליישב בס"ד דברי הרשב"א בפשטות, דיש לחלק טובא בין איסור ל"ת לאיסור עשה (לאו הבא מכלל עשה), דדוקא באיסור עשה אמרינן לשיטת הרשב"א דכל היכא דהוי מצוה רבה או היכא דלא פשע אמרינן "חטא בשביל שיזכה חבירך" אך לעבור על ל"ת בזה אולי י"ל דלא סבירא לי' להרשב"א (משא"כ התוס') שאומרים "חטא" אפילו היכא דהוי מצוה רבה או היכא דלא פשע.

והשתא ניחא מה שהקשינו לעיל, דהוכחת התוס' דהיכא דהוי מצוה רבה אמרינן "חטא" הוא מהסוגיא בגיטין (שם), והרי שם "לעולם בהם תעבודו" לא הוי אלא איסור עשה לחוד, וע"ז שפיר אמרינן "חטא" היכא דהוי מצוה רבה גם להרשב"א. וכן היכא דלא פשע שהוכיחו התוס' שאמרינן "חטא" מפסחים (שם) ומעירובין (שם) התם ג"כ לא הוי אלא איסור עשה או שבות דרבנן עיין שם, וע"ז גם הרשב"א יסכים דאמרינן "חטא" היכא דלא פשע.

האומנם במקרה שהביא הב"י, פסק הרשב"א דלא אמרינן "חטא", והיינו משום דהתם הוי איסור ל"ת לעבור יותר מג' פרסאות (עיין ירושלמי עירובין פ"ג סוף ה"ד), ולענין איסור ל"ת אינו מועיל (לשיטת הרשב"א) הסברא דמצוה רבה ובהיכא דלא פשע, ולא אמרינן "חטא".

אך הב"י לא נראה לי' לחלק בין איסור עשה לאיסור ל"ת ובתרווייהו אמרינן "חטא" היכא דהוי מצוה רבה או היכא דלא פשע, ודו"ק.



3. עיין ברשב"א שם, ובחידושי חתם סופר בשבת כאן מה שביאר בדברי הרשב"א.

עדים והתראה בכרת

הנ"ל

אכתוב בזה מה שנתקשיתי זה זמן רב בדברי הרמב"ם ז"ל בספר המצות (מצות ל"ת סא) שכתב וז"ל: "אבל כל מה שיתחייב עליו כרת או מלקות או מיתת בית דין, לא יתחייבו בו כי אם בעדים והתראה. וידוע כי ההתראה היא להבחין בין שוגג למזיד", עכ"ל.

והמתבאר מדבריו שגם בכדי להתחייב בכרת בעינן שיהיו עדים והתראה.

וזה תמיהני ולא זכיתי להבין, דהרי ידוע דלא ניתנה התראה אלא בכדי להבחין בין שוגג למזיד וכמו שסיים הרמב"ם (שם) בעצמו, וא"כ מה שייך זאת כלפי שמיא דגלוי וידוע לפניו אם שגג או הזיד, ועיין בפרש"י במס' סנהדרין מ' ע"ב (ד"ה אלא רואה) שכתב כן להדיא, וז"ל: "והאי קרא גבי כרת כתיב ואם אינו ענין לחיוב כרת דהא דין שמים הוא ולא בעי התראה דקמי שמיא גליא אם שגג הוא או מזיד", עכ"ל.

ועיין ג"כ בריש מס' כריתות (במשנה שם) שמפורש דלא בעינן עדים והתראה להתחייב כרת, וכן פסק הרמב"ם בריש הל' שבת (פ"א ה"ב), ודבר זה ידוע ומפורז בכל הש"ס ולא צריכים להאריך בדבר פשוט כזה, (ותמוה שלא מצאתי במפרשים שיעירו ע"ז), וצע"ג ליישב.

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה להעמידני על האמת.



אין מלכות נוגעת בחברתה

הת' יעקב משה הכהן שי' פריעדמאן

ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

בגמ' שבת (ל, א) מסופר איך ששאל דוד את הקב"ה "רבש"ע הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני". וא"ל הקב"ה "גזירה לפני שאין מודיעין קצו של בשר ודם" אמר דוד "ומדת ימי מה הוא" אמר לו הקב"ה "גזירה הוא מלפני שאין מודיעין מדת ימיו של אדם" אמר דוד "ואדעה מה חדל עני" אמר לו הקב"ה "בשבת תמות" בקש דוד "אמות באחד בשבת" אמר לו הקב"ה כבר הגיע מלכות שלמה בנך ואין מלכות נוגעת בחברתה אפי' כמלא נימא" אמר לו "אמות בעש"ק" ענה לו הקב"ה "כי טוב יום בחצריך מאלף טוב לי יום א' שאתה יושב ועוסק בתורה מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני ע"ג המזבח".

וקשה לי א. ידוע שבחיי דוד מלך שלמה בהמעשה של אדוניה², שבניהו בן יהוידע וצדוק הכהן ונתן הנביא משחו את שלמה בחיי דוד והעם כולו אמרו יחי המלך שלמה והיה יושב בכסא דוד אביו שאין עושה כן אלא מלך וכו'. וראיתי במ"א שהיה לדוד נחת לראות את שלמה בנו מלך במקומו בחייו. מזה ראינו לכאורה שמלכות (שלמה) נוגעת במלכות (דוד). ולמה לא שביק הקב"ה אותו למות במלכותו של שלמה ביום ראשון בשבוע. ואיך הגמ' אומרת שאין מל' נוגעת כו' לכאורה ראינו בדיוק להיפך.

ואולי יש לפרש ע"פ מ"ש בהגהות חכמת מנוח³ שהקשה שמצינו כמה פעמים ששני מלכים מולכים על מלכות א', כמו שמלך אחשורוש על קכ"ז מדינות וכולם היו בהם מלכים קטורי תגא.

ומתרץ שכל מה שנגזר מן הממשלה לאדם מלמעלה אי אפשר למלך אחר לנגוע ולפגוע בו ליקח ממנו חלקו הנגזר. וכיון שנגזר לשלמה מלכות שלמה בלי שותפות מלך אחר מיום א' בשבת, אם הי' דוד חי ביום זה הי' שותף עמו במלכות והי' בזה נוגע בממשלת שלמה, עכת"ד.

1. תהילים פד, א.

2. מלכים א, פרק א.

3. מהג' הרב מנוח הענדיל בן דורו של המהרש"ל

והנה בהשקפה ראשונה קשה ביותר מדבריו דהא שלמה נכתר למלך לפני כן. אלא באמת יש לדייק בדבריו "שנגזר לשלמה מלכות שלמה בלי שותפות מלך אחר מיום אחד בשבת ואילך" כלומר לפני כן נגזר שיהי' שותפות דוד ושלמה. והכלל דאין מלכות כו' היא רק כשנגזר למלך זו מלכות בלי שותפות, שבשלמה הי' זה רק מיום א' ואילך. וק"ל.

ב. למה צריך הקב"ה לומר שלימוד תורה של דוד המלך הוא עדיף מאלף קרבנות שיקריב שלמה בנו דוקא. למה צריך לזלזל בעבודת שלמה כדי ליקח עבודת דוד.

ויל"פ דהקב"ה לא נקט הדוגמא משלמה דוקא, אלא רק מפני שהוא הקריב הכמות הכי גבוהה של קרבנות. כלומר לימוד התורה (של דוד) חשוב יותר מכל הקרבנות שאיש א' יכול להביא. (ואין להקשות שדוד המלך ע"ה הקריב שלשת אלפים עולות דהוא סך גדול יותר משלמה, כי שם היתה מכל ישראל משא"כ בשלמה שהקרבנו היתה לעצמו. עי' הגהות היעב"ץ)

ועי' בפירש"י שם "כבר אמרת לפני טוב יום שאתה..." מובן מזה שאין זה לזלזל בעבודתו של שלמה מצד הקב"ה מאחר שפסוק זה אמרה דוד.



בענין לא תשחט על חמץ דם זבחי

הת' מרדכי שכנא שי' צירקינד

ישיבת תורת"ל המרכזית - 770

גרסי' בפסחים דף ד' ע"א (ואעתיק את כולה כי אדבר בו בעזרה"י בכולא) "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 למצות 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 בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידיניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה".

ופי' רש"י "דאיפליגו במתניתין בהרחקה דעבוד רבנן לדאורייתא חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות משעברו שש שעות כדיליף לקמן מן אך חלק ומן לא תשחט על חמץ".

ויש לדייק, דלכאורה למה לי' לרש"י להביא שני לימודים (א) אך חלק, וכוונתו להגמ' לקמן בדף ה' ע"א דאביי מקשה משבעת ימים והתורה ממשיך לומר דאך ביום הא' תשביתו ותי' דע"כ מיירי בערב פסח, ומאך יודעין דזה מיירי בחצות כי אך חלק, וב' מלא תשחט על חמץ דם זבחי, היינו סברת רבא דהתורה אמרה זמן שחיטה אמר רחמנא. ויש לדייק למה לי' לרש"י להביא שניהם.

והנה בעצם יש לתרץ דהסוגיא כאן הולך לפי אביי, וכדאמרינן בהסוגיא דאביי אמר הילכך לא לפתח וכו', וא"כ רש"י מביא את שיטת אביי כאן, אלא דכיון דההלכה הוא כמו רבא, וכדפסק הרמב"ם, ובכלל אביי ורבא הילכתא כרבא, א"כ רש"י מביא את הלימוד דרבא. ופשוט.

ב.

אלא דהתי' הנ"ל יש לפלפל, דמצינו הרבה פעמים דרש"י אינו נחית להביא כל דיוקי הלימודים של הסוגיא אלא מביא את הענין בכללות, היינו (ומסתפינא אנא) דכ"כ רבו פעמים שרש"י מביא לא את הפסוק המדויק (מפשטות) הסוגיא,

עכ"כ די"ל דזה אחד מן הכללים בשיטתו דרש"י רק מביא את כללות הענין ולא את פרטיו.

וארבה כאן בדוגמות מסויימות (א) לקמן דף צ"א ע"ב רש"י מביא דנשים מחוייב על חמץ כיון דהושוו איש ואשה לכל עונשין שבתורה, וכוונתו הוא לעיל בהגמ' בדף מ"ג ע"א וע"ב, ולכאורה שמעיין שם, הרי אין הלימוד מההקיש, אלא מ'כל מחמצת', דס"ד כיון שהוקש מצה וחמץ, ונשים פטורין מהמצוות עשה שהזמן גרמא, א"כ ההו"א דהם פטורין על חמץ, אי לאו מהפסוק דכל מחמצת. וא"כ צ"ב אמאי רש"י מביא את ההקיש שאינו נלמד למסקנא (אלא דאדבר בו לקמן בעזרה"י, ולא דוקא יכול להביא רא"י מזה).

(ב) בדף צ"ג ע"א מביא רש"י דר"י ור"ש אית להו דנשים בפסח שני הוה רשות, ומק' המהרש"א דכשיעיין בהסוגיא בדף פ"ט ע"ב תמצא דר"ש דבפסח שני אפי' רשות לית לי' לר"ש.

(ג) רש"י קידושין דף י"ט ע"ב מביא דמה למקדשה לפסולין דכן מידו לקדשה, ונלמד מהפסוק דויצאה חינם אין כסף. וצ"ע דכשיעיין בדף ג' ע"ב הלימוד הוא מ'את ביתי נתתי לאיש הזה'.

(ד) עיין רש"י יבמות דף ג' ע"א דכתב דכל מקום שחולצין ואין מייבמין הוא מחמת ספק, והק' הגרע"א בגליון הש"ס דבדף כ' ע"א איתא דחיובי עשה חולצין ולא מייבין ואינו מצד הספק?

(ה) עיין יבמות דף כ' ע"א וכ' ע"ב "קפסיק ותני לא שנא מן הנשואין ולא שנא מן האירוסין בשלמא מן הנשואין עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה אלא מן האירוסין לא תעשה גרידא הוא יבא עשה וידחה לא תעשה אמר רב גידל אמר רב אמר קרא ועלתה יבמתו השערה שאין ת"ל יבמתו מה תלמוד לומר יבמתו יש לך יבמה אחת שעולה לחליצה ואינה עולה לייבום ואיזו זו חייבי לארין".

והגמ' דוחה זה למסקנא, ומסיק הגמ' דהטעם הוא משום דר"ל דכל מקום ששייך לא לעקור הלאו אז לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה.

ועיין רש"י בדף פ"ד ע"א וז"ל "עשה דיבום ולא תעשה דאיסור הוא דרמו אהרדי ולא ולא אתי עשה דיבום ודחי ללאו דאיסור כגון ממזרת לישראל או ממזר לישראלית וכן חללה לכהן ומ"ט דהא נפקא לן בפ"ב (לעיל כ.) מועלתה יבמתו השערה". ותמוה דהא דלא מסקינן כן לעיל בהסוגיא, כן הק' הגרע"א בגליון הש"ס בדף כ' ע"ב.

והרבה דוגמות יש להביא, וכאן אקצר, ומכל הנ"ל נראה לומר בפשטות

דרש"י רק מביא את כללות הסוגיא, ואין דרכו לנחית בכל הפרטיו של הסוגיא, ומתורץ הכל.

ולפי זה יש להקשות (דאי כנים הדברים דזהו דרכו של רש"י) אמאי נחית רש"י להביא שני הלימודים דאך ולא תשחט, ואע"פ דהלכה הוא כרבא, הרי בפועל לא ה' לרש"י לנחית בהפרטים של הסוגיא בין אביי ורבא, ורק להביא הלימוד של אביי דאך חלק כיון דהסוגיא הולך גם לאביי, וצ"ע¹.

ג.

ונראה לומר, ובהקדם:

בדף ה' ע"א מק' הגמ' דאפשר דהתשביתו הוא בא ללמד למחוייב גם על הלילות, דהא כתיב בתורה ימים והי' לך לומר ימים אין לילות לא, ובא התורה באך ביום הראשון תשביתו לומר דאפי' בלילות אסור.

והגמ' מתרץ, דלילות אנו כבר יודעין מההקיש, דהא הוקשו השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, ומצה הרי חיובו הוא הלילה הא', א"כ האיסור של חמץ הוא גם בהלילה, ואיצטריך הלימוד ללמד על ערב פסח.

וז"ל הגמ' "דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן אמר אביי תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתוב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם הא כיצד לרבות ארבעה עשר לביעור ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור דסלקא דעתך אמינא ימים כתיב ימים אין לילות לא קא משמע לן אפילו לילות ההוא לא איצטריכא ליה דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ ואכילת חמץ לאכילת מצה השבתת שאור לאכילת חמץ דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות וגו' וכתוב ביה במצה בערב תאכלו מצות", עכ"ל הגמ' הנוגע לנו.

ולכאורה צ"ע, דהנה לקמן בדף מ"ג ע"א וע"ב פלפל הגמ' ד'מכל' מחמצת בא לחייב נשים, והגמ' מק' על זה דהא לנשים לא איצטריך קרא כיון דהוקשה נשים לאנשים לכל איסורים שבתורה, והגמ' תי' איצטריך ס"ד אמינא דכיון דחמץ הוקשה למצה והמצה הוה מצות עשה של הזמן גרמא שנשים פטורות, וא"כ יש לומר דגם על חמץ הוא פטור.

וקמ"ל דכעל חמץ מחוייב עליהם, ומזה אנו לומדים דגם על מצה הם מחוייבים,

1. אלא דיש להביא ראי' איפכא מהא דמק' כן הגרעק"א.

דכיון דהוקשו חמץ ומצה, א"כ אם מחוייבים על חמץ אי אפשר להפרידם ומחוייב גם במצות מצה.

והשתא יש להקשות, דמנין לנו לומר בדף ה' ע"א דחמץ הוקשו למצה לזמן חיובא, דילמא לעולם הרי חמץ ומצה הוקשו אבל רק לחייב את הנשים, דנשים מחוייב 'מכל', ואז מצה הוקש לחמץ, ונשים מחוייבות מפני זה.

אבל מניין לנו לחדש ולומר דכיון דהוקשו הרי גם לזמן חיובא הוקשו. כלומר, אפשר דהוקשו רק לדבר אחד ולא לשני דברים, כי כבר איטצריך ההקיש לחייב נשים.

ד.

אלא דיכול לתרץ, בפשטות הרי מצינו כמה פעמים דכיון דהוקשו לדבר אחד הרי לכל מילתא הוקשו, וכיון שהרי כבר הוקשו חמץ למצה לחייב את הנשים וכמו הגמ' בדף מ"ג ע"ב אז יכול להקיש שאר דינים וכסוגייתנו בדף ה' ללמד דהחיוב הוא גם על לילות.

אלא דאין ביאור זה מספיק, והשאלה הנ"ל מסתירת הסוגיות הוא על אביי, דנראה דשיטת אביי הוא דלא אמרינן סברא זו דכיון דכבר הוקשו הרי יבא לימודים אחרים וילמוד ג"כ.

דהנה איתא בדף כ"ד ע"ב "אמר אביי הכל מודים בכלאי הכרם שלוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן מאי טעמא משום דלא כתיב בהו אכילה מיתיבי איסי בן יהודה אומר מנין לבשר בחלב שהוא אסור נאמר כאן כי עם קדוש אתה ונאמר להלן ואנשי קדש תהיון לי מה להלן אסור אף כאן אסור ואין לי אלא באכילה בהנאה מנין אמרת ק"ו ומה ערלה שלא נעבדה בה עבירה אסורה בהנאה בשר בחלב שנעבדה בו עבירה אינו דין שיהא אסור בהנאה וכו' ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם שכן לוקין עליהן אפילו שלא כדרך הנאתן ואביי תאמר במאי תאמר בבשר בחלב שאין לוקין עליו אלא דרך הנאתו אטו בבשר בחלב אכילה כתיבה ביה".

וממשיך הגמ' "ואידך דקא מוטיב לה סבר להכי קא גמר מנכילה מה נכילה דרך הנאתה אף בשר בחלב דרך הנאתו ואביי להכי לא כתב אכילה בגופו לומר שלוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתו", עכ"ל הגמ'.

ומצינו מבאור בהסוגיא כאן, דלפי אביי לא למדין הכל מהדבר שנלמד בו, היינו דלפי אביי הגם שבשב"ח נלמד מטריפה (כעיי' רש"י בהסוגיא) לענין איסור אכילה, עכ"כ שהמקשן מק' דיהי' לוקה דווקא כדרך אכילתו כמו טריפה, דהרי בטריפה נאמרה בו אכילה, וכמו כן צריך להיות בבשר בחלב.

אבל אביי סבירא לי' דכיון דלא נאמרה אכילה בבשר בחלב – היינו שיש סיבה לאידך גיסא מהדין הנלמד – א"כ זה גובר וכיון שלא נאמרה אכילה בגופו של האיסור דבר בחלב שמורה דלוקה אפי' שלא כדרך אכילתו, א"כ זהו דינו הגם שאנו לומדים אותו מטריפה.

וא"כ צ"ע בהגמ' בדף ה' הנ"ל, דהרי הכל הוא כמו שם, הרי כאן נאמרה ימים שמורה דוקא ימים ולא לילות, היינו שהאיסור של חמץ הוא בהימים של פסח ולא בהלילות, אלא דאנו מקשינן חמץ למצה ולזה אנו יודעין שגם לילות נכלל.

ובאמת כעין זה יכול לומר דרומה להמחלוקת דון מינה ומינה דון מינה ואוקי באתרא, דהנה יעויין ביבמות בדף ע"ז ע"ב "אמר ריש לקיש ממזרת לאחר עשרה דורות מותרת יליף עשירי מעשירי מעמוני ומואבי מה להלן נקבות מותרות אף כאן נקבות מותרות אי מה להלן מיד אף כאן מיד כי אהני גזירה שוה מעשירי ואילך והאנן תנן ממזרים ונתינין אסורין ואיסורן איסור עולם אחד זכרים ואחד נקבות לא קשיא הא כמאן דאמר דון מינה ומינה הא כמאן דאמר דון מינה ואוקי באתרא".

והוה כעין זה כאן, דלפי אביי הרי לא אמרינן דנלמד בכל מהדבר המלמד, אלא גם צריך להיות שאינו סותר ה'אתרא' (והוה דומה כי שם מיירי בגז"ש).

אלא דההקיש הי' לדבר אחר לחייב נשים במצות מצה כיון שאנו מחייבין אנו אותם בחמץ, ואפי' את"ל דהעיקר הקיש הי' לזה – היינו לחייב חמץ גם בלילות, הרי עדיין הקושיא עומדת מניין לנו אחר שיש שני דינים הנלמד מההקיש מניין לנו לחדש שני דינים אם אחד מהם הוא נסתר, – היינו גם הכתוב יש סיבה לא להקיש כי נאמרה ימים ולא לילות, וכמו בבשר בחלב הרי כיון שיש סיבה לסתור אנו הקיש מלהקיש לגמרי עבדין, ולכן מחוייב על בשר בחלב אפי' שלא כדרך אכילתו, וצ"ע בכל זה.

ה.

ואל תאמר וכי היכן מצינו דדבר שהוקש לא יהי' למד כל מילי, דהא עיין בגמ' בדף ל"ט ע"ב וזה"ל "בעי רמי בר חמא מהו שיצא אדם ידי חובתו במרור של מעשר שני בירושלים אליבא דר' עקיבא לא תיבעי לך השתא במצה דאורייתא נפיק במרור דרבנן מיבעי' כי תיבעי לך אליבא דר' יוסי הגלילי מאי במצה דאורייתא הוא דלא נפיק אבל מרור דרבנן נפיק או דילמא כל דתקינן רבנן כעין דאורייתא תקון אמר רבא מסתברא מצה ומרור".

ופי' רש"י מצה ומרור "הוקשו יחד וכי היכי דמצה יש עליה שם מעשר שני ולא נפיק ביה אף מרור נמי שיש עליה שם מעשר שני לא נפיק ביה".

ומזה שהגמ' שו"ט אם מרור יוצא במעשר שני אם לאו אע"פ שהוקש למצה, משמע שאין זה ברור כ"כ להגמ' דכיון שהוקשו הוקשו לכל מילי, ואדרבה מלשון רבא 'מסתבר' משמע דזה רק סברא אם אין דבר מכחיש אותו, אבל כאן יש 'מים' המכחיש את ההקיש.

1.

אלא דיש להביא סתירה לזה, דהרי יש לנו כלל בנדרים בדף ז' ע"א דאין הקיש למחצה, היינו כשדבר אחד נלמד מהקיש הרי הדבר הלמד ג"כ יש לו כל הדינים, וא"כ ליתא להקושיא איך שייך ללמוד שני דברים וכו'.

אלא דיש לדון בזה דאיתא בנדרים דף ו' ע"ב וז' ע"ב ואעתיק תמצית הסוגיא "בעי רב פפא יש יד לפאה או אין יד לפאה היכי דמי אילימא דאמר הדין אוגיא ליהוי פאה והדין נמי ההיא פאה מעלייתא היא כי קא מיבעיא ליה כגון דאמר והדין ולא אמר נמי מאי וכו' מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות מה קרבנות יש להם יד אף פאה יש לה יד או דלמא כי איתקש לבל תאחר הוא דאיתקש והיכא איתקש דתניא מעמך זה לקט שכחה ופאה".

והגמ' ממשיך "יש יד לצדקה או אין יד לצדקה היכי דמי אילימא דאמר הדין זוזא לצדקה והדין נמי ההוא צדקה עצמה היא אלא כגון דאמר הדין וכו' מי אמרינן כיון דאיתקש לקרבנות דכתיב בפ"ך זו צדקה מה קרבנות יש להן יד אף צדקה יש לה יד או דלמא לבל תאחר הוא דאיתקש".

ועוד איתא שם "יש יד להפקר או דלמא אין יד להפקר היינו צדקה אם תמצא לומר קאמר אם תמצא לומר יש יד לצדקה דאין היקש למחצה הפקר מי אמרינן היינו צדקה או דלמא שאני צדקה דצדקה לא חזיא אלא לעניים אבל הפקר בין לעניים בין לעשירים", עכ"ל הסוגיא.

ויש להקשות, דאם פשיטא להגמ' דאין הקיש למחצה הרי אמאי שו"ט הגמ' בזה, אם יש יד בפאה או צדקה, ומהא דיש הו"א דלא א"כ הרי זה מובן דלאו דוקא אמרינן כן, היינו דאי אמרינן בפשיטות דאין הקיש למחצה א"כ מתורץ קושייתנו דכיון דאין הקיש למחצה א"כ הרי שפיר יש לומר דכל הדינים נלמדים מהדדי, וזמן חיובא דמצה וחמץ, וכן מהא דנשים מחוייבים בחמץ ומצה נלמדים שניהם מחמת ההקיש.

אלא דכאן מבאור דאין זה פשוט דאמרינן אין הקיש למחצה, ועל כל פנים הי' הגמ' צריך לשו"ט אי אמרינן דאין הקיש למחצה, כמו ששו"ט הגמ' כאן בנדרים.

ז.

אלא דעדיין יש לומר דאפי' זה ליתא, ועל כל פנים שייך לחלק בנדרים ובין כאן ומצד שני טעמים:

(א) דהנה מהא דנדרים אמרינן דאין הקיש למחצה, אינו דומה לכאן, דשם הרי קרבנות באים ללמד על פאה וצדקה לענין בל תאחר, וש"ט הגמ' אם קרבנות 'ממשיכים' ללמד ג"כ על ידות, היינו ששני הדינים הנ"ל בפאה וצדקה באים בגלל ההקיש לקבנות. ואז שייך לומר דאין הקיש למחצה.

משא"כ כאן הרי הלימודים הם נהפכים, היינו דכאן בדף ה' הרי חמץ הוקש למצה ללמד על זמן החיוב, והוה מצה המלמד וחמץ הלמד, ושם בדף מ"ג הוא הפוך דחמץ הוא המלמד על מצה, דכמו שחמץ נשים מחוייבים כי יש לנו הלימוד 'דכל', ואז חמץ חוזר ומלד על מצה לחייב נשים.

ואינו דומה להסוגיא בנדרים דשם השני דינים מלמדים מלמד אחד לנלמד אחד, היינו דקרבנות מלמד שני דינים להלמד – פאה וצדקה – ואז שייך לומר דכיון דהוא היינו פאה וצדקה נלמדים מקרבנות, הרי כל הדינים שייכים לו ויש לו השני דינים בל תאחר וידות כמו קרבנות².

אבל לאו דוקא שייך לומר כן דאין הקיש למחצה כאן, דהלימודים כאן הם שונים, דאין המלמד ואין הלמד שווים, דחמץ בא ללמד על מצה ומצה בא ללמד על חמץ, ואז לאו דוקא שייך לומר הך סברא, וא"כ אין להביא רא' (ובפרט לפי מה דאמרינן בשולי הגליון למטה).

ועוד (והוא העיקר) (ב) הרי כאן שפיר שייך דיש הקיש רק למחצה של הלימוד, דהנה כאן יש דבר הסתור את ההקיש, דהא כאן כתוב בגופא דהכתוב 'ימים' דמשמע ימים ולא לילות וכקושית הגמ', וא"כ איך יודעין לילות מההקיש.

ושם בנדרים אין דבר הסתור את הלימוד ואין לנו סיבה לומר דרק שייך אחד מהדינים יותר מהשני, היינו בל תאחר יותר מידות, וא"כ יבא שניהם.

ולפי זה הרי הדר קושין לדוכתי:

היינו, דיש שני אופנים איך לדייק השאלה, (א) ההנחה הראשונה הוא דאין הקיש למחצה, והאלה הוא אמאי לא ש"ט הגמ' בזה הלא משמע מנדרים דאין

2. ויש לומר הסברה פשוטה, דההקיש מקרבנות לצדקה ופאה הוה בכללות, והדין פרטי דכל תאחר וידות הוא מצד נתנה התורה הרשות לחכמים לדרוש כמבאור בכמה מקומות, ולכן הא דאין הקיש למחצה הוא מצד הספק, כלומר דשניהם שווים והאי מיניהו מפקית ויבאו שניהם, והרבה יש להאריך בזה ואכ"מ.

זו פשוט, דאם הי' פשוט הרי מובן דיש ידות לצדקה ופאה, ומהא דלא מסיק כן הש"ס בפשיטות משמע דאין זו כלל גמור.

(ב) דהשאלה אינו רק אמאי לא שו"ט הגמ' בזה, אלא הוא בתוקפו, דכאן אינו שייך לומר הכלל דאין הקיש למחצה וכדביארנו בארוכה דשם בנדרים שייך הכלל ולא כאן א) מצד חליפות המלמד והנלמד וב) דכאן יש דבר הסתור את ה'מחצה' מההקיש הבא ללמד.

ח.

אלא דיש לתרץ (עיקר קושיתנו), דשאני הכא דכאן הרי יש כמה דינים הנלמד מההקיש ואשר לכן נראה דההקיש מחמץ למצה הוא יותר מקושר משאר הקיש בעלמא, ולכן אע"פ שיש סיבה לסתור פרט אחד מלהקיש לגמרי אבל כיון שיש הרבה דינים הנלמד מההקיש לכן זה גילוי מילתא שהכל הוקשו להדדי לגמרי (וכהמסתבר דרבא).

והם:

(א) הדין דכל המחוייב עליו בחמץ יוצא עליו על ידו אכילת מצה, עיין בהגמ' בדף ל"ה ע"ב דאין יוצאין בחמץ של טבל כיון דאינו מחוייב עליו בחמץ גרידא וסבירא ל' לר"ש דאין איסור חל על איסור.

(ב) בדף ל"ה ע"א יש הו"א דאין יוצאין במצה העשוי' ביין וכו' כיון דאין יוצאין על ידי' במצה, וכיון שהוקשו הרי כל מה שיוצאים ע"י מצה מחוייבים על ידי' בחמץ.

(ג) בדף כ"ח ע"ב איתא דלר"ש מקיש חמץ למצה דכל שעה שישנו בקום אכול מצה ישנו האיסור לאכול חמץ, ולכן אינו מחוייב על חמץ לפני זמנו. אלא דזה יש לדחות, דהכא בדף ה' אנו קיימינן לר' יהודה שאינו מקיש, וכלשון רש"י בדף ד' ע"ב דבין לרבי יהודה ובין לר"מ וכן איתא בדף ד' ע"א.

ומאחר דכבר הוקשו לכל הני מילי, הרי יש לומר בפשטות דהוקשו לגמרי בכל וכל, ואין זה דומה לההקיש של בשר בחלב לטריפה, אלא יש לומר דכאן הוקשו יותר, ולכן אע"פ שנאמרה ימים ומשמע ימים ולא לילות, אבל כיון שהוקשו כל כך יש לומר דגם הוקשו לגבי זה – היינו לחייב לילות ג"כ.

ט.

ולפי זה יש לתרץ שאלה אחריתי, דהנה יעויין בדף כ"ח ע"ב וז"ל הגמ' "מניין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד תלמוד לומר לא יאכל חמץ וסמך

ליה היום אתם יוצאים וכו' דר' יוסי הגלילי מנא ליה אי בעית אימא מדסמך ליה היום אי בעית אימא סמוכין לא דריש".

ופי' רש"י דכהאי גוונא מצינו ביבמות בדף ד' ע"א וע"ב דרך בחומש דברים אית לי' סמיכת הכתובים.

וא"כ כאן בדף ה' ע"א הרי כל הלימוד של לילות הוא מצד שנסמך חמץ למצה, וכאן קיימין לרבי יהודה, וא"כ נראה כאן שדורש סמיכת הכתובים ולכאורה זה סותר להגמ' בדף כ"ח הנ"ל. אלא דיש לומר דקאי לפי השיטה א' דשפיר דורש סמיכת כתובים.

אבל לפי דבירנו מוכרחים לומר דאין זה הקיש כמו כל ההקישות בש"ס דדבר שנאמרה בצידו יכולים ללמוד ממנו, אלא כאן מוכרחים לומר דהוקשו יותר, ולכן אינו שייך להקשות על אביי מהגמ' בדף כ"ה דשם הוא כמו הקיש בעלמא.

(והרבה הסברות יש לומר לזה (דהוקשו ליותר) ואכתוב הסברה אחת לשלימות הענין אף שאינו נוגע כ"כ דיש לומר בענין זה, דהגדר של חמץ ומצה הוא דין אחד, היינו דלולי ההקיש היינו גם לומדים אותו מאיזה קישור, היינו דמצה הוא דבר מהיפוך שלחמץ, וההקיש הוא לא לעיקר לימודם, אלא להפרטיהם היינו למצה עשירה וכו'.

וראי' קצת לדברינו הוא הלשון הגמ' ביבמות שם, דאיתא שם לרבי יהודה, "דתניא בן עזאי אומר נאמר מכשפה לא תחיה ונאמר כל שוכב עם בהמה מות יומת סמכו ענין לו מה שוכב עם בהמה בסקילה אף מכשפה בסקילה א"ל ר' יהודה וכי מפני שסמכו ענין לו נוציא זה לסקילה אלא אוב וידעוני בכלל מכשפים היו ולמה יצאו להקיש להם ולומר לך מה אוב וידעוני בסקילה אף מכשפה בסקילה".

ומדויק בהלשון, 'וכי מפני שסמכו וכו'', היינו דהעיקר הלימוד של בן עזאי הוא מזה שהסמיכו, ולזה תמה רבי יהודה, וכי סמיכת הכתובים בעלמא נוציא זה לסקילה. אבל כאן בהסוגיא אין עיקר לימודם מזה שנסמכו יחד, אלא בהגיון וסברא הוא עיקר קישורם, וההיקש הוא רק עד היכא מגיע ההקיש וכדומה).

י.

אלא דיש להקשות, דהנה יעויין בגמ' בדף מ' ע"א "ואמר אביי לא ליחרוך איניש תרי שבולי בהדי הדדי דילמא נפקי מיא מהאי ובלע אידך ואתיא לידי חימוץ אמר לי' רבא א"ה אפילו חדא נמי דילמא נפקי מהאי רישא ובלע אידך רישא אלא אמר רבא מי פירות נינהו ומי פירות אינן מחמיצין והדר ביה אביי מההיא דכל אגב מדלייהו לא מחמצי דאמר אביי האי חצבא דאבישנ' סחיפא

שרי זקיפא אסור רבא אמר אפילו זקיפא נמי שרי מי פירות נינהו ומי פירות אינן מחמיצין".

ומבואר דלפי אביי דמי פירות הגם שאין מחמיצין אעפ"כ עוברים עלי' משום חמץ, הגם שאינו יכול להוציא ידי חובת מצה על ידיה.

ואל תשיבני דאפשר דסבירא לי' לאביי דמי פירות שפיר מחמיצין, דא"כ קשה לאידך גיסא, דהנה בדף ל"ה ע"א איתא הך דין דמי פירות אין מחמיצין, ובדף ל"ו ע"א איתא "והתניא אין לשין עיסה בפסח ביין ושמן ודבש ואם לש רבן גמליאל אומר תשרף מיד וחכמים אומרים יאכל".

ומק' רש"י "ולר' יוחנן דאמר לעיל מי פירות אין מחמיצין לא קשיא הך דאיהו אין חייבין על חימוצו כרת קאמר ולא הוי חמץ גמור אלא חמץ נוקשה הוי כלומר רע ואותו חימוץ הן ממהרין להחמיץ ואי אפשר לשומרין".

ואם איתא, ה' לו לרש"י לתרץ בפשטות יותר דמחלוקת ברור הוא בין אביי לרבא, דאביי סובר דמי פירות מחמיצין, ורבא סבירא לי' דאין מחמיצין, ואף שאביי ורבא הם אחר אותו המחלוקת הרבה, אבל אם מבואר בש"ס דיש מחלוקת ה' לו לומר.

ומהא דלא תי' כן רש"י מבואר דלכל הדיעות דמי פירות אין מחמיצין אלא עושה חמץ רע ונוקשה, ורבי יוחנן רק מיעטה מכרת, ואביי סבירא לי' דהגם דמי פירות נינהו עוברים עליו (או כרת או בלאו), והגם דאינו יכול להוציא את עצמו ידי חובתו המצה.

וא"כ נראים דלאביי לא הוקשו חמץ למצה לגמרי, היינו שמזה דאביי סבירא לי' דמי פירות מחמיצין זה 'סימן' דלא לגמרי הוקשו חמץ ומצה, וא"כ צריכין לומר דאה"נ כמה דינים נלמדים מהדדי אבל כל לימוד צריך לימוד מיוחד ממצה וחמץ, ולא מכללות הקישור בין חמץ למצה.

דא"כ הרי קשה אמאי מחוייבים על מי פירות הלא אינו יכול להוציא את עצמו ידי חובתו במצה אם מי פירות, אלא מה שהוקשו הוקשו ומה שלא הוקשו לא הוקשו. היינו דלפיגי רבא ואביי בההקיש במחמץ למצה, דרבא סבירא לי' דבעצם הרי בסברא חמץ ומצה הם הוקשו להדדי, וכל הדינים הנלמדים שהבאנו הוא רק פרטים המסתאפים מהכלל שהוקשו.

ולאביי כל דין הוא נידן חדש, ולא אמרינן דכללות חמץ ומצה הוקשו, אלא דיש ג' דינים שמקשינן אנו לה הזמן – בדף ה' ע"א הנ"ל, לחייב נשים – בדף מ"ג ע"ב וכו', ואין זה גילוי מילתא דהוקשו בעצם, אלא כל דין הוא דין נפרד שנלמד.

וא"כ הדר קושיין לדוכתיי', לאביי דלא אמרינן בסברא הוקשו, א"כ אפשר

דההקיש הוא רק בא ללמד דנשים מחוייב וכהגמ' בדף מ"ג ע"א וע"ב, אבל בנוגע להזמן החיובא, הרי לא אמרינן הוקשו, כי כתב הבפריוש ימים ולמעוטי לילות, ואך ביום הראשון הוא בא לרבות הלילות.

וכנ"ל, דבמקום שיש איזה סתירה להדין הנלמד מההקיש לא אמרינן כיון שהוקשו הוקשו, וכמו הגמ' בדף כ"ד, דכיון דלא נאמרה אכילה, והא דלא נאמר אכילה הוא מורה שלוקין עליו אפי' שלא כדרך הנאתו, א"כ הגם שנלמד מטריפה מהקיש, אעפ"כ לוקין עליו שלא כדרכו וכו', וכמו כן כאן יש לומר דהגם שהוקשו לחייב נשים, אבל לחייב לילות לא אמרינן כיון שנאמרה ימים, ואך ביום הא' בא לרבות ימים.

ועוד צ"ע עכשיו, הלא קשה הדיוק מדף כ"ח דלרבי יהודה לא אמרינן דנלמד סמיכת הכתובים?

י"א.

אלא דזה יש לתרץ בג' אופנים ועכשיו בסי"ד אכתוב הנקודות של התירושים כדי שיהי' קל יותר להקורא:

(א) יש חילוק אם הדין שנלמד הוא חומרא או קולא, (ב) כיון דבפועל יש ריבוי, א"כ יש לומר דנרבה כבר מהקיש, (ג) דהגם דאביי סבירא ל' דמי פירות אין מחמיצין עוברים עליו אבל זה מסיבה חיצונה.

ביאור הדברים:

(א) החילוק בין הכא בדף ה' ע"א דאנו רוצין ללמוד דגם לילות מחוייבים להגמ' שם בדף כ"ד ע"א שמחוייב על בשב"ח אפי' שלא כדרך אכילתו הוא, דכאן מחמת ההקיש אנו רוצין לחחבו ולהחמיר יותר, היינו דמחוייב על חמץ אפי' בלילות, והפשטות הכתוב הוא בא להקל ולומר דרק ימים מחוייב ולא לילות. ולזה יש לנו הכלל דלחומרא ולקולא לקולא מקשינן.

בניגוד להגמ' בדף כ"ד הרי שם הלימוד לטריפה בא להקל ולומר דמחוייב רק כדרך אכילתו כיון דנלמד מטריפה ושם נאמרה אכילה, ואכילה הוא דוקא כדרכו, והאנתו הוא דוקא בדרך הנאתו, אלא דהפסוק בגופו בא להחמיר עליו ולומר דלוקין אפי' שלא כדרכו, כיון דבגופו לא נכתב האיסור וגם אכילה.

ביאור הדברים: לפי אביי הרי בין הכתוב בגופו וגם ההקיש הוא בשוה, אלא דהכלל להחמיר ולא להקל הוא גובר וא"כ בדף כ"ד הולכין לחומרא, ולוקין שלא כדרכו מחמת גופו של הכתובים (היינו מהא דלא נכתב אכילה), וכאן הולכין לחומרא ומחוייב על הלילות מחמת ההקיש.

ואין הפשט כאן דההקיש גובר על הפסוק דימים, אלא דכיון דאנו בכלל הולכין לחומרא, לכן ההקיש גובר, ולא שמצד עצמו הוא גובר.

י"ב.

אלא דתי' הנ"ל מיתלי תלי, דזה תלוי בחקירת הגאון רע"א לעיל בדף כ"א ע"ב והגאון בעל השפת אמת בדף כ"ב ע"ב, "אמר חזקיה מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ הא לא כתב לא יאכל הוה אמינא איסור אכילה משמע איסור הנאה לא משמע ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה (משמע) עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה".

וחקרו האחרונים הנ"ל, לפי רב אבהו, האם ההנאה של אכילה הוא חיוב נפרד היינו שהתורה גם חייבה ההנאה של אכילה, או שהביאור של אכילה הוא הנאה, ואי לאו מנבילה הייתי אומר דרק על גופו של המעשה אכילה מחוייב עליו, אבל לא על הנאתו, ובא הכתוב לחייב ההנאה באותו נקודה של אכילה.

ולפי זה יש לומר דהסברא תלויה בזה, דהנה אם נאמר דהנאה הוא דין נפרד ונקודה שני' מאכילה, א"כ יש לומר דאם יש מקום להחמיר או להקל אז נילך לחומרא, וכמו הכלל הירדע.

אלא דאי יאמר כהצד האחר דהנאה הוא מסתעיף אך מדין אכילה, א"כ אנו צריכים לילך אחר העיקר איסור גופא היכא, וכיון שנלמד מטריפה האיסור אכילה, אז אינו שייך לומר דההנאה אנו מפרידים אותו וילמוד חומרא מהפרט אחר.

דהרי כל יסודו של האיסור מיוסד אך היכא הלימוד על האיסור דאכילה היכא, ואין הנאה דבר נפרד ששייך להחמיר.

י"ג.

אלא דיש לומר דאביי סבירא ל' דהנאה הוא דבר נפרד ששייך להחמיר יותר, דהנה לכאורה יש להקשות על הגמ' בדף כ"ד ע"ב ואציע את הסוגיא:

גרסי' שם "כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן למעוטי מאי אמר רב שימי בר אשי למעוטי שאם הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו שהוא פטור וכל שכן אוכל חלב חי שהוא פטור אתמר נמי אמר רב אחא בר עויה אמר רב אסי א"ר יוחנן הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן".

והשתא יש להקשות, דלכאורה מאי קמ"ל הסוגיא, הרי יש לנו הגמ' בדף מ"ד ע"א דאיתא שם "אלא הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם ואי משטר קשטר ואכיל לית ביה כזית בכדי אכילת פרס".

היינו יש כלל דאם אכל אדם דבר שאינו כדרך העולם לאכול, א"כ הרי אמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם ולא אכל מידי. וכמו כן יש לנו הכלל דהתורה על הרוב תדבר, וא"כ כשאסרה תורה לאכול דברים מסויימים הרי בפשטות האיסור הוא לאכול כמו שרוב בני אדם אוכלין אותו.

והשתא צ"ע, מאי קמ"ל הך גמרא דלא אסרה תורה האיסורים אלא כדרך אכילתו או הנאתו, הרי אם נהנה שלא כדרכו כמו להניח חלב חי על מכתו וכדומה, הרי לא עשה מה שאסרה תורה. וא"כ קשה מאי קמ"ל הך דין.

י"ד.

אלא דיש לתרץ, דהגמ' כאן בדף כ"ד מיירי לא ממש בדברים שאינו כדרך כלל עד ששייך לומר בטלה דעתו, אלא דהגמ' כאן מיירי בדברים שאין זו דרכו המיוחד וחידש הגמ' כאן דאינו עובר אלא בדרכו המיוחד ממש.

ומדוייק הנידון שהביא רש"י כמו להניח חלב חי על מכתו, דלכאורה אמאי הוה ל"י לרש"י בכלל להביא דוגמא לזה, וע"כ צ"ל לרש"י בא לשלול איזה דבר, ובפשטות יש לומר לרש"י לשלול דבר שהוא ממש היפך הרגילות דשם שייך לומר הסברה דבטלה דעתו אצל כל אדם, והיינו שלא אכל או נהנה מהדבר ההיא כלל, דבזה לא נחשב הנאה.

והא גופא יש לומר דיכול לומר א) או שהפט הוא שאז הרי לא נהנה מהדבר ההיא, היינו שהנאה הוא רק מה מהנה ברוב מקרות, לרוב בני אדם ב) או שזה נחשב שהאדם לא נהנה מהדבר ההיא. אבל בכל אופן בטלה דעתו ואינו כמו ליתן חלב על מכתו או לאכול חלב חי דזהו דבר היותר מתקבל.

אלא דצ"ע לי דהנה הרמב"ם...

ט"ו.

ת"י ב), דהנה איתא לקמן בדף צ"ה ע"א "אמר מר יכול אף מצוה שלא על גופו הא אמרת במצוה שבגופו הכתוב מדבר ה"ק השתא דאמרת על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא יעשו אותו לאו דוקא הוא אימא הוה ליה כפרט וכלל ונעשה כלל מוסיף על הפרט ואפילו כל מילי נמי קמ"ל".

וכמו כן יש לומר כאן, דהנה בפועל לפי השאלה, היינו שמ'אך' אנו מרבין

לילות, א"כ הרי בפועל הימים הנכתב בגופא של הכתוב הוא לאו דוקא, וע"כ דגם לילות נכלל בהימים ולא אתי למעוטיי, וא"כ הדר הסברא לומר דגם לילות נלמד מהקיש מחמץ למצה.

ר"ל, דמקשינן למעלה מניין לנו לומר דההקיש בא לומר דגם לילות מחוייב עליו בחמץ, הרי יש לומר דהכתוב 'ימים' הוא כפשוטו ואיצטריך ההקיש לחייב נשים כאנישם בחיוב מצה, ואז 'אך' בא לרבות לילות, והחיוב תשביתו הוא נאמר בהלילה ולא ערב פסח ב"ד.

ובפרט ששיטת אביי הוא דבמקום דהכתובים כמשמעותם הם בניגוד להלימוד אזלינן בתרי'.

ואל זה בא התי', דע"כ ממה נפשך אם אנו בא לרבות לילות כבימים, א"כ ע"כ ימים הכתובים בהכתוב אינו כפשוטו, דאז אינו שייך אפי' לרבות לילות אם זה סותר ממש להכתוב, אלא מאי ימים אינו כפשוטו, דשייך לרבות לילות, א"כ הדר הסברא ושפיר יכול ללמוד לילות מההקיש, דאין ימים בסתירה לההקיש כמו שהה'אי אכילה' בבשר בחלב סותר הלימוד לטריפה לגבי הנאה שלא כדרכו.

ט"ז.

אלא דאי אפשר לתרץ כן, דהנה לקמן בדף כ"ג ע"א איתא "הרי נזיר דרחמנא אמר מחרצנים ועד זג לא יאכל ותנן מערבין לנזיר ביין אמר מר זוטרא שאני התם דאמר קרא נזורו שלו יהא רב אשי אמר קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו גידולו קדוש ואין דבר אחר קדוש מידי ואין דבר אחר כתיב אלא מחוורתא כדמר זוטרא".

וכן איתא לקמן בדף ל"ו ע"א "רבינא אמר אפילו תימא רבנן מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ בלבד יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ בלבד אלא אף משום בל תאכל טבל מידי בלבד כתיב אלא מחוורתא כדרב ששת".

וכמו כן לכאורה יכול לומר כאן, דמידי ימים דוקא ולא לילות כתיב, כמו הסוגיות שם מידי שער ראשו ולא דבר אחר, ובל תאכל חמץ ולא דבר אחר, וכמו כן כאן מידי ימים אין לילות לא.

ואף שהגמ' כאן מק' דס"ד דדוקא ימים ולא לילות, הא יש לומר דאף דלא נתמעט לילות מימים וכנ"ל דלא מיעטן לילות בפירש, אלא דאעפ"כ התורה צריך לרבותם כי אף שלא נתמעט מימים, אבל לא נתרבה ג"כ, ומניין לנו לחייב לילות ג"כ אף שלא נתמעט.

היינו דימים אינו בסתירה ללילות, אלא דאינו בא לרבותם ג"כ ואל כן צריך

אך לרבותם, ואל זה בא התי' של הגמ' דהא נתרבה לילות כבר מההקיש דחמץ למצה ותשביתו הוקש לאכילת חמץ, ואל כן נתרבה לילות.

בניגוד ל'אותו' המובא שם בהסוגיא בדף צ"ה ע"א הרי אם יש איזה דבר שסתור לאותו מיעט, הרי לגמרי אין 'אותו' בא למעט, והיינו ד'אותו' – לפי ההו"א – צריך למעט הכל ואם לאו הרי זה בסתירה לו, וכיון דאשכחן דיש דבר שאינו נתמעט – היינו מצות ומרורים – א"כ הרי לגמרי לא בא אותו למעט כלום דא"כ אמאי אין זה בא במיעט.

ואינו דומה להגמ' בדף ה' דימים אינו סתירה לילות, דמידי ימים ואין דבר אחר כתיב. וא"כ אינו שייך לומר התי' הנ"ל, דהנה אנו ר"ל למעלה דכיון דימים הוא בסתירה לילות א"כ כיון שנתרבה לילות מהלימוד דאך, א"כ זה יסתור את ימים, וא"כ ע"כ ימים לאו דוקא, ואז אין סיבה בגופה דכתוב לפרוך הלימוד דלילות וא"כ יכול לומר דההקיש בא ללמד לילות וכסברת הגמ'.

ואינו דומה להנידן בדף כ"ד ע"ב וכ"ה ע"א דשם לאביי יש סתירה מהא דלא כתה אכילה בגופה דהפסוק, ושם שייך לומר דכיון דיש סתירה הרי הוא לאו דוקא וכמו הגמ' בדף צ"ה דאותו הוא דוקא בא למעט, אבל כאן ימים אינו בסתירה לילות וכנ"ל בארוכה.

וא"כ הדר קושיין לדוכתי, דבפועל הרי ההקיש הוא צריך לבא ללמד לחיובא דנשים דהו"א דכיון דהוקש למצה ובמצתה הוא מעשה"ג וא"כ גם חמץ פטורים, ואביי סובר דלא אמרינן דכל דבר הנלמד מהקיש אם יש איזה סתירה, וא"כ מנין לנו לומר דההקיש גם בא ללמד על לילות³.

י"ז.

וי"ל בכל זה (היינו לתרץ עיקר קושייתנו בין הסוגיא בדף מ"ג ע"ב ובין הסוגיא בדף ה') דהנה, בדף צ"א ע"ב רש"י מביא דנשים מחוייב על חמץ כיון דהושוו איש ואישה לכל עונשין שבתורה (וכמו שהבאנו למלעה באותיות הקדמונים), וכוונתו הוא לעיל בהגמ' בדף מ"ג ע"א וע"ב.

ולכאורה הרי יעויין בהסוגיא בדף מ"ז ע"א וע"ב איתא "אלא טעמא דר"א מכל התם נמי הכתיב כל ההוא מיבעי ליה לרבות את הנשים נשים מדרב יהודה

3. ואף את"ל דלפי דברינו הרי ימים אינו בסתירה לילות א"כ יכול לרבות לילות מההקיש, אבל לאידך אין לנו לימוד בפירוש, דהנה ההקיש בא ללמד על נשים, וימים מצד עצמו אינו בא ללמד על לילות. היינו, (וסברא מופשטת היא ומסתפינא אנא) דכל זמן דאין לנו לימוד על לילות אז הרי ימים הוה בסתירה ליה, אבל אם יש לנו לימוד אז הרי מעיקרא אינו בסתירה, וד"ל.

אמר רב נפקא דאמר רב יהודה אמר רב וכן תנא דבי ר' ישמעאל אמר קרא איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם השווה הכתוב איש לאשה לכל עונשין שבתורה איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכתוב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בקום אכול מצה ישנו בכל תאכל חמץ והני נשי הואיל וליתנהו בקום אכול מצה דהויא ליה מצות עשה שהזמן גרמא (היא) אימא בכל תאכל חמץ נמי ליתנהו קמ"ל והשתא דאתרבו להו בכל תאכל חמץ איתרבי נמי לאכילת מצה כרבי (אליעזר) דאמר ר"א נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה שנא' לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו באכילת מצה והני נשי נמי הואיל וישנן בכל תאכל חמץ ישנן בקום אכול מצה".

וצ"ע דהרי אמאי כתב רש"י דהחויב על חמץ הוא מטעם הושוו אישה לאיש, הרי מבאור בפירש כאן בהסוגיא דאין הטעם לחיובא דנשים מטעם ההקיש הנ"ל דאיש ואישה, דהרי טעמא יש לפטור בחמץ כיון שיש מצות עשה שהזמן גרמא, וע"כ הלימוד הוא מ'כל', ועכשיו מחוייבים בחמץ מזה וחייבים במצה ג"כ כיון שהוקשו, ואמאי כתב רש"י דהחויב הוא מהוקשו איש לאישה?

י"ח.

אלא דיש לומר דלמסקנא הרי אין הלימוד מ'כל', ואקדים ההמשך הסוגיא שם "ומאי חזית דהאי כל לרבוויי נשים ומפקת עירובו אימא לרבוויי עירובו מסתברא קאי באוכלין מרבה אוכלין קאי באוכלין מרבה נאכלין מתקיף לה רב נתן אבבה דרב הונא (בריה דרב נתן) וכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והא תניא כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מניין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל והא הכא דקאי באוכלין וקא מרבה נאכלין התם דליכא אוכלין מרבה נאכלין הכא דא יכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין".

והנה סברא הנ"ל לכאורה תלוי במחלוקת שנוי' לקמן בגמ' בדף נ"ט ע"א, דהנה איתא שם "אי הכי קטרת ונרות נמי נקדמו לפסח יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד שאני התם דמיטע רחמנא אותו וכו' דבר אחר אין לך עבודה שכשירה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מאי טעמא אמר קרא יערוך אותו אהרן וכניו מערב עד בקר אותו מערב עד בוקר ואין דבר אחר מערב עד בוקר ואיתקש קטרת לנרות.

ותניא כי קושיין תמיד קודם לקטרת קטרת קודמת לנרות ונרות קודמות לפסח יאחר דבר שנאמר בו בערב ובין הערבים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערבים בלבד והא כתיב אותו האי אותו מיבעי ליה למעוטי עבודה שבפנים ומאי ניהו קטרת וכו'".

היינו דלפי הברייתא קמייטא הרי אותו בא למעט פסחים מסברא דיאחר דבר שנאמר ובערב ובין הערבים לדבר וכו', וברייתא השני סבירא ל' דאותו בא למעט רק דבר היותר שייך למעט ומסתברא דבא למעט רק דבר בפנים שיותר קרוב להדבר הממעט.

ולכאורה צ"ע דהא משמע בדף מ"ג ע"ב הנ"ל דלכעולי עלמא הרי אנו מרבים אוכלין ולא נאכלין כיון שהוא יותר קרוב לו – היינו סברת 'מסתבר', דהפסוק מדובר מאוכלין ולא בנאכלין, ובחלב הרי כיון שאין אנו יכולין למעט אוכלין אז הולכין לנאכלין, וכאן בדף נ"ט משמע דזה תליא בפלוגתא.

ועוד, מגופא דסוגיא צ"ע, דהא בפשטות סברת הגמ' נכונה ופשוטה היא דיותר שייך לרבות אוכלין מנאכלין כיון דאינו קרוב כ"כ, ואמאי מקשה הגמ' 'וכל היכא וכו', הרי השאלה אינו על סוגייתנו, אלא הקושיא הוא על אותו ברייתא בחלב, דכאן סברא פשוטה היא.

י"ט.

אלא מאי ע"כ צ"ל, דאין זו פשוטה אלא זה תליא במחלוקת בדף נ"ט ע"א, דלאו דוקא התורה ממעט היותר קרוב. ואל כן כתב רש"י בדף צ"א דידעין זה מהוקשו אישה לאיש, ולא מהלימוד דכל, ומחלוקת שנוי' היא.

אלא דעכשיו צריכין אנו לתרץ ולפלפל בכל דיוקי השו"ט המחייבים אנו לומר דהחיוב דחמץ ומצה הוא 'מכל' וכו'. ומסתפינא אנא, אבל על כרחך צריכין ישוב לדברי רש"י, ומחמתה לא עלם הפלפול, ואם שגיתי ה' יכפר בעדי, והוא:

סברת הגמ' המכריח את הלימוד ד'כל' הוא דכיון דחמץ ומצה הוקשו להדדי, על כן הו"א דבמצות מצה הרי נשים פטורות כיון דהוה מצות עשה שהזמן גרמא, וכיון שחמץ הוקשה לה א"כ הרי הם פטורין גם מחמץ.

וע"כ צריכם הריבוי ד'כל' מחמצת דאז ארבה אוכלין (ולא נאכלין), ועכשיו נתרבה נשים לחיוב חמץ וכיון שמחוייבים בחמץ הרי אז חל החיוב של מצה עליהם כיון שחמץ ומצה הוקשה אהדדי.

אלא דצ"ע על זה דהנה לקמן בפסחים דף ק"ח ע"א דנשים מחוייבים בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס, ועיין רש"י ורשב"ם דביארו מהגמ' בסוטה בשכר נשים צדקניות וכו'.

ועכשיו צריך עיון, דהרי מסברא הנ"ל יחוייב גם מצה מזה, ואע"פ שמצה הוה מזעש"ג, הרי גם ד' כוסות הוה מעש"ג ואעפ"כ הסברא שאף הן היו באותו הנס בא לחייבם בד' כוסות, הרי כמו כן מחוייבים במצה דהרי בדף קי"ז ע"ב איתא

דמצה הוא משום שלא הי' פנאי להחמיץ וזה שייך גם בנשים לא פחות מאנשים. וא"כ השאלה הוא על הסוגיא בדף מ"ג מהו ההר"א שנשים פטורות ממצה⁴.

ואפשר, דאה"נ הסברא הנ"ל הוא גם תלוי במחלוקת, ואותו שיטה בדף נ"ט ע"א סבירא לי' דנשים מחוייבים מצד הסברא דאף הן היו, ואינו מצד ההקיש דחמץ ומצה ו'כל' כמו הסוגיא בדף מ"ג הנ"ל, אלא כמו שפי' רש"י דהוא משום ההקיש דהוקשו איש ואישה לכל עונשין שבתורה.

ואפשר לומר על פי הדברים אלו, דכל הסברא הנ"ל הולך לפי אביי. ביאור הדברים: הקשנו למעלה דלכאורה איך יודע אביי שההיקש בא לזמן חיובא – היינו לחייב חמץ בזמן הלילה וכהגמ' בדף ה' ע"א הנ"ל, הרי אפשר דהוא בא לחייב נשים במצה, כיון דהר"א דנשים פטורות כיון דהוה מעש"ג ואז פטורין מחמץ –

וכיון שמחוייבים בחמץ מחמת הריבוי ד'כל' אז נתרבה מחמת ההקיש החיוב למצה, ואמאי לומר אביי שההקיש בא לזמנא דחיובא, ותי' דכיון דהוקשו לדבר אחד הרי דון מינה ומינה, ודחינו זה דאביי לשיטתו בדף כ"ד ע"א דלא אמרינן כן.

ב.

ועכשיו מתורץ הכל, דאה"נ הרי אביי אינו סובר מההקיש בדף מ"ג ע"א וכמו שאמרנו דבלאו הכי הרי הסוגיא תלוי במחלוקת וא"כ ההקיש הוא מנותק ואינו קשור דוקא מללמד חיובא דנשים, אלא חיובא דנשים נלמד מהזה שאף הן היו באותו הנס.

ואז ההקיש מחמץ למצה בא ללמד על זמנא דחיובא, ויומתק דברי הסוגיא בדף ה' ע"א, ואביי גם לשיטתו דמי פירות שפיר מחמיצין כמו שהבאנו מדף מ' ע"א אע"פ שאי אפשר להוציא את עצמו ידי חובת מצה, דכל הלימוד והדין דמי פירות אין עוברין הוא מההקיש דחמץ למצה, ואמרינן דלאביי הרי ההקיש הוא כבר בא ללמד על זמן החיוב הלילות.

ואביי לשיטתו דלא אמרינן דבר שהוקש לדבר אחד הוקשה לכל הדינים, אלא ההקיש בא ללמד על דין מסויים.

4. שוב ראיתי, דהתוס' בדף ק"ח מק' כן בסוכה אמאי לא לחייבם ותירצו דהתם הוה דאורייתא, אלא דיש סברא שני' המבאור בתוס' במגילה בדף ד' ע"א ומק' התוס' הקושיא הנ"ל ומתר' א' דהוה רק סברא לחייבם בדרבנן ולא מדאורייתא, (וב' סד"א לפורם בגז"ש דט"ו ט"ז כמבאור בקידושין דף ל"ה).

וצ"ל בהשקפה א', דכל יסוד הפלפול מיוסד על התי' שני של תוס' דשייך לומר הסברא לחייב נשים במ' צוה דאורייתא מסברא זו. ובעזרה"י (אם יש זמן) אדבר בו ולפלפל בדבריהם.

כ"א.

אלא דמה שניתן לנו לבאר הוא מהו הסברות המחלוקת בדף נ"ט ע"א בין השני ברייתות – היינו השני שיטות אי ממעטינן הכוותי דוקא או לא – ואם יש איזה פרטים בהסוגיא שם וכו'.

דהנה יש לחלק בין הגמ' בדף נ"ט ע"א ובין סוגייתנו בדף מ"ג, דהנה שם בהסוגיא יש שני דברים פסח וקטורת, ובכל אחד יש סברא לומר דהוא

כ"ב.

אלא דיש לדחות ולומר דלא דמי הגמ' בדף נ"ט ע"א להגמ' בדף מ"ג ע"ב. היינו דיש לחקור אם האיסור של ב"י וב"י הוא איסור גברא היינו שהתורה רמא חיוב על הגברא שלא יהי' לו שום חמץ ברשותו וכו', היינו שהיעקר חלות האיסור הוא על הגברא ולא שהעצם דבר נעשה חתיכת איסור, אלא שהוא איסור גבראי.

או שהאיסור הוא על החפצא, היינו בשעה שחל פסח הרי החתיכת חמץ המונח ברשותו נעשה חתיכה וגוף האיסור, והא גופא יש כמה אופנים איך להגדיר האיסור –

א' שיש שלבים בהאיסור, שלב א' הוא שהחתיכת חמץ נעשה גופא דאיסורא, ושלב ב' הוא שכיון שגברא מחוייב מחמת זה, היינו שהתורה אסרה האדם מלעשות דבר זה לחתיכת איסור, והאיסור הזה נעשה מזה שחתיכה זו מונח ברשותו, היינו שאחר שהחפצא נעשה דבר איסורי, הרי האיסור חל על האדם בשלב אחרת, ותוכן עבירתו הוא שמחמתו זה נעשה דבר אסור.

ב', שאין כאן כלל איסור גבראי כלל, אלא הכל הוא איסור חפצא, היינו דהגדר של החלות האיסור החל על החתיכת הוא שהאדם יהי' מחוייב עליו. אבל בכל אופן, הרי הכל איסור חפצא שהתורה מחשיב החמץ לדבר איסורי (וארבה לקמן בהנפק"מ ביניהם בעזרה"י).

כ"ג.

ובאמת יש לומר דכל איסור זמני אינו איסור חפצא אלא איסור גברא וראי' לזה הוא ממלאכת שבת דהנה איתא בגמ' בדף מ"ח ע"א "א"ל והא את הוא דאמרת בעאי מיניה מרב חסדא ואמרי לה בעאי מיניה מרב הונא הביא שה מאפר ושחטו תמיד ביו"ט מהו ואת אמרת לן (אמר לי) עלה שה ולא הבכור אחת ולא מעשר מן הצאן ולא הפלגס מן המאתים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור מכאן לערלה שבטילה במאתים ממשקה ישראל מן המותר לישראל מכאן אמרו אין מביאין נסכין מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור

גופו גרם לו אף כל שאיסור גופו גרם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גרם לו אלא איסור דבר אחר גרם לו ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר".

הנה מזה שהגמ' קורא לה דבר אחר גרם לו משמע דהגדרו של האיסור הוא איסור גברא, ואף שהגמ' דוחה אותו למסקנא דאין נפק"מ, היינו שאין חילוק בהאיסורים דמה לי איסור גברא מה לי איסור חפצא, ואמאי זה יהי' מותר וזה יהי' אסור. אבל למסקנא הרי הוא נשחב לאיסור גברא.

אלא דיכול לדחות הראי', דבאמת המלאכת שבת נחשב לאיסור חפצא, אלא דהגמ' קורא לה איסור 'דבר אחר' כיון שבפועל לפי ערך שאר האיסורים כמו מעשר ופלס וכלאים וכו', הרי מוקצה נחשב לדבר אחר, כיון שבפועל האיסור הולך מהזמן והכל תלוי בדעת האדם. אבל באמת כל זמן שהיה הרי הדבר הוא איסור חפצא.

ב"ד.

ויש כמה נפק"מ בין הני תרי לישני:

נחלקו הפוסקים ביו"ד סי' ק"ב סעיף ד' וראה בש"ך ובט"ז ס"ק י"ג, האם חמץ נחשב לדבר שיש לו מתירין אם לאו, ולכאורה יש לומר בדרך אפשר דבפשטות זה תלוי בחקירה הנ"ל, דאם הוא איסור גברא הרי יש לומר דאחר הפסח, אין זה נחשב לדבר שיש לו מתירין, כיון שבאמת האיסור לא הי' חל על הדבר אלא על האדם, ואין הדבר ההיא נחשב לדבר שהי' מותר ואסור ומותר וכו'.

אבל אם הוא איסור חפצא אז יש לומר דשפיר הדבר ההיא נחשב לדבר שיש לו מתירין כיון שהי' אסור ונשתנה להיות דבר מותר⁵.

עוד יש לומר דנפק"מ הוא הסוגיא בדף מ"ג ע"ב הנ"ל, ר"ל דהגמ' מרבה אוכלין ולא רוצה לרבות נאכלין 'מכל', והסברא הוא כשקאי באוכלין מרבה אוכלין ולא נאכלין, אלא דיש לומר דכל זה הוא רק אם האיסור אכילת חמץ הוא איסור גברא, אז שייך דוקא לרבות אוכלין ולא נאכלין וחייל ביניהם.

אבל אם יאמר דהאיסור חמץ הוא איסור חפצא אז שייך דוקא לרבות אוכלין ולא נאכלין.

ביאור הדברים:

5. אלא דיש לומר דלא זו היא סברת המחלוקת, אלא הסברא הוא מחמת שהוא חוזר ונאסר אחר זמן, אלא דעדיין יש לומר דביסודו מיוסד על סברא זו.

אמרנו לעיל דהסוגיא תלויה אי אמרינן דדבר דכותי' דוקא קא ממעט או לא, ואמרנו דזה תלוי במחלוקת בדף נ"ט, אלא דעכשיו יש לומר דלעולם לכולי עלמא ממעטינן דבר דכוותי' וכפשטות הסברא, דהמקשן בדף מ"ג סובר דאוכלין הוא יותר קרוב לרבות.

והסברא הוא דהיאסור חמץ הוא איסור חפצא ואז אדרבה שייך לרבות נאכילן ולא אוכלין (או שאוכלין קרובין יותר או ששניהם שווים ואין מעלה באוכלין על נאכילן, ואפשר דזה תלוי בשהני אופנים אם יש איסור גברא אלא דהוא שלב ב' או שבכלל אין איסור גברא, ואכ"מ).

אבל לעולם אין המחלוקת דהמקשן והתרצן תלוי אי אמרינן הכלל 'דכוותי' כממעט או לרבות אלא דהמחלוקת הוא אי שייך לומר כאן דאחד מהם הוא יותר קרוב להשני, דהמקשן סובר דשניהם שווין או שדוקא כממעט נאכילן ולא אוכלין, ותרצן סובר כיון דהאיסור חמץ הוא איסור גבראי (וכמו איסורי זמניים) אם כן שייך דוקא לרבות אוכלין ולא נאכילן (עכ"פ לחלק ביניהם).

כ"ה.

אלא דיש לדחות זאת (דהסברא תלויה אי אמרינן אם האיסור חמץ הוא איסור גברא או חפצא), דהנה אם איתא להא אמאי ממשיך הגמ' להקשות מחלב.

ר"ל דזהו ההמשיך הגמ' "מתקיף לה רב נתן אבוה דרב הונא (בריה דרב נתן) וכל היכא דקאי באוכלין לא מרבה נאכלין והא תניא כי כל אוכל חלב מן הבהמה אשר יקריב אין לי אלא חלב תמימין שראוי ליקרב חלב בעלי מומין מניין ת"ל מן הבהמה חלב חולין מניין ת"ל כי כל והא הכא דקאי באוכלין וקא מרבה נאכלין התם דליכא אוכלין מרבה נאכלין הכא דאיכא אוכלין לא שביק להו לאוכלין ומרבה נאכלין".

היינו שהגמ' מקשה מחלב דאנו מרבינן נאכלין ולא אוכלין במקום דהתורה מדבר על אוכלין. והשתא יש להקשות, דהא דקארי ל' מאי קארי ל', הא כאן בהגמרא יש סברא לרבות אוכלין ולא נאכילן כי התרצן סובר דהאיסור חמץ הוא איסור גברא, וא"כ דוקא שייך לרבות יותר בני אדם מחוייבים מלרבות גדרים של חמץ, כי כנ"ל הכל הוא איסור גברא.

וא"כ אמאי מק' הגמ' מחלב, הרי חלב לכל הדיעות הוא איסור חפצא (ויעויין ברש"י יבמות דף ל"ד ומשמע דאין לך איסור חפצא יותא מחלב דבשעה שהוא נולד הרי הוא אסור), וא"כ אין שייך לחלק ולומר דאוכלין יבא לפני נאכילן כי אין סברא לחלקם או שנאכלן הוא יותר קרוב. אבל חמץ הרי התרצן סובר דהוא

איסור גברא (אלא דיש לומר דכאן הגמ' סובר דהכל הוא איסור חפצא ואין כאן מקומו להאריך).

אלא ע"כ הסברת המחלוקת הוא בכלל אי אמרינן דדוקא כממעט ומרבה הדבר דכוותי' אי לאו, ושוב ע"כ הסוגיא בדף מ"ג תלוי במחלוקת בין השני שיטות בדף נ"ט ע"א הנ"ל, ושוב יכול לומר דלפי השיטה דלא אמרינן 'דכוותי' הרי נשים מחוייבות מהך דאף הן היו – הגמ' בדף ק"ח ע"א – ואביי ע"כ סבירא ל' כן, וכנ"ל דלפי אביי הרי ההקיש בא ללמד על זמן החיוב ולא אמרינן דזמן מינה ומינה.

ב"ו.

אלא דכל זה לאו דוקא, דהנה עיקר דברנו מיוסד על הסברא לחייב נשים מחמת שאף הן היו באותו הנס, ולא מצד 'כל' המרבה אוכלין ולא נאכלין וכמו הסוגיא בדף מ"ג ע"ב. היינו שהק' למה לנו ללמוד דנשים מחוייב מצד 'כל', ולא מן הסברא דאף הן, וכתבנו דזה מחלוקת הסוגיות, וגם הסברא דנאכלין ולא אוכלין תלוי במחלוקת, וא"כ אביי סובר כן.

אלא דיש לדחות זאת, דהנה גרסי' בדף צ' ע"א "מאי רבי דתניא אם ימעט הבית מהיות משה החייהו משה מכדי אכילה ולא מכדי מקח רבי אומר אף מכדי מקח שאם אין לו ממנה אחר עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן רבה ורבי זירא חד אמר בעצים לצלייתו כולי עלמא לא פליגי דכיון דתקנתא דפסח הוא כגופא דפסח דמי כי פליגי במצה ומרור רבנן סברי הא אכילה אחריתי היא ורבי סבר כיון דהכשירו דפסח הוא כגופא דפסח דמי וחד אמר במצה ומרור נמי כולי עלמא לא פליגי דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו דכיון דמכשירין דפסח נינהו כפסח דמי כי פליגי ליקח בו חלוק ליקח בו טלית רבנן סברי מהיות משה אמר רחמנא החייהו לשה ורבי סבר החיה עצמך משה", עכ"ל הגמ'.

ומצינו מבאור דיש שני אופנים איך להגידר אכילת מצב ומרור, אם הוא כמו גופו דזבח או שהוא דבר אחר.

והנה איתא בדף צ"א ע"ב "גופא אשה בראשון שוחטין עליה בפני עצמה ובשני עושין אותה טפילה לאחרים דברי ר' יהודה ר' יוסי אומר אשה בשני שוחטין עליה בפני עצמה ואין צ"ל בראשון ר"ש אומר אשה בראשון עושין אותה טפילה לאחרים בשני אין שוחטין עליה כל עיקר".

היינו שיש ג' שיטות בהחיוב לנשים להביא קרבן פסח, ר"י ור"י סיברא ליהו

דפסח ראשון נשים הוה חיוב, ופסח שני לר"י הוה רשות, ור"ש סבירא ל' דלגמרי הוה החיוב של נשים רשות, ושני אפי' טפילה ליתא.

ואמרינן בגמ' 'במאי קמיפלגי רבי יהודה סבר במכסת נפשות ואפילו נשים וכי תימא א"ה אפילו בשני נמי כתיב חטאו ישא האיש ההוא איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי בשני לא אהני ככל חקת הפסח לטפילה בעלמא, ורבי יוסי מ"ט דכתיב בראשון במכסת נפשות ואפילו אשה וכתיב בפסח שני ונכרתה הנפש ההיא מישראל נפש ואפילו נשים ואלא חטאו ישא האיש ההוא למעוטי מאי למעוטי קטן מכרת ור"ש כתיב בראשון איש איש אין אשה לא וכי תימא אי הכי אפילו טפילה נמי לא אהני ליה במכסת נפשות לטפילה וכ"ת אפילו בשני נמי מיעט רחמנא בשני דכתיב חטאו ישא האיש איש אין אשה לא ממאי קממעיט ליה אי מחיוב השתא בראשון לא בשני מיבעיא אלא לאו מטפילה", עכ"ל הגמ'.

וכן נמצא מחלוקת כזה מבאור בדף ע'...

ואם איתא להא דנשים לא מחוייבים בפסח, והרי מצה ומרור אינם אלא הכשרה וכגופא דזיבחה, א"כ בפשטות אם אינם מחוייבים בעיקר הזבח, הרי מניין לנו לחייב אותם במצה ומרור, הרי ממה נפשך על עיקר המצוה אינם מחוייבים על טפילה יחייב.

וכמו הגמ' בדף י"ג ע"ב "ואלא אמאי קרי להו פסולות שלא נשחט עליהן הזבח ונשחוט שאבד הזבח ונייתי זבח אחר ונשחוט דאמר זו תודה וזו לחמה וכדרכה דאמר רבה אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אין מביא תודה אחרת מ"ט לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם".

דבשלמא על ד' כוסות, הרי כיון דהוא רק תקנה דרבנן בנפרד לשאר חיובים ואינן תלוים ומקושרים באיזה דבר, רק דרך חירות תיקנו, ואסמכו רבנן בד' פעמים וכל אחד הוא כוס באנפי נפשי', וכמבואר בדף קי"א בהסוגיא דמזיקין.

הרי לזה מהני הסברא דאף נשים הם מחוייבים כיון שהם ג"כ היו באותו הנס, והחירות בא בגללם ג"כ, ועל זה שייך לחייבם בד' כוסות, אבל הסברא זו אינו מספיק לחייבם במצה ומרור, כיון שעל עיקר ענינם הרי הם פטורין – היינו החיוב עהביא קרבן פסח, והפטור נלמד 'איש' ולא אישה, היינו שהתורה בפירש מיעטה אותה.

ובמילים אחרים:

הק' על אביי מניין לנו לחדש מההקיש על זמנא דלילות אם ההקיש הוא נצטרך לחייב נשים על מצה, ותי' דאה"נ הרי לאביי ההקיש הוא רק בא לחייב לילות ולא

נשים ונשים מחוייבים מחמת ההקיש איש לאישה לכל עונשין שבתורה, והחיוב של מצה הוא מחמת שאף הנשים היו באותו הנס.

ועכשיו הקשנו, דהא הסברא דאף הן היו אינו מספיק לחייב נשים, כיון שהם פטורין מהקרבת פסח, והוחכנו דמצה ומרור הם רק הכשירא דזיבחה, וא"כ אי אפשר לחייב הטפל ולפטור על העיקר, וא"כ אין לנו לימוד לחייב נשים, אי לאו דגזרה התורה מצד ההקיש דמצה ומרור, וא"כ הדר הקושיא על אביי דהא על כרחך אביי צריך לסבור מההקיש דמצה ומרור לחייב נשים (והדר השאלה על רש"י אמאי לומד רש"י דהחיוב לנשים הוא מחמת דהוקשו וכו').

ואף דאת"ל דזה תליא במחלוקת בין ר"ש לר"י אי נשים מחוייבים על הקרבן, הרי עכ"פ אין זה פשוט לומר מהסברא ולחדשו.

כ"ז.

אלא דיש לתרץ זאת, דעל כרחך הרי לאו כל מצה ומרור הם כגופא דזבח.

ר"ל, עיין לעיל בגמ' בדף כ"ח ע"ב "אמר מר ומנין לאוכל חמץ משש שעות ולמעלה שהוא עובר בלא תעשה שנאמר לא תאכל עליו חמץ דברי רבי יהודה אמר לו ר' שמעון וכי אפשר לומר כן והלא כבר נאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות ורבי יהודה שפיר קאמר ליה רבי שמעון ורבי יהודה אמר לך ההוא לקובעו חובה אפילו בזמן הזה הוא דאתא ור' שמעון לקובעו חובה מנא ליה נפקא ליה מבערב תאכלו ור' יהודה מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל מצה ומרור נמי לא ניכול קמ"ל ור' שמעון טמא ושהיה בדרך רחוקה לא איצטריך קרא דלא גרע מערל ובן נכר דכתיב וכל ערל לא יאכל בו בו הוא אינו אוכל אבל אוכל הוא במצה ובמרור ורבי יהודה כתיב בהאי וכתיב בהאי".

ומבאור כאן דלכל הדיעות נראה ברור דמצה ומרור אינו נחשב כהשירא וכגופא דזיבחה, דהרי ערל ובין נכר וגם טמא ושהי' בדרך רחוקה הרי הם פטורין מקרבן פסח והם מחוייבים במצה ומרור, והשתא צ"ע דאם איתא דהם כגופא וכטפילה להזבח, הרי איך שייך לחייבם בו ולפטור אותם על עיקר המצוה שהוא הקרבן פסח.

וא"כ מאחר שמצינו ברור מכאן שמצה ומרור הם דברים נפרדים לגמרי מהקרבן, ושייך לחייב ערל ובן נכר וכו' במצה ומרור אפי' אם אינם מחוייבים בפסח, א"כ יש לומר דשפיר יכול לחייב נשים על מצה ומרור אף דפטורין הם מהקרבן.

כ"ח.

ואף דלפי זה קשה הרי נראים מהגמ' סברות איפכות, דמהגמ' בדף צ' נראה דמצה ומרור הוה טפילה להקרבן, ומהגמ' בדף כ"ח משמע דהוא דבר נפרד, הרי באמת יש לומר דזה תלוי במחלוקת –

ומחלוקת שנוי' היא לקמן בדף קט"ו ע"א "דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו אמר רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מתקין לה רב אשי אי הכי מאי אפילו אלא אמר רב אשי האי תנא הכי קתני יכול לא יצא בהו ידי חובתו אא"כ כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו השתא דלא איתמר הלכתא לא כהלל ולא כרבנן מברך על אכילת מצה ואכיל והדר מברך על אכילת מרור ואכיל והדר אכיל מצה וחסא בהדי הדדי בלא ברכה זכר למקדש כהלל".

וי"ל דלפי הלל, דהפסח ומצה ומרור צריך לאוכלו ביחד הרי אז המצה ומרור הם כגופא דזיבחא, ולפי רבנן דיכול לחאכלו בכל אופן הרי המצה ומרור הם שני דברים.

וא"כ הרי יכול לומר דמצה ומרור – לפי רבנן הם שני דברים, לכן שייך לחייב נשים לבד במצה ומרור ולפוטרים על פסח, והחויב על זה בא מהסברא דאף הן היו, והחויב לחמץ הוא מההקיש דנשים לאנשים 'איש לאישה' לכל עונשין הכתובים בתורה, וההקיש מצה וחמץ מנותק ללמד על 'לילות', וכסברת אביי לעיל בדף ה' ומיושב הכל.

כ"ט.

ואפשר לומר, דבאמת אין זו סתירת הסוגיות ואין אנו מוכרחים לומר דהמחלוקת תלוי בהלל וחכמים, אלא דיש שני גדרים במצה, אם המצה בא בגלל פסח – היינו אם מחוייבים בפסח כמו ישראל שהוא בדרך קרוב לירושלם וכו', אז המצה ומרור באים בגלל פסח ואז אי אפשר להפריד ולומר דיפטור על העיקר ולחייב על הטפל.

אלא דאם הוא בדרך רחוקה וערל וכו', אז יש לומר דהתורה חידשה חיוב נפרד על זה מצד מצות מצה ומרור בנפרד לגמרי בפסח, וא"כ אינו שייך להקשות דאיך יכול לחייב על נשים על הטפל.

היינו, דמהא דרבי יהודה ור"ש לומדים דערל ובן ניכר מחוייבים על מצה

ומרור, אז הרי זה מגלה לנו דיש חיוב על מצה ומרור בנפרד אפי' אם אינם טפלים להקרבן.

דאה"נ במקום דיש קרבן פסח אז המצה ומרור הם טפלים לו, אבל שייך שיהי' חיוב על מצה ומרור בנפרד לזה והוה חיובא באנפי נפשי', ואז שייך לחייב נשים עליו והחיוב נלמד מהסברה דאף הן, בלי קשר לפטורם מהקרבן לר"ש מ'איש', דאה"נ הם פטורין על המצה שהוא טפל לקרבן פסח, כיון דהם פטורין על הקרבן, אבל מחוייבים הם על 'מצה ומרור' שבאים בגלל עצמם, וכמו ערל וכן ניכר.

והדר התי', דהלימוד בא מצד אף הן היו, והחיוב על חמץ בא מההקיש דנשים לאנשים לכל עונשין וכמו שכתוב רש"י, וההקיש מנותק ללמד על זמן, וכסברת אביי.

ל.

אלא דיש לדחות זאת, דהראי' (לומר דיש מציאות של מצה שהוא דין נפרד מפסח) מדף כ"ח ע"ב הנ"ל אינו ראי', דהנה מהא דהוכחנו מהא דטמא ושהי' בדרך רחוקה מחוייבים במצה ומרור ופטורין מקרבן פסח, זה מגלה לנו דיש חיוב על מצה ומרור בנפרד לקרבן פסח.

הרי בקל יש לדחות זאת דזה תלוי במחלוקת בין ר"נ ור' ששת לקמן בדף וצ"ב ע"א "איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו רב נחמן אמר הורצה רב ששת אמר לא הורצה רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייה רחמנא כטמא".

היינו דלפי ר' נחמן בעצם הרי טמא ושהי' בדרך רחוקה הרי החיובם להם להביא קרבן מונח על צוארם, אלא דמיחס הוא דחס רחמנא עליהם, וא"כ יש לומר עדיין דמצה ומרור לטמא ושהי' בדרך רחוקה הוא מצה ומרור הבא בגלל פסח, ואף שאינם מחוייבים על קרבן פסח, הרי אין הפשט שהם פטורים מהקרבן, והא ראי' אם הביאו אותו הרי הורצה, והתקורה חס עליו על העיקר, והטפל אינו חיוב חדש לחייב על הטפל אלא החיוב כדקי קאי.

אלא דלפי רב ששת יש להביא ראי', דהרי הם פטורין על הקרבן ומחוייבים על מצה ומרור עדיין הרי על כרחך מצה ומרור הם נפרד מפסח, דאם הם באים בגללו אם כן לא יהי' מקום לחייבם על טפל ופטור על העיקר, ועל כרחך הוא דבר נפרד.

ואז שייך לומר דנשים יהי' מחוייבים על מצה דמצה ומרור ולא על הקרבן פסח, ומקויים הסברה. אבל אם יאמר כרב נחמן דבאמת הם מחמוים על הקרבן פסח כמו כל שאר כלל ישראל אם כן אי טפשר להביא ראי' מזה דמצה ומרור הן שני דברים ולחייב אנשים.

ר"ל, דלפי רב נחמן, הרי החיובא דמצה ומרור המבאור לעיל בדף כ"ח ע"ב לר"י ור"ש הם פרט בהחיוב על הקרבן פסח, דהא הם מחוייבם על הקרבן פסח, אלא דמיחס הוא דחס רחמנא עליהם. בניגוד לנשים דהם פטורין על הקרבן, ובאמת אין חיוב על מצה ומרור הבא בנפרד אלא הכל הוא רק הכשירא דזיבחא וכהגמ' בדף צ' ע"א הנ"ל, ואין סתירה מהגמ' בדף כ"ח, ועדיין נשים אינם מחוייבם על זה.

ואז אין שייך לומר דמהסברא דאף הן היו לחייב נשים מצה ומרור כיון דבפירש מיעטה התורה מפסח, ומצה ומרור באים בגללו, ואין יכול לחייב על הטפל ולחייב על העיקר, ואז מוכרח ללמוד החיוב על מצה מ'כל' ומגזירת הכתוב, ואז החיוב על חמץ בא מההקיש דמצה ולחמץ ולחייב נשים, ולא מההקיש דאישה לאיש לחייבו על כל עונשין שבתורה.

ואז אין ההקיש נעתק מללמד על לילות והדר קושיין לדוכתי מניין לנו לאביי לומר דלילות נכללים בהחיוב, וכנ"ל.

ל"א.

ועל ערל ובן ניכר יש לומר דגם זה אינו ראי', דהנה גרסי' בדף ס"ב ע"א "בהאי קרא קמיפלגי ונרצה לו לכפר עליו ולא על חבירו רבה סבר חבירו דומיא דידיה מה הוא דבר כפרה אף חבירו דבר כפרה לאפוקי האי ערל דלאו בר כפרה הוא ורב חסדא סבר האי ערל נמי כיון דבר חיובא הוא בר כפרה הוא [הואיל] דאי בעי מתקן נפשיה ומי אית ליה לרב חסדא הואיל והא איתמר האופה מיו"ט לחול רב חסדא אמר לוקה רבה אמר אינו לוקה רבה אמר אינו לוקה אמרינן הואיל ואי מקלעי ליה אורחים חזי ליה השתא נמי חזי ליה ולא לקי רב חסדא אמר לוקה לא אמרינן הואיל בשלמא דרבה אדרבה לא קשיא הכא מחוסר מעשה התם דלא מחוסר מעשה אלא דרב חסדא אדרב חסדא קשיא אמרי כי לית ליה לרב חסדא הואיל לקולא לחומרא אית ליה".

ומבאור דלפי רב חסדא – אף דבעלמא לית לי' הואיל (וכמבואר בדף מ"ח ע"א) – הכא אית לי' הואיל לחומרא דיכול למול את עצמו, ועל כן החיובא דפסח רמא על צוארו ג"כ, ואז מצה ומרור הם באים בגללו, ואין ראי' שיש מציאות של חיובא דמצה ומרור בנפרד לקרבן פסח והכל בא בגלל הפסח וכנ"ל בארוכה.

וא"כ יש לתרץ, אמאי אין הגמ' לומד מאף הן היו, כי זה רק לחייב על במצוה

6. ואפשר לומר דבן ניכר ג"כ שייך אותו סברא דהוא יכול לשנות את מעשיו הרעים ועיין ביבמות בדף ע"א, ובכלל הש"ס מגדרים אותו לגדר אחד, וכן לענין דחי', ואף דצ"ע אמאי לא מביא הגמ' כאן בפסחים בדף ס"ב מבן ניכר, ובדוחק יש לומר דשניהם הם בגדר אחד.

שלא פטר תורה בפירוש עלי', אבל כאן התורה מיעטה החיוב דמצה ומרור מהמיעוט של החיוב על קרבן פסח, וא"כ אי לאו מ'כל' מחמצת הרי אין לנו שום ראי' שנשים מחוייבים עלי'. ועל כן הסוגיא בדף מ"ג הוא לכולעי עלמא, והדר קושיין לדוכתי'.

ל"ב.

ויש לומר עוד דאפי' לפי רב ששת אין המצה בא בטמא ושהי' כו' מדין חיוב חדש אלא בא בגלל טפל לקרבן פסח, ובהקדם:

החינוך' חידש שבמקום שיש עני המחוייב להביא מנחת עני והוא הביא מנחת עשיר, הרי לא קיים את המצוה (בלקו"ש מביא בהערות דיש אחרונים שביארו שלא קיים מצוה מין המובחר אבל לומר שלא קיים המצוה לגמרי הוא חידוש גדול).

והסברא הוא דכיון דחס רחמנא עלי' ופטרה התורה אותו עני מלהביא מנחת עשיר, הרי הוא מוייב ועומד להביא דוקא מנחת עני ולא עשיר. עכ"כ דאם הביא מנחת עשיר לדעת חינוך, הרי לא יצא ידי חובתו.

ונראה בהשקפה ראשונה, דסברת החינוך תלוי באותו מחלוקת בין ר"נ ורב ששת כאן בסוגיין בדף צ"ב ע"א אי אמרינן במקום דחס רחמנא עלי' אם דחק והביא אי אמרינן הורצה אי לאו. היינו דהסברת החינוך הוא רק אליבא דרב ששת דהוא סובר דאם הי' בדרך רחוקה ודחק והיכנס והביא קרבנו בפסח א' הרי לא הורצה כיון דהתורה פטרה ל'. ולא לפי רב נחמן דסובר דשפיר הורצה⁸.

אלא דיש לדחות זאת אלא דהמחלוקת הוא מצד פסח שני –

כ"ה.

ר"ל:

דאין הפשט בשיטת רב ששת דכיון דפטרה התורה עליו מלהביא את הקרבן בפסח ראשון הרי הפאטור נולד מניעה עצמאי מלהביא את הקרבן בזמן ההיא, אלא דסברת רב ששת הוא מצד חומרת פסח שני.

7. מובא בלקו"ש חלק כ"ג פרשת ויקרא שיחה א'.

8. אלא דצ"ע לי טובא על הסברא, וכי בשור תם המזיק את השור האחר דרחמנא פטרה עליו דמיחס הוא דחס רחמנא עלי' וכמבאור בבב"ק בדף ט"ז ע"א, ולפי הסברא דזה קנסא, וכי במקום דהמזיק רוצה לשלם כל ההזיק הוא אינו יכול. ועוד הא ידוע הכלל דיש בכלל מתאים מנה, עיין בבב"ב דף מ"ג ע"ב, וצ"ע הרבה ואכ"מ לפלפל יותר בזה. ולא עיינתי שם בהאחרונים ומסתמא העלהו בסברות וגמרות והרבה יותר מדיוקים אלו.

דכיון דהתורה פטרה אותו מלהביא את הקרבן בפסח, הרי זה נולד התחייבות לו מלהביא את הקרבן בפסח שני, היינו שאינו פטור אלא התחייבות אחרת. דכיון דהתורה פטרה אותו הרי הוא מחוייב ועומד להביא את הקרבן בזמן אחר – היינו פסח שני – ולכן אם דחק והביא את הקרבן בפסח ראשון הרי זה חומרא מצד זה וקלא מצד שני, היינו שהגדר במעשיו הוא אינו ש'הוא דחק והביא את הקרבן בפסח ראשון', אלא הוא רוצה לפטור את עצמו מפסח שני ושלא כהגון.

ועיין בדף ס"ד ע"א "טעמא דשלא לשמו הא סתמא פטור אמאי פסח בשאר ימות השנה שלמים הוי שמעת מינה פסח בשאר ימות השנה בעי עקירה אמר ר' חייא בר גמא נזרקה מפי חבורה ואמרו כגון שהיו בעלים טמאי מת ונדחין לפסח שני דסתמיה לשום פסח קאי".

ולכן סבירא ל' לרב ששת דלא הורצה. אבל כאן בנוגע לקרבן עני ודחק את עצמו והביא קרבן עשיר, הרי זה רק חומרא לו והוא מחמיר על עצמו, ולעולם יש לומר דרב ששת מודה לזה דהוא יוצא ידי חובתו ודלא כשיטת החינוך.

ובאמת נראה שמבאור כן ברש"י בהסוגיא בד"ה הורצה "ופטור מן השני". ולכאורה צ"ב מהו כוונתו בזה. ונראה דכל הסברא הנזכר נסתר בדבריו כאן, דאין הפשט בדברי רב ששת כסברת החינוך דכיון דפטרה התורה עליו וחס רחמנא עלי', הרי זה אוסר עליו מלהביא אותו בפסח ראשון, אלא הסברא הוא מצד חומרתו של פסח שני.

כ"ו

ולפי דברינו (אם כנים הדברים) הרי יש לומר דאפי' לרב ששת הרי אין המצה ומרור בטמא ושהי' בדרך רחוקה בגדר חיוב אחר שנפרד מקרבן פסח.

ר"ל, דאמרנו לעיל דאי אפשר לחייב נשים מהסברא דאף הן היו באותו הנס, דהרי התורה בפירש פטרה אותם – וכסברתינו הנזכר למעלה דלפי ר"ש הרי הקרבן פסח הוא רשות, והמצה ומרור הוה כהכשירא להקרבן פסח, וא"כ אי אפשר לחייב על הטפל ולפטור את העיקר.

ודחינו זה דבמקום שאינו מחוייב להביא קרבן פסח הרי המצה הוה בגדר 'גלל עצמו', ואינו כהשירא לזיבחה, וא"כ שייך שנשים יהי' פטור על הקרבן פסח, ויהי' חייב בנפרד על מצה ומרור ומסברא דאף היו.

ואמרנו דזה תלוי דהראי' שהבאנו הוא מטמא ושהי' בדרך רחוקה, וזה תלוי אם בעצמותו יש חיוב על הטמא וכו' להביא את הרבן פסח, דאם יש חיוב בעצם והסיבה שהוא אינו מביא אותו הוא רק סיבת פועל, א"כ אי אפשר לדמות לנשים

דהרי בטמא וכו' הרי הטפל הוה בגדר של טפל עדיין כיון שעדיין מונח עליהם החיוב עצמותי.

בניגוד לנשים שאינם מחוייבים כלל בהעיקר וכסברתינו. ואמרנו דזה תלוי במחלוקת בין רב נחמן – הסובר דיש חיוב עצמאי, והא ראי'דהא הוא סובר דאם הביא הרי הורצה, ורב ששת סובר דהחיוב נפקע ואם הביא אינו נרצה.

וא"כ יש לומר דלפי רב ששת הרי החיוב מטמא ושהי' וכו' הוא חיוב נפרד, ולפי סברתו הרי נשים הם יכול להיות מחוייב בהחיוב הנפרד הנ"ל, ומסברת דאף הן היו, דהתורה לא פטרה אותם בפירוש מזה אלא מהמצה שהוא כהכשירא דזיבחא.

ועכשיו אחר העיון יש לומר דאפי' לרב ששת לאו דוקא. דבאמת גם רב ששת סובר דיש חיוב עצמותי המונח על צוארו של האיש שהוא בדרך רחוק, אלא שהוא סובר דאינו הורצה מסיבה חיצונית – היינו דכיון דהתורה דחה אותו ומחייב אותו להביא את הקרבן פסח שני, א"כ הרי זהו החיוב שלו להביא ואינו יכול לברוח מזה ולפטור את עצמו בפסח ראשון.

אבל בעצם הוא מחוייב ועומד גם בפסח ראשון וכרב נחמן, וא"כ גם לדרך רחוקה הגדר של המצה ומרור הוא דהוה כהכשירא דזיבחא ואינו חיוב נפרד וחדש. וא"כ אין לנו ראי' לחדש מצה ומרור בגדר נפרד מפסח שני.

היינו שכל מצה ומרור הוה כהשירא דזיבחא, וא"כ כיון שנשים פטורים על העיקר אי אפשר לחייב על הטפל, והדר קושיין לדוכתי'.

ועוד חזון למועד, ואכמ"ל.



בענין שיטת הרמב"ם בהאיסור דלפני עור

הנ"ל

גרסי' בגמ' שבת דף ב' ע"ב וג' ע"א "בשלמא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא".

והק' התוס' וא"ת והא קא עבר אלפני עור תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודה זרה דף ו' דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור".

ומסיק התוס' לפועל "ויש לומר דמיירי בנכרי והחפץ נכרי דאפילו מכנים ומוציא היום אין כאן איסור כלל כיון החפץ של בעל הבית".

היינו דהתוס' מק' דלכאורה הרי אין המקרה הנ"ל בגדר פטור ומותר אלא הוה בגדר פטור אבל אסור כיון דהוא עובר על לפני עור לא תתן מכשול, ותי' התוס' דהב"ע דאין בו שום לפי עור כיון דמיירי בגוי, ואי יקשה דהרי משמע דדאפי' ליתן לגוי ע"מ להוציא הדבר הוה אסור מדרבנן, הרי יש לומר דמיירי בחצו של נכרי, דאז אפי' איסור דרבנן אין בו.

ב.

והנה הרמב"ם בפרק י"ג ה"ז כתב וז"ל "היה עומד באחת משתי רשויות אלו ופשט חבירו יד מרשות שניה ונטל חפץ מיד זה העומד ברשות זו והכניסו אצלו או שהוציא חפץ מאצלו והניח ביד זה העומד זה העומד לא עשה כלום שהרי נתן בידו או נטל מידו וחבירו חייב שהרי עקר והניח".

ומסתימת לשונו נראה בפשטות דהכא מיירי בישראל חבירו ואעפ"כ אין בו איסור דלפני עור.

ר"ל, דהנה הרא"ש והתוס' ישנים על הדף חידשו דבאמת י"ל דשפיר הרי הוא עובר על לפני עור, אבל בפועל המשנה כאן אינו מדבר אלא לגבי החיובים של שבת, ולגבי שבת הרי הוא פטור ומותר הגם שהוא אסור מצד לפני עור.

אלא דאי אפשר לומר כן לבאר הרמב"ם, כי הרמב"ם הי' צריך לפרש כן

ולא¹ לסתום. ואדרבה יעויין במ"מ שם וז"ל "הרשב"א ז"ל יש מי שהורה שאסור לעשות כן משום ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל". ומשמע מפשטות הלשון דלית לי' להרמב"ם האיסור כאן דלפני עור, אלא דהמ"מ מביא שיטת הרשב"א האוסר.

ר"ל, דמצד ב' טעמים נראה שלית לי' להרמב"ם האיסור כאן דלפני עור (א) מסתימת לשונו, דלכאורה הי' לו להרמב"ם לפרש ולאסור משום לפני עור, ומדלא פי' כן משמע דלית לי', ועוד הי' לו להרמב"ם לבאר דמיירי כאן בנכרי וכמו התוס'. ומדלא אמר כן משמע דמיירי בישראל ואעפ"כ כו'.

(ב) ממה שמביא המ"מ את שיטת הרשב"א, משמע דלפי הרמב"ם הרי אינו פשוט כ"כ שהוא עובר על לפני עור. ונראה מכל הנ"ל דלית לי' להרמב"ם האיסור דלפני עור בדין הנ"ל.

ולכאורה קשה קושיית התוס', דהלא עכ"פ הוא הנותן את האפשרויות לחבריו לעבור על דברי תורה ואמאי אין בו משום לפני עור.

ג.

והנה בעצם – ושמעתי התי' הנ"ל מהת' הנע' ישראל וואגעל שיחי' ועוד – הי' יכול לומר דהרמב"ם לית לי' האיסור דרבנן שחידש התוס', דהנה ז"ל התוס' "ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודה זרה דף ו' דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור".

היינו, דהי' אפשר לומר דמיירי במקרה שהאחר יכול ליטלו בלי נתינתו לו, דמשמע בגמ' ע"ז דהאיסור דלפני עור הוא דווקא במקרה דהנזיר לא הי' יכו לליטלו מחבריו אי לאו דהישראל הושיט לו את הכוס. דמשמע דאם הנזיר הי' יכול ליטלו בלי הושטת הישראל הרי הוא אינו עובר עליו.

מ"מ חידש התוס' דאעפ"כ (אפי' במקרה שהי' יכול ליטלו) יש בו איסור מדרבנן. ומבאר יותר בהרא"ש מהו כוונת האיסור דרבנן שחידש התוס' וז"ל "דמ"מ איסורא דרבנן איכא דאפילו קטן אוכל נבילות הב"ד מצווין להפרישו כ"ש גדול שלא יסייע".

והנה י"ל דכיון דהרמב"ם פסק דקטן אוכל נבילות אי הרי ב"ד אינן מצווין להפרישו, א"כ יש לומר דאין בו האיסור דרבנן הנ"ל.

ואדרבה הרי השאלה נזרקה לאחר' כלפי תוס' והרא"ש, דהרי אנו נקטינן

1. ועיין בב"י סי' צ"א ס"ק ו'.

להלכה דאין ב"ד מצווין להפרישו (וכמו שמק' האחרונים – הגליון מהר"ש איגר, והב"י ביאר דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, ויש שיטות דמדייקים מזה דלהרא"ש הרי אה"נ ב"ד מצווה. ונראה ברור דזה חידוש מצד סברת הרא"ש ותוס', ולא על הרמב"ם יש לנו תלונות אלא על התוס' והרא"ש החידוש מונח²), א"כ הרי י"ל דהרמב"ם לית ל' שיש איסור מדרבנן הנ"ל, וא"כ מובן הכל דהרמב"ם לא נחית לאיסור דלפני עור כי מיירי במקרה שהאחר יכול ליטלו בלי נתינתו לו.

ד.

אלא דלענ"ד אי אפשר לתרץ זאת, וכוונת הרא"ש כאן הוא פשוט ואין צריך לחדש דבר, ואקדים קושיית האחרונים שהבאנו בחצי עיגול באות הקודמת להבנן הדברים ולהקל על המעיין:

האחרונים מקשים, דהרא"ש והתוס' חידשו האיסור דרבנן הנ"ל, דלכאורה כיון דאנו פסקינן לפועל דקטן אוכל נבילות אין ב"ד מצווה להפרישו, א"כ מניין לנו לחדש שיש איסור דרבנן כאן.

ולענ"ד נראה ברור דכוונת הרא"ש אינו לייסד את האיסור ע"פ הגמ' הנ"ל, אלא להביא רא' לדבריו. ר"ל, דהאחרונים לומדים פשט בהרא"ש כאן דמהא דב"ד מצווה להפרישו מהא נמצא ברור דהב"ד מצווים להפריש בני אדם מעבירות וא"כ כ"ש גדול. ומק' הלא להלכה פסקינן להיפך, וכנ"ל.

ונראה דהרא"ש רק מביא רא' לדבריו. היינו דמהא דמצינו בגמ' מחלוקת מפורשת דבנוגע לקטן יש דיון אי ב"ד מצווה אי לאו, הרי אע"פ שההלכה הוא שאין ב"ד מצווין להפרישו, אעפ"כ נראה ברור מזה דהב"ד צריך לחשוש לאיסורים בכלל.

ובמילים אחרים: הרי לכאורה אחר שההלכה הוא שאין ב"ד מצווין להפריש הקטן הרי אמאי לא ממשיך הש"ס לשו"ט אם יש איסור בנוגע לגדול. ומהא דלא מצינו כן בש"ס שיש שקלא וטריא הנ"ל נראה ברור דהי' פשוט לבעלי הש"ס שיש חיוב על הב"ד להפרישו.

וא"כ אין אנו צריכין לבא לסברת הב"י דמיירי בקטן שהגיע לחינוך, ועוד אין אנו מוחרכים שהרא"ש פוסק להלכה שב"ד מצווה להפריש הקטן וכנגד כל שאר הפוסקים.

וא"כ הדר קושיין לדוכתי דהפשטות הוא כהרא"ש והתוס' (וכסברא הנ"ל דלא מצינו שו"ט בנוגע לגדול), וא"כ אי לית ל' להרמב"ם האיסור דרבנן הנ"ל

2. ועיוין בדברות משה בסוגיין דטרח למצוא מהוא האיסור דרבנן שחידש התוס'.

צריכים ביאר למה, הרי נראה מוכח מכח סברת הרא"ש והתוס' דיש איסור מדרבנן. ואם אית ל', א"כ צריכים ביאר הרי בפועל הוא עובר על האיסור דלפני עור לא תתן מכשול מדרבנן.

ועוד י"ל, דיעויין ברש"י בשבת דף צ' ע"ב בסוף העמוד דמשמע שם דאפי' למאן דאמר דקטן אוכל נבילות הוא, אעפ"כ יש איסור להאכילו בידים, ונראה דאין זו דוקא חידוש של תוס' אלא הוא גם מונח בגמ' הנ"ל.

ה.

ונ"ל בד"א, ובהקדם:

איתא בגמ' בב"ק דף כ"ו ע"ב "אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין נזקין חייב לענין ארבעה דברים פטור לענין שבת מלאכת מחשבת אסרה תורה". היינו שהגמ' חידש כאן הדין דבשבת הרי הדין הוא דלא זו בלבד שצריך מעשה להיות חייב עליו בשבת, אלא דצריך שיהי' החיוב על פי מחשבתו ג"כ.

והנה, יעויין בגמ' שבת דף ע"ב ע"ב דאיתא שם דנתכוין להגבי' את התלוש וחתך את המחובר פטור, נתכון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, על זה נחלקו אביי ורבא דאביי סבירא ל' דחייב דכיון דנצתכוין לחתיכה בעלמא הוי חייב. ורבא חולק וסבר דלא נתכוין לחתיכה דאיסורא.

ומסברת רבא בגמ' הנ"ל נראה לומר עפ"י דהגדר של כוונה בשבת הוא לא רק כדי להכשיר את המעשה אלא הוא לחול את החיוב של החילול.

ר"ל, דהנה יש לחקור מהו הגדר של כוונה, דיכול ללמוד אותו באחד משני אופנים (א) דבעצם המעשה חילול שבת גרידא מחייב אותו להיבא חטאת אפי' בלי כוונה, היינו שחוסר כוונה אינו חסרון בגוף המעשה, דהמעשה מצד עצמו תובע החיוב חטאת. אלא דכוונה הוא רק להחשיב את המעשה להעושה.

היינו דבלי כוונה הרי זה נחשב למעשה הנעשה מאליו, וא"כ אי אפשר לחייב אותו, כי הגברא והמעשה אינם קשורים כלל זב"ז, והוה כאילו יש מציאות של חילול שבת ועוד יש מציאות של חיוב חטאת אלא דהחלות ההיא אינו חל על האדם כי לא נעשה המעשה במחשתו.

ודוגמא לדבר יש להביא את סברת הקו"ש בכתובות באות ה' וז"ל "וצ"ל כמ"ש בשו"ת חמרת שלמה סימן ל"ח ומהד קרא ילפינן ומעשה הנעשית באונס אינה נחשבת על העושה אלא חשובה כאילו נעשית מאליה והביא ראיה דשור הנעבד באונס לא חשיב נעבד וכשר למזבח ע"ז נ"ד ויליף לה מהד קרא ולנערה לא חעשה דבר דוגמא לזה ממ"ש הרא"ש פ"ב דחולין דאם הפיל הסכין בלא שום

כונה ושחט לא הוי כחגברא ומ"מ צעדהא אם נאנס ושחט ודאי מיקרי כח גברא כיון שידע בעת המעשה שהוא עושה ולא אמרינן דכיון שאנסוהו לשחוט הוי כגשחטה מאליה אבל אכתי היא גופא תיקשי דמנ"ל למילף מהד קרא דהמעשה אינה".

והיינו כנ"ל דמעשה הנעשה באונס אין הפשט שאין כאן מעשה, אלא דהמעשה נעשה כאילו נעשה מאילו, וכמו כן בחילול שבת בלי מחשבתו.

או יש להבין הדין באופן אחר ב) דהמעשה מצד עצמו אין בו שם מעשה אי לאו שיש מחשבתו ג"כ שם. היינו, שהתורה רק מחייב את המעשה ומגדיר אותו למעשה המחלל שבת רק אם מחשבתו נתרצה ג"כ, היינו שאין התורה מחשיב את המעשה להיות בגדר מעשה אי לאו שיש מחשבתו, ואם אין מחשבה אין זה בגדר מעשה כלל.

וכמו שהגדר מעשה יש בו כמה תנאים ופרטים המגדירים אותו למעשה, כמו תנעות בידיו וכדומה, ואם לא פעל מאומה הרי אין זה מעשה, כמו כן צריך להיות המעשה קשור אם מחשבתו. ואם עשה בלי מחשבה הרי זה חסרון בגוף המעשה.

1.

ומהגמ' בשבת הנ"ל נראה דבזה גופא הוא מה שנחלקו אב"י ורבא, דלפי אב"י הרי המחשבה הוא רק לקשר הגברא להעשה וכאופן הראשון, דהמעשה מצד עצמו בלי מחשבה נקרא מעשה ממש, וכמו כן כאן הגם שלא הי' מחשבה לחתוך מחובר הרי המעשה שלו נחשב למעשה חתיכה וא"כ כיון שיש לו קשר להעשה מחמת מחשבה זו, הרי המעשה מצד פרטיו מחייב אותו חטאת.

וכנ"ל דלפי אב"י הרי המעשה חילול שבת מצד עצמו יש בו החיוב חטאת, ואין הפשט שמחשבתו מחדש את החיוב חטאת והחילול שבת, אלא המעשה נקרא מעשה חילול. וא"כ כאן שיש מחשבה להחתיכה, היינו שיש לו קשר להמעשה שעשה, א"כ הגם שאין בו מחשבה להאיסור של המעשה כי הוא רק מכוון לחתיכת תלוש, אעפ"כ המעשה הוא מעשה חילול שיש בו קשר לו א"כ הוא מקושר להחיוב חטאת ג"כ.

ולרבא יש לומר דהוא סובר כסברא השני', דהמעשה בלי מחשבה אינו נקרא מעשה כלל, ואין בו חילול וחיוב חטאת כלל, ואין נקרא מעשה אלא א"כ יש בו מחשבה. היינו דמחשבתו מחדש את מציאות המעשה לקרות מעשה, ובלי מחשה אין המעשה נחשב למעשה.

ז.

אופן אחר ובמילים אחרים להבנת הדברים:

יש לחקור האם המעשה חילול שלא הי' מחשבתו נתרצה להמעשה, ואכן הרי הוא פטור, אלא דיש לחקור האם זה נקרא פטור או אינו נקרא מעשה.

היינו דאם יאמר כסברא בראשונה שכתבנו למעלה, אזאי החסרון מחשבה במעשה ההיא נחשב לפטור אותו מחיובו, דהתורה רק מחייב אותו אם יש מחשבה במעשיו, ועכשיו אין כאן מחשבה א"כ הרי זה פוטר אותו מחיוב זה.

אלא דזהו רק אם ילמוד כאופן א' דהמעשה הוא מעשה שלם וחייב חיוב חטאת בשלימות בלי מחשבתו, היינו שיש מציאות האיסור בעולם אפי' בלי מחשבתו, אלא דכיון דאין מחשבתו שם הרי זה פטור שהמעשה נחשבה למעשה הנעשה מאילו.

אבל אם ילמוד כאופן ב', אזאי ההבנה בחסרון מחשבה אינו נחשב 'לפטור', שעכשיו כיון שאין מחשבתו קשור אם מעשיו, אם כן הוא פטור על המעשה החילול, אלא ההבנה הוא שבעצם אין המעשה נחשב למעשה ואין כאן שום 'מציאות' של איסור בעולם.

ובזה נחלקו אב"י ורבא, דאב"י סובר דחסרון מחשבתו הוא נחשב לפטור והיינו דהמעשה הוא נחשב למעשה שלם בלי מחשבתו, אלא דבלי מחשבה הרי אין המעשה קשור 'לו', וא"כ זה נחשב לפטור. ורבא סבירא לי' דמעשה בלא מחשבה, אינו נחשב למעשה מיקרא³.

ח.

והנה איתא בגמ' ע"ז דף י"ד ע"א "ולייחוש דלמא אזיל ומזבין לאחרני ומקטרי אמר אב"י אלפני מפקדינן אלפני דלפני לא מפקדינן".

היינו, דבאמת הרי במעשה המכירה ההיא שהוא מוכר את התרנגול להעכו"ם הרי הגוי הרי מזה נולד מציאות האיסור, דהרי אע"פ שלא דוקא הוא יקטיר אותו לע"ז, אבל הוא ימכור אותו לגוי אחר והוא יקטיר אותו ע"ז, אעפ"כ אין אנו מקפדינן לזה, אלא אנו מקפדינן אלפני עור דהוה גירי דילי⁴, אבל לשלב שני, היינו גוי לגוי הרי לזה אין אנו חוששין.

ולפי כל הנ"ל הרי בפשטות יש להבין את סברת הרמב"ם (לפי הפשטות

3. אלא דלפי זה צ"ע בניזקין, וצ"ל דנזיקין הוה בגדר אחר והא ראי' שמחוייב על אונס, אלא דקשה דתוס' בדף כ"ז ע"ב סבירא להו דפטור על אונס גמור, וצ"ל דתוס' לשיתי' אזיל.

4. הלשון בב"ב דף כ"ב ע"ב.

לשוננו) דאפי' אי מיירי בישראל אחר, הרי אין בזה איסור דרבנן דלפני עור, ובהקדם:

נחלקו התוס' והערוך לקמן בדף ק"ג ע"א, דהנה איתא שם בגמ' "אם לייפות את הקרקע שהן אטו כולהו לא ליפות את הקרקע ניהו רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו באגם שנו אביי אמר אפילו תימא בשדה דלאו אגם וכגון דלא קמיכוין והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות לא צריכא דקעביד בארעא דחבריה".

והיינו דכאן מיירי בפסיק רישי', אבל אינו מחוייב עליו כיון דהוה פסיק רישי' דלא ניחה ל', כי הוא אינו רוצה ליפות את שדה חבירו. ונחלקו התוס' והערוך שם⁵ אם הוא מותר אפי' מדרבנן או שהוא אסור מדרבנן. דהערוך סבירא ל' דכיון דהוה פסיק רישי' דלא ניחה ל' א"כ הרי הוא מותר אפי' מדרבנן, ותוס' סברי דאסור מדרבנן.

אלא דצ"ע לי קצת על התוס', דהלא האיסור ע"פ תורה הוא על מחשבתו דמלאכת מחשבת אסרה תורה, וכאן הרי אין בו שום מחשבה ואדרבה הרי יש מחשבה שלילה, וא"כ אמאי הוה אסור מדרבנן. ובאמת הרי התוס' מק' על רש"י לעיל בדף ג' ע"א דעקירה גרידא לית ב' דררא דחיוב חטאת, וכמו כן כאן לכאורה הרי אין כאן דררא דחיוב חטאת כיון דאין שום מחשבה כאן לייפות את הקרקע.

כלומר: דכל הגדר של החיוב מדרבנן הוא סייג שלא לעבור על דבר תורה, אבל כאן הרי אין כאן אופן שיכול לבא לחיוב תורה כיון דאין כאן מחשבה וא"כ האיסור מדאורייתא בעצם אין כאן, והוה כמו מעשה בעלמא וכמו בששת ימי החול דאין בו שום שייכות ודררא לחיוב חטאת.

אלא דצ"ל, דהתוס' סברי כאופן א' של החקירה הנ"ל דהחסרון מחשבה אינו חסרון בגוף המעשה, והמעשה הוא מושלם וגם יש בו חיוב חטאת ממש, וא"כ הרי יש לאסור מדרבנן פסיק רישי' דלא ניחה דהגם אין בו מחשבה, אבל בעצם יש בו חיוב חטאת מצד המעשה, וא"כ שפיר משתייך המעשה הנ"ל לחיוב חטאת כיון דבעצם יש בו חיוב חטאת, וא"כ מצד הסייג הרבנן צריכים לאסור גם זה.

אבל לפי הערוך הרי יש לומר כסברא שני', דחסרון מחשבה הוא אינו נחשב למעשה כלל ואין בו שום חיוב חטאת, וא"כ כיון שכאן שאין בו שום מחשבה והיינו שאין שום שייכות להחשיב אותו למעשה המחייב אותה בשבת, א"כ הרי המעשה הנ"ל אינו נחשב אפי' דררא לחיוב חטאת וא"כ אין מקום לגזור.

5. מובא בהגהות רע"א בשו"ע י"ד סי' פ"ח.

ט.

והנה, הרמב"ם פסק כשיטת הערוך. וא"כ מוכן דלפי הרמב"ם הוא פוסק דהמחשבה הוא ענין עיקרי דבלא זה אין המעשה נחשב למעשה, וכנ"ל דלפי הערוך במקום שהוא פסיק ריש' דלא ניחה ל' הוה זה כאילו אין בו שום מעשה, וא"כ אין שייך לגזור עליו מדרבנן.

וכנ"ל, דכל זה מיוסד על שיטת רבא המובא לעיל דנתכווין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר הוה פטור כיון דלא נתכווין לחתיכה דאיסורא א"כ הוה כאילו לא נעשה שום מעשה, היינו שהמעשה אינו מושלם בלא מחשבה המכשיר אותו והמגדיר אותו להיות מעשה.

וכן פסק הרמב"ם להלכה כרבא בפרק א' מהלכות שבת ה"ח וז"ל "וכן כל כיוצא בזה נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום וכן כל כיוצא".

וע"פ כל הנ"ל יש לומר דכיון דמחשבתו של העושה את המעשה מחשיב אותו למעשה ואם לאו אינו נחשב למעשה כלל, א"כ במקום שיראל א' נתן לישראל ב' את החפץ להוציא ותו לרשות הרבם הרי אין זה לפני עור, אלא זה נשחב ללפני דלפני עור.

דמצד המעשה נתינה שלו הרי אין שום ענין חיובי שהאיסור יבא לפועל אי לאו דיש מחשבתו של המוציא קשורה במעשיו, וא"כ אין זה נחשב לפני עור אלא הוא רק הכנה דאם יש בו מחשבה להמחלל הרי הוא עובר עליו, אבל זה נחשב לשלב ב' ואינו נכלל במעשה נתינה שלו.

י.

ויתרה מזו: דהנה גרסי' בקידושין דף ז' ע"א "אמר רבא התקדשי לי לחצי מקודשת חציך מקודשת לי אינה מקודשת וכו' הכי השתא התם איתתא לבי תרי חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא אמר ליה מר זוטרא בריה דרב מרי לרבינא וניפשוטו לה קידושי בכולה מי לא תניא האומר רגלה של זו עולה תהא כולה עולה ואפי' למ"ד אין כולה עולה ה"מ היכא דמקדיש דבר שאין הנשמה תלויה אבל מקדיש דבר שהנשמה תלויה בו הויא כולה עולה מי דמי התם בהמה הכא דעת אחרת הא לא דמיא אלא להא דאמר רבי יוחנן בהמה של שני שותפין וכו'".

ומק' האחרונים (המוהרי"ט והאבני מילואים ועוד), הלא כאן נתרצה האישה וא"כ מאי הוה בגדר דעת אחרת. ותי' המוהרי"ט דכיון דהקידושין אינו חל אלא

א"כ אנו מיוסדים הקידושין על דעתה להחשיב אותו לקידושין, א"כ הרי זה בגדר כי יקח אשה לאיש.

וע"פ זה יש לומר, דאפי' אם מחשבתו של המוציא אכן הוא שם בשעת מעשה הנתנה שלו הרי אעפ"כ אין זה נחשב לפני עור, כי האיסור הוא דוקא אם א מעשיו יגרום למציאות אוסר לבא, אבל כאן הרי זה מהכרח שהאיסור יעמוד על מחשבתו – ובעיקר על מחשבתו – וא"כ אע"פ שמחשבתו הוא בתוקף בשעת הנתנה שלו, הרי זה כאילו דעת האשה שנחשב לדעת אחרת, הגם שהיא רוצה בהקידושין אבל כיון שאנו צריכים להרכיב את הקידושין גם על דעתה הרי זה נחשב לכוחה.

וכמו כן כאן, דאין זה נחשב לאיסור מצד מעשיו, אלא דמעשיו גרם שאם יהי' מחשבה לאיסור הרי לזה הוא יבא האיסור והוה לפני דלפני, ואז אין אנו חוששין.

וא"כ הרי שפיר מובן אמאי סתם הרמב"ם ולא פירש, דהכא מיירי בפשטות אפי' בישראל אחר והוא נותן לו היכולת לעבור עליו, ואעפ"כ אין זה לפני עור, דכיון דצריך שלב אחר – היינו מחשבתו – א"כ הרי זה נחשב דלפני אלפני ואז אן כאן איסור דאין אנו מפקדינן על זה.

וכמו בע"ז, דאם הוא יתן התרנגול להגוי והוא ילך ויקריב אותו לע"ז הרי נכלל במעשה מכירה שלו הוא גם המעשה של ע"ז של הגוי וזהו מצד חידוש דין תורה דהמעשה של הגוי מתייחס לו וא"כ הרי הוא אסור להכשילו, אבל לא אמרינן דנכלל במעשה מכירה לשו את המכירת הגוי לגוי אחר והוא יקריב אותו לע"ז על זה לא חידש התורה. אבל כאן בשבת הרי המעשה של יציאה שלו אינו נחשב לאיסור אי לאו מחשבתו, ומחשבתו הוא המחדש את האיסור, וא"כ אין אנו מפקדינן על זה.

והתוס' לשיטתו אזיל, דסבירא להתוס' דהמעשה מצד מעשיו יש בו חיוב חטאת אלא דמחשבתו הוא רק לקשר את המעשה להאדם העושה, ואנו יודעין זאת מהא דחולק התוס' על הערוך וסבירא לי' שיש איסור מדרבנן על פסיק רישי' דלא ניחה לי', והיינו כנ"ל שיש מציאות האיסור אפי' בי מחשבתו.

וא"כ שפיר מק' התוס' בסוגיין אמאי הוה פטור ומותר כיון שהוא עובר על לפני עור. דהרי בשעה שהוא נותן לו את החפץ להוציאו, הרי זה הוה מציאות של איסור כמו שיין הוה מציאות של איסור לנזיר, ומחשבתו הוא רק קשר לו להמעשה, אבל העיקר הוא המעשה של חילול, שזה נתן לו להישראל האחר את האפשרויות לעבור ולחלל שבת.

י"א

אלא דאכתי צריך עיון לדעת הרמב"ם דנראה להוכיח מסוגיין כסברת התוס' דמחשבה הוא רק פרט לקשר את האדם להמעשה, אבל מצד המעשה הרי יש בו החיוב בשלימות, והוא:

התוס' חידשו דהמשנה מיירי בגוי ובחפצו של גוי דאז אין בו איסור אפי' מדרבנן ליתן לו את החפץ על מנת להוציאנו. ומק' הרא"ש והמהר"ם דהרי אי אפשר לומר דהמשנה מיירי בגוי דא"כ הרי אין 'חיוב' ו'פטור' שייך לומר בהמשנה.

ותירצו הרא"ש דצ"ל דסימנא נקט, היינו דאם המעשה של הכנסה או הוצאה הי' נעשה ע"י ישראל הי' חייב, ולסימן נקט הגם שמייירי בגוי. ומהמר"ם ביאר דלצדדין קתני, דאם המקבל הוא ישראל הרי הוא פטור ומותר, ואם המכניס הוא ישראל הוא יהי' חייב.

אלא דכל זה צ"ע לי קצת, דהרי אמאי לא נחית התוס' לקושיא הנ"ל, דלכאורה הוא קושיא פשוטה שצריכה התוס' להסבירה כמו שביאר הרא"ש, ולכאורה הי' לו להתוס' להמשיך בדבריו ולבאר, אבל משמע מהתוס' דסבא זו היא פשוט, וצ"ב אמאי.

והנה להבין זאת צריכים להקדים שאלה נוספת. דהנה התוס' בד"ה בר מהני תלת שקו"ט דלכאורה יש יותר מג' פטורים ומותרים בשבת והביא התוס' את הסוגיא לקמן בדף ס"א ע"א דשם נחלקו ר"מ ור"א אם הוציא אישה צלוחיית של פלטייון בשבת דלר"מ הוא חייב ולר"א הוא פטור, והסוגיא שם מביא ברייתא דלר"א הוה פטור ומותר, וא"כ יש מקרה נוסף של פטור ומותר שלא מנה שמואל.

ותי' התוס' שם דהפשט בהמשנה אכן הוא פטור אבל אסור, דכשקאי ר"א על דברי ר"מ הרי הוא אומר פטור אבל אסור, אבל כשקאי על חכמים שהן אומרים פטור אבל אסור איהו אומר פטור ומותר, ע"ש היטב.

ולפי זה צ"ע, דמניין לנו לומר בסוגיין דהפשט בהמשנה בריש מסכתין הוא פטור ומותר, הרי לכאורה כיון שקאי על מה שקאי בהמשנה למעלה וזה הי' חייב חטאת, וע"פ סברת התוס' דכשקאי לגבי חיוב חטאת הרי הפטור הוא יכול להיות פטור אבל אסור, וא"כ אפשר דזה גופא הוא הפשט שפטור הוה פטור אבל אסור.

הגם שההלכה הוא פטור ומותר, וכמו בדיון של ר"א ור"מ דהגם דלפי ר"א ההלכה הוא פטור ומותר אבל כשקאי בדברי ר"מ שאמר חייב הרי הוא אומר שזה פטור אבל אסור. וכמו כן כאן כשהמשנה מדבר בחיוב חטאת הרי הניגוד שזהו פטור הפשט יכול להיות פטור אבל אסור.

אלא דלזה צריכים לומר בפשטות, דכיון דהסיפא של המשנה מדבר אודות פטור אבל אסור, א"כ הרי זה פועל שהפטור ברישא יכול להיות פטור ומותר. היינו דהרישא נמצא כאן אגב סיפא, והסיפא הוא העיקר, וא"כ כיון שהסיפא מדבר בפטור אבל אסור, א"כ זה פועל שהפטור הנמצא ברישא שיכול להיות פטור ומותר. וא"כ הדר סברת הגמ' דהמשנה אינו מונה פטורים ומותרים. והמשנה יכול להיות פטור ומותר מפני כח הסיפא.

אלא דלזה יכול להקשות עדיין דאע"פ דהסיפא מדבר בפטור אבל אסור הרי הרישא מדובר בחיוב חטאת, ומניין לנו לילך אצל הסיפא ולומר דהפטור הנמצא ברישא יכול להיות פטור ומותר, הלא פשוט יותר לילך אחר הרישא ולומר דהפטור מקושר לו וא"כ הדר הקושיין שזה יהי' פטור אבל אסור. והדר הקושיא לעיל מניין להגמ' לומר דזה הוה פטור ומותר.

אלא דצריך לומר דהחיוב הנזכר ברישא מיירי 'בגוי', היינו דה'חייב' הוא לאו דוקא, וא"כ זה מתיר הפטור ויכול אז לילך אחר הסיפא ואז הפשט שפיר יכול להיות פטור ומותר והדר סברת הגמ'. וכנ"ל דכל זה מיוסד אם יאמר דהחיוב הוא לאו דוקא.

ובמילים אחרים: הרי יש לנו שני מהלכים, או לילך אחר החייב שנזכר ברישא ואז הפטור הוא פטור אבל אסור, או לילך אחר הפטור אבל אסור בסיפא ואז הפטור ברישא יכול להיות פטור ומותר. ובפשטות בסברא מסתבר יותר לומר לילך אחר החייב הרישא.

אלא דאם יאמר דהחייב הראשית אינו מדויק כי מיירי בגוי, אז יכולים אנו לילך אחר מהלך השני' ולומר דזה הוה פטור ומותר. וכסברת הגמ'.

והעולה מכל זה הוא דהמשנה מיירי בגוי, וא"כ זה ראי' לסברת שהמשנה חושש להלאו דלפני עור ואי לאו שמיירי בגוי הרי הישראל יהי' עובר על לפני עור, וא"כ מוכרחים לומר כסברת התוס' דהעיקר חיוב מונח במעשה המלאכה ומחשבה אינו רק לקשר האדם להמעשה, ואז הרי זה רק לפני עור ולא לפני אלפני וכסברת הרמב"ם. ומוכח כסברת התוס'.

י"ב.

אלא דאכתי צ"ע, דלפי כל דברינו מיוסדים דמחשבה הוא העיקר גדול במעשה שבת, ונקטינן זה בפשיטות מחמת הדין דמלאכת מחשבת אסרה תורה, ובפרט לפי צד השני' דכל המעשה של שבת נוצר ממחשבתו, ואין הפשט שמחשבה הוא הכשרה לחיוב המעשה אלא החיוב הוא המחשבה והמעשה הוא רק מצד הדין דאין עונשין על לאו שאין בו מעשה היינו דהמעשה הוא ענין חיצוני.

וקשה, דהנה יעויין בט"ז ביו"ד בסי' צ"ט, שם דן הט"ז בסי' ק' ט' אי אמרינן
 ד'אומר מותר' נחשב לשוגג אי לאו ע"ש, ומביא הט"ז ראי' משבת לזה, ומיוסד
 על הגמ' בגיטין כדף נ"ג ע"א, ועיין רע"א בסי' פ"ז דגם כן מביא ראי' משבת,
 ובודאי צריך עיון יותר בזה.

ועוד חזון למועד.



בענין פטור אבל אסור

הנ"ל

גרסי' בשבת דף ב' ע"ב וג' ע"א "לאביי הא תמני הויין תרתי סרי הויין וליטעמין שיתסרי הויין א"ל הא לא קשיא בשלמא בבא דשבועות לה דלאו לא בבא דרישא פטור ומותר לא קתני אלא בבא דסיפא דפטור אבל אסור קשיא מי איכא".

והנה לכאורה צ"ב מעיקרא מאי קסבר, היינו מהו ההו"א לומר דהמשנה יחשוב וימנה גם הפטורים ומותרים של העני והבעל הבית. ויש כמה אופנים איך לבארו, ואבאר מהלך הראשון בעזרה"י, ובהקדם:

ב.

איתא בזבחים דף י"ד ע"א וע"ב אמר לי' אביי לאמורי' מרב חסדא הולכה בזר מהו א"ל כשרה ומקרא מסייעני וישחטו את הפסח ויזרקו הכהנים את הדם מידם והלויים מפשיטים מתיב רב ששת זר ואונן שיכור לזמנו ובק"ו בקרבן שהרי פסול וכן יושב וכן שמאל תיובתא והא חסדא קרא קאמר דעביד מעשה אצטבא", ע"כ.

היינו דלבסוף סבירא לי' לאביי דהכתוב מיירי שלא בהולכת יד המקרב אותו להמזבח, אלא שהזר עומד במקומו והכהן מושט לו הכלי והוא עושה מעשה איצטבא, ועל זה אין בו פסול של הולכה בזר, כיון דהזר בפועל לא קירב אותו להמזבח.

אלא דלפי זה צע"ק מהכא בגמ' שבת דכאן הרי הגמ' מק' לו שהי' לו להתנא להחשיב גם המקבל את החפץ לדבר איסור היינו כמעשה המחלל שבת. וא"כ לכאורה הרי זה בסתירה קצת להגמ' בזבחים דהלא כאן משמע דמעשה איצטבא – היינו עמידה במקומו ורק הוא מקבל את הדבר שהכהן נותן לו אינו נחשב להיות חלק מן המעשה ההיא.

היינו דבנידן דזבחים הרי לא נחשב המעשה האיצטבא של הזר להיות נחשב בהולכת הכלי אל המזבח היינו שאינו נחשב להיות חלק מן המעשה. אבל כאן בשבת הרי הגמ' סובר שהתנא יחשוב את המעשה איצטבא של המקבל החפץ להיות חלק מן המעשה, עכ"כ שהתנא הי' צריך למנותו.

ונראה להוכיח מזה, דהגמ' כאן אע"פ שאין המעשה של קבלה שלו בזבחים

נחשב כחלק מן המעשה, וא"כ הרי גם בנידן דידן צריכין לומר זה, דאין קבלתו נחשב ל'מעשה', ואעפ"כ הגמ' כאן מחשיב אותו שהתנא צריך למנותו. אלא דצריך ביאר כנ"ל, דאם אין קבלת החפץ נחשב למעשה כלל, א"כ אמאי הי' צריך הנא למנותו.

ג.

ויש לומר דהנה התוס' מקשים לעיל בדף ב' ע"א "תימה לר"י אמאי צריך למתני תרתי דעני ודבעה"ב וכן בריש שבועות דמפרש בגמרא שתים דעני ודבעל הבית מה שי"ך לקרותו שתים מה לי עני מה לי עשיר ונראה לר"י דאיצטריך לאשמעי' משום דהוצאה מלאכה גרועה היא דמה לי מוציא מרה"י לרה"ר מה לי מוציא מרה"י לרה"י ולא הוה גמרינן הוצאה דעני מבעה"ב ולא בעה"ב מעני".

ובארו האחרונים את סברת התוס' דכל מלאכות של שבת הרי יש שינוי במציאות בפועל, וכמו זורע הרי תחילה לא הי' הדברים זרעום בקרקע ועכשיו יש דברים הנזרעים, וכמו צובע הרי תחילה לא הי' צבוע בצבע ההיא וכו' וכן כל שאר מלאכות.

אלא דבהוצאה הרי אין שום שינוי בפועל, דהרי החפץ ההיא לא שינה רק מונח ברשות אחר, וא"כ הרי זה חיוב מחודש שהתורה מחייב אותו, דהרי באמת לא עשה שום דבר רק הוציא את הדבר לרשות אחר. וע"כ נקרא הוצאה מלאכה גרועה, ולא הוה לומדים הוצאה של הבעל הבית להכנסה דעני. ע"כ הוא מה שביארו האחרונים.

ולפי זה יש לחלק חילוק מהותי בין הכא בשבת לבין הסוגיא דזבחים. דהנה יש לחקור מהו העיקר חיוב של המלאכה של הוצאה, דבאמת יש שני אונים איך ללמוד אותו, א) דהעיקר המלאכה הוא העקירה אלא דהעיקרת החפץ מצד עצמו אינו חייב אלא בתנאי שיש הנחה ברשות אחרת. היינו שהמלאכה היתחיל בשעה שהוא עקר את החפץ, אלא דלא ניגמרה המלאכה כי אם בשעת ההנחה.

או ב) איפכא, דהעיקר הוא ההנחה ברשות אחרת אלא דאי אפשר להיות מונח ברשות אחרת אי לאו דעקר אותו קודם, וא"כ הרי עקירה נחשב להיכא תימצא איך והוה חלק מן החיוב מחמת שהוא מעשה ההכרח להחיות. וכמו הכשר מצוה נחשב חלק מן המצוה כיון שהוא דבר הנצרך והכרחי להמצוה, וכמו כן עקירה נחשב חלק מן החיוב כיון שהוא דבר הכרחי להחיות.

ולא שתאמר לפי הסברא שני' שהמלאכה לא יתחיל בהעקירה, אלא ודאי דבשעה שעקר אותו הרי הוא היתחיל המלאכה מאז, אלא דההתחלה הוה בתור הוברר הדבר מתחילתו דעשכיו בשעה שהוא עקר אותו המלאכה היתחיל.

ולפי דברי התוס' הנ"ל הרי יש לומר בד"א כסברא ב' דרך כשהונח הרי זהו האיסור ע"פ תורה דתחילה החפץ הי' מונח ברשות אחד ואחר כך הרי הוא מונח ברשות אחר, ובאמת הרי זה מלאכה גרועה כיון שלא שינה אותו חפץ כלל, אלא דהחיוב הוא משעה שהוא מונח ברשות אחרת ואדרבה זהו גריעותא שלו דרך הנחת הדבר נחשב לשינוי.

ד.

והנה יש לומר דהנה בשעה שהעני עקר החפץ מרשה"ר הרי החיוב של העיקרה ההיא רק היתחיל בשעה שהוא שינה החפץ מלהיות ברשה"ר לרשה"י, היינו שכל השטח הקודם אינם נכללים בתוך החיוב, וכמו אם העני עומד שני אמות מחוץ להתפח של הבעל הבית, הרי השתי אמות ההיא אינם נכללים בהחיוב של העיקרה ההיא כי באמת הוא יכול להניח את החפץ בתפח הסמוך להפתח ממש.

נמצא דחיובו מתחיל רק בשעה ממש שהוא מכניס את החפץ בתוך הרשות היחיד, דרך בשעה ההיא ממש הרי העיקרה שלו נחשב לחיוב. וכן הוא בכל השטח של ההנחה, היינו שאם וא שתי אמות רחוק למקום הנחתה, הרי כל השטח ההיא אינו בכלל החיוב כי הרי הוא יכול להוציא את החפץ ולהחזירה לרשות הרבים ולא לחייב עליו.

אלא גם ההנחה הוא מחוייב רק ברגע של ההנחה ממש. נמצא דהחיוב של הוצאה על מלאכה הוא בעצם עקירתה ובעצם הנחתה, ואין השטח בכלל החיוב אלא הוא מצד העצם שינוי של רשה"ר לרשה"י, וכן איפכא בנוגע להוצאה.

ולפי זה שונה הוא הנידון כאן בשבת להנידון בזבחים הנ"ל, דשם בזבחים הרי המעשה הקבלה של הזר אינו נחשב למעשה כי שם הוא ענין שטחי, היינו דיש עבודה שלישית של הולכה ותוכנו הוא לקרב את הכלי להמזבח, ועיקר עבודתו הוא בהשטח שבין הבהמה השחוטה להמזבח.

עכ"כ דשיטת ר"ש שם בדף י"ג ע"א הוא דאין פיגול בהולכה כי יכול לשחוט ממש אצל המזבח, מזה נראה דכל ענין ההולכה הוא ענין השייך להשטח. וא"כ המעשה איצטבא של הזר אינו נחשב להולכה כי לא קירב כלל הזר להמזבח את הכלי וכנ"ל דהכלי עדיין רחוק מהמזבח ולא מיעט הזר השטח שבין הבהמה לבין המזבח כלל.

בניגוד לשבת הרי שם העצם קבלה של המקבל הוא החיוב וא"כ מה בכך שלו עשה המקבל מעשה לקבלו, הרי המלאכה נעשה ע"י העצם הנחה בידו כי כעת נגמר המלאכה כי נשתנה מרשה"ר לרשה"י, וא"כ אע"פ שהמקבל יהי' פטור ומותר לאביו אבל המלאכה נעשית ע"י ההנחה ההיא. וא"כ ראוי הוא לחשוב

אותו למנות ההנחה ההיא, הגם שהאחר מניח אותו בידו, אבל ההנחה הוא עצמאי שהוא מונח – היינו הנפעל שהוא עכשיו מונח ברשות אחר – וע"כ הי' ראוי למנותו.

ועל זה בא התי' של הגמ' דכאן המשנה מונה החיובים מצד הגברא, וכיון שהאחר מניח אותו חפץ בתוך ידו א"כ אין הכא נמי מצד הנפעל דהחפץ מונח בידיו והי' ראוי למנותו מצד זה אבל כיון ד'לו' היינו לגבי' האדם העומד הרי הוא פטור ומותר כיון דלא עשה שום פעולה א"כ אין המשנה מונה אותה.



לימוד תורה לנכרי

הת' מנחם מענדל הכהן קפלון שי'

תות"ל המרכזית - 770

א.

האם לגוי אסור ללמוד תורה

א. הגמרא בסנהדרין¹ מביאה דברי ר' יוחנן שגוי שעוסק בתורה חייב מיתה, כיון שכתוב "תורה ציווה לנו משה מורשה", מורשה לנו ולא להם, והרי בזה שלומד תורה גוזל את מורשתינו, וגזילה היא אחת מז' מצוות ב"נ, שחייב עליהם מיתה.

ומביאה הגמרא קושיא מדברי ר' מאיר, שהיה אומר, שגוי שעוסק בתורה יש לכבדו ככבוד כהן גדול? ומתרצת הגמרא שמה שאמר ר' יוחנן שחייב מיתה, קאי על גוי שלומד ענינים בתורה שלא קשורים לגופי ההלכות הנצרכות לו לקיום ז' מצוות ב"נ. אך כשלומד ועוסק בליבון ההלכות הקשורות אליו, הרי הוא ככהן גדול.

ב.

תושב"כ ותושב"ע

ב. והנה בשיחת הרבי נשיא דורנו² מחלק זאת לתושב"כ ותושב"ע: "אסור ללמוד עם גוי תורה שבעל פה", ומובן מכך שתורה שבכתב מותר ללמוד עם הגוי, כי מסתמא תורה שבכתב (בחלקה העיקרי או בכללותה, עשה"ד וכיו"ב) עוסקת בענין קיום ז' מצוות ב"נ, ומשא"כ תושב"ע שהיא כבר אינה עוסקת בדינים הקשורים לגוי, שלכן אסור ללמוד תושב"ע עימו³.

1. נט רע"א.

2. תו"מ ח' נח ע' 224.

3. ולהעיר מהמעשה המובא בגמ' (שבת לא ע"א) אודות הנכרי שבא לשמאי ע"מ שיגיירו ואמר שהוא מודה רק בתושב"כ ולא בתושב"ע, ושילחו שמאי מעל פניו, ושמאי גיירו ואמר לו שאם הוא מאמין לדברי אתמול, אודות הא' ב', כך עליו להאמין לו שתושב"ע גם ניתנה מפי הגבורה. וראה בהמשך הדברים אודות השאלה כיצד לימד הלל תושב"ע לגוי.

ג.

תושב"כ גם אסור

ג. ובמ"א⁴ מבאר הרבי, שכללות ענין המצוות של יהודי שונה לגמרי מגוי המקיים ז' מצוות ב"נ. וממשיך הרבי ומפרט: עד כדי כך שגוי ששבת חייב מיתה⁵, אסור לעשות לגוי "שבע ברכות", אסור לרב לפסוק לו שאלה, אסור ללמוד עם ילד גוי תושב"ע, ולכמה דעות גם תושב"כ⁶. יש לחנך גוי להאמין בה, אבל לא ללמדו חומש עם רש"י. ולא כמו אלו שמתפארים בכך שילד גוי לומד קיצור שו"ע או מסכת ברכות וכיו"ב (אפילו אם בכך יצילו את החינוך הממלכתי דתי. לא מצאתי בכל השו"ע היתר לוותר על י"ג עיקרים עבור חינוך או עבור שמירת שבת. ווי לחינוך או שמירת שבת שכאלו).

והנה בתורת רבינו מובא בפירוש, שאפילו חומש עם רש"י אין ללמד את הגוי, ואפילו ילד. ומכללות העיון בשיחה נראה שאין הרבי מתייחס כאן ללימוד הפרש"י, שאינו תושב"כ, אלא בעיקר הענין הוא לימוד חומש, שהוא תושב"כ. ובכ"ז הרבי אומר כאן שאין ללמוד עם ילד גוי תושב"כ, ועד כדי שזה וויתור על י"ג עיקרים⁷.

ד.

קושיא מדברי הלל הזקן

והנה ישנו המעשה הידוע המובא בגמ'⁸ אודות "נכרי אחד שבא לפני שמאי אמר לו 'גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת'. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו 'דעלך סני, לחברך לא תעביד', – זו היא כל התורה כולה. ואידך, פירושה הוא. זיל גמור".

ואולי יש לומר שהענין כאן תלוי בשמאי ובהלל, ששמאי דחה את הנכרי משום שדעתו היא שאסור למסור לגוי את כל התורה כולה, אלא רק את הענינים השייכים אליו, ואילו הלל קיבלו ולמדו כלל אחד מן התורה, שהוא בעצם פירוש

4. תו"מ ח' ס' ע' 157.

5. סנהדרין נח סע"ב.

6. שדי חמד פאת השדה מע' האלף כללים, כלל קב. ובירושלמי מגילה כותב שהכל עולין למנין שבעה קרואים אפילו עבד. ומקשה, האיך יודע עבד לקרות בתורה והא אסור ללמוד לעבדו תורה (וק"ו גוי, וכנ"ל מדברי הרמב"ם בהל' מלכים), ורואים בחוש שגם בתורה שבכתב אסור. אך זהו רק לפי כמה דעות. וראה גם מה שהובא לעיל מתו"מ חלק נח.

7. שלכאורה הכוונה בזה היא, שמה שכתוב בי"ג עיקרים שה' נתן לנו תורה ע"י משה, והיא לא תהא מוחלפת, הרי בזה שאנו מלמדים את הגוי אנו כביכול מוותרים עליה ומוסרים לו אותה.

8. שבת לא ע"א.

המילים של הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" רק בנוסח שלילי, היינו שלדעת הלל אין נכלל בזה כל התורה כולה.

אך לכאורה אין זה אתי שפיר עם לשונו של הלל "זהו כל התורה כולה", שמשמע שכל דיני התורה – גם אלו שאינם שייכים לנכרי – כלולים במשפט זה. וכיצד לימד הלל גוי דינים שאינם שייכים אליו?

אלא שכאן י"ל, לפי המעשה המסופר בגמ' בעמוד שלפניו, אודות שני בני אדם שהמרו זה את זה ואמרו שכל מי שילך ויקניט את הלל, יטול ארבע מאות זוז. ושם מסופר על גודל אורך הרוח והסבלנות של הלל, עד שבערב שבת אחרי כל הטרדות והניסיונות להקניטו ולהכעיסו, לא כעס כלל ודאג להשיב על כל השאלות של אותו אדם.

משמע, שגם במקרה זה, היה יכול הלל הזקן לעזוב כל ענייניו וללמוד עם הגוי את כל התורה כולה, ולא לומר לו 'זיל גמור', שילך ללמוד בעצמו. ומכך שאמר לו רק כלל מן התורה, ואמר לו שאת כל הפרטים ילך ללמוד בעצמו, מובן שבאמת אין הכלל כולל את כל עניני התורה, והלל לא עבר על "בל ידעום"⁹ – איסור מסירת עניני התורה לנכרי.

ה.

בין "כלל גדול" ל"כל התורה כולה"

והנה בלקו"ש¹⁰ מסביר כ"ק אדמו"ר שלדעת רבי עקיבא שאמר "ואהבת זה כלל גדול בתורה" הכוונה, שמאחר ורבי עקיבא ענינו תורה ("כולהו אליבא דרבי עקיבא"), הרי שדבריו מכוונים על נשמות ישראל כפי שהם למטה, שהתורה קדמה להם, שלכן אהבת ישראל הוא רק כלל אחד בתורה, וישנם עוד כללים שלא קשורים אליו.

לעומת זאת הלל הזקן, שענינו חסד, הרי שדבריו מכוונים על נשמות ישראל כפי שהם בשורשם, ששם הם קדמו לתורה, והתורה רק באה לגלות את מעלתן של ישראל, שלכן הלל אומר "ומקרבן לתורה" כי "זהו כל התורה כולה"!

ומובן מכך, שלפי הלל הרי שכל התורה כולה נכנסת בדין הזה של "מה שעלך סני לחברך לא תעביר", וקשה כיצד לימד הלל את הגוי דין זה הכולל את כל התורה?

9. עיין חגיגה יג, ע"א.

10. חלק יז קדושים ב'.

ו.

מעלת לימות תורה עצמה קיימת גם בגוי

והנה בשיחה אחרת¹¹ מביא הרבי, שאף שלימוד תורה אצל גוי הוא רק בשביל לדעת לקיים מצוותיו, מ"מ צריך שיהיה אצלו גם מעלת לימוד התורה עצמה. כמו הלימוד של "אשר יעשה אותם האדם" שלא נאמר כהן לוי אלא משמע כל אדם, גם נכרי, שגם נכרי (המתגייר) [כן גי' מדרש רבה, ומוכרח לומר מדיוק הלשון "גוי שנתגייר" ולא "גר שנתגייר" שמדובר בנכרי ולא ביהודי, היינו גוי שלומד תורה ע"מ להתגייר אח"כ], נחשב הוא ככהן גדול, כדברי רבי מאיר.

וממילא לא קשה לומר שהוא לומד מכל התורה, היות ומדובר בתהליך של גיור, אחרי שהתקבל כבר אצל ב"ד וקיבל על עצמו יהדות וכו'. וכפי שגם כותב החת"ס במס' חולין¹², שמדייק מהרמב"ם¹³ שכתב שכן נח שנתן צדקה, נותנין אותו לעניי ישראל, וגוי שנתן צדקה נותנין אותו לעניי עכו"ם. הרי שהרמב"ם קורא מי שאינו מקיים שבע מצוות ב"נ בשם גוי, וא"כ גם היכן שכתב שגוי ששבת חייב מיתה היינו בגוי שלא מקיים שבע מצוות, אך בן נח שמקיים שבע מצוות ב"נ, מותר לו לשמור שבת וללמוד תורה.

אך אם כך, אינו מובן מה שאומר הרבי קודם בשיחה שם, שאותו הגוי לומד ענינים של ז' מצוות ב"נ בלבד (אלא שבזה גם קיימת מעלת לימוד התורה עצמה, ולא רק ע"מ לעשות).

ובהערות שם¹⁴ מוסבר¹⁵, שיש לגוי גם שייכות בעצם ענין התורה, ולא רק ללמוד בשביל לדעת לקיים. שהרי אם נצטווה על המצוות שלו, הרי שמוכרח ללמוד כיצד מקיימים אותם. ואם הלימוד מוכרח הוא, הכשר מצווה – מצווה, ויש לו שייכות גם למעלת לימוד התורה עצמה.

ז.

מסקנת הענין

יוצא מכל הנ"ל, שישנם שני היתרים לגוי ללמוד תורה¹⁶, שעי"ז הרי הוא

11. תו"מ ח' ס' ע' 396.

12. דף לג.

13. הל' מלכים פ"י ה"ט.

14. 161, 160, 159.

15. הוגה בלקו"ש חלק יד עקב ב'.

16. ולהעיר שבתו"מ ח' ס' ע' 413 אומר הרבי, שלכאורה מן הראוי היה צ"ל גם ברכות התורה לגוי. אלא שמקור החיוב לברכות הוא פסוק, שאותו אמר משה לבנ"י דווקא.

ככהן גדול: א) שלומד רק ענינים הקשורים לקיום ז' מצוות ב"נ. ב) שהוא כבר קיבל ע"ע יהדות בבי"ד והוא מתכוון להתגייר, וכעת כהכנה לגיור הרי הוא לומד מכל התורה כולה. שבשני המצבים הללו יש לו גם את המעלה של לימוד התורה עצמה, ולא רק ע"מ לקיים.

ומובן גם, שאף בתורה שבכתב אסור לו לגוי ללמוד הכל, אלא רק ענינים הקשורים לז' מצוות ב"נ.

ח.

הגילוי שבא ע"י לימוד הגוי ולימוד היהודי

ובמ"א¹⁷ מסביר הרבי את ההבדל בין הדרגא שאליה מגיע יהודי שלומד תורה, שהוא "קודם לכהן גדול שנכנס לפני ולפנים", לבין גוי שלומד תורה שהוא רק "ככהן גדול".

גוי יכול להגיע עד תכלית השלימות שיש בארץ, "ככהן גדול", אך יהודי שבמהותו הוא למעלה מהכל ומושרש בעצמות, הרי כשהוא לומד תורה, הרי הוא "קודם כהן גדול שנכנס לפני ולפנים" מחמת שהוא מגיע לבחינת שמים עצמם¹⁸, שביכולתו לעלות מעל להגבלות העולם ולידבק בקב"ה לגמרי.



17. תו"מ ח' ס' ע' 399 ואילך.

18. וראה שם באריכות הביאור.

אין גאולה בלילה

הת' מנחם מענדל שטרסברג

ישיבת תורת"ל - חובבי תורה

בשור"ע אדה"ז סי' רצ"ה סעי' א' איתא (גבי תפילת מוצאי שבת): "נוהגין לומר סדר קדושה ומתחילין ואתה קדוש ולא ובא לציון גואל" לפי שאין גאולה בלילה "עכ"ל. ומקורו בתוס' במגילה (ד, א) ד"ה פסק, גבי מה שאומרים אחר קריאת המגילה. וכן פסק הטור, והט"ז סק"א.

וקשה לי טובא², (א) דהא מזכירין גאולה בלילה, דראב"ע תיקן להזכיר יצי"מ בלילה³ וגם בשמו"ע רוב הברכות מזכירין גאולה⁴. (ב) בגמ' ברכות (ט, א) "הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה..מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב". (ג) ולא עוד אלא שבאותו סי' בשור"ע (סע"ה) פסק אדה"ז "נהגו לומר ולהזכיר אליהו הנביא במוצאי שבת אחר הברכה להתפלל שיבא ויבשרנו הגאולה..ועל כן אנו מתפללין כיון שעבר השבת ויכול לבא, שיבא ויבשרנו".

וי"ל על פי מה שכתב הרבי⁵ וז"ל: "ומחזורתא בפשיטות בכוונת אני מאמין הוא אמונת הגאולה שמחכה שתהי' התחלת בכל יום. וגם ביאת אלי' המבשר שלאחר או לשני ימים מתגלה משיח ג"כ בשם המשיח קורא לה, וא"כ יכול לומר הנוסח בכל יום ויום וק"ל..", נמצא דבשורת הגאולה וביאת אליהו ג"כ נק' בשם משיח.

לפי"ז יובן קושיות הנ"ל (א) הא דמזכירין יצי"מ בלילה הוא משום שהתחלת הגאולה הי' בלילה אבל לע"ל יהי' ביום דוקא. (ב) כשאומרים בא"י גואל ישראל וכיוצא בזה היינו שהגאולה יתחיל מיד – וגם זה נק' בשם גאולה כנ"ל. (ג) הא להתחיל גאולה דיצי"מ מבערב .. התחיל דייקא אבל הגאולה בפ"ע הי' "בעצם

1. הטעם דאין אומרים "ואני זאת בריתי" ג"כ, מבואר בהט"ז שם.

2. התמיהה העולה "האם אכן אין משיח יכול לבוא בלילה כלל?" נתבארת בכמה מקומות, ואכ"מ.

3. ברכות פרק א' משנה ה'.

4. ובפרט לפי מה דמובא באגה"ת פרק י"א שהטעם שסלח לנו אינו חשש ברכה לבטלה משום שה' מוחל באמת וא"כ גם בגואל ישראל מיד כשאומרים בא"י גואל היינו נגאלים אם לא היינו חוזרים וחוטאים – ומברכינן גואל ישראל בערבית מוצאי שבת – ששייך לבוא הגאולה מיד בלילה.

5. בלקו"ש חלק כ"ג עמוד 315.

היום הזה יצאו כל צבאות הוי", ועד"ז בגאולה העתידה. ד) זה שמזכירים אלי' הנביא במוצאי שבת הוא דאלי' הוא המבשר הגאולה – אבל מה"מ עצמו הוא רק ביום או שני ימים שלאחרי זה וק"ל.

אולם לפי הנ"ל צע"ק דלמה דוקא "ובא לציון גואל" קאי על המלך המשיח משא"כ גואל ישראל וכיוצא בזה קאי על התחלת הגאולה בלבד (שביאת אלי' הנביא וכיוצא בזה)?

ואולי יש לחלק שהמדובר בהכתוב 'ובא לציון' הוא שלב מסויים בהגאולה כמסופר שם בנבואת ישעיהו שלאחרי שירע בעיני ה' העדר המשפט ואמת בעולם, ויושע בזרוע צדקתו וישלם גמול לאויביו וכו' ואז כלשון המצודת דוד ובא לציון גואל אז יבוא הגואל לציון והוא מלך המשיח. ואותו שלב יקויים באור היום, משא"כ הברכה גואל ישראל מדבר בכללות ענין הגאולה יתכן התחלתה להיות גם בלילה. במהרה בימינו אמן.

ותן לחכם ויחכם עוד.





שער
חסידות



בענין ע"ב ס"ג מ"ה וב"ן¹

הרב שלמה ש"י שטרנברג

משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית - חובבי תורה

א. בד"ה תקעו בחודש תרס"א מבאר אדנ"ע את ב' הקוין בכללות סדר השתלשלות [אורות וכלים, קו ורשימו וכו' ז"א ומלכות, אצי' ובי"ע] שהם ב' השמות דמ"ה וב"ן. רוח האדם [מ"ה] העולה היא למעלה ורוח הבהמה [ב"ן] היורדת היא למטה.

ב. בכדי להבין עומק ודיוק הדברים יש לבאר מה הם ב' השמות, ומהו סיבת ההבדל ביניהם. דהנה ידוע שמ"ה וב"ן הם שמות של הקב"ה המבטאים את אופן גילוי האלקות. ובפרטיות ישנם ד' שמות ע"ב, ס"ג, מ"ה וב"ן. [ושם ע"ב הוא השורש דשם מ"ה, ושם ס"ג הוא השורש דשם ב"ן]. שכולם הם צירופים אחרים משם הוי'. דהנה שם הוי' הוא הגילוי של עצמותו ית', וגילוי זה יכול להיות בד' אופנים כלליים²: הא' הוא כאשר העיקר הוא הוי"ד דשם הוי', שאז הוא שם ע"ב. ולמטה מזה הוא כאשר העיקר הוא ה' ראשונה של שם הוי', ואז הוא שם ס"ג. ולמטה מזה הוא כאשר העיקר הוא הו' דשם הוי', שאז הוא שם מ"ה. ולמטה מזה הוא כאשר העיקר הוא ה' אחרונה דשם הוי', שאז הוא שם ב"ן. ופירוש שאות מסוימת היא העיקר, הוא, שכללות הגילוי דשם הוי' הוא בהתנועה של האות הזאת, ולכן המילויים [שענינם גילוי וביטוי הענין] משתנים כפי המתאים לתנועת האות העיקרית בגילוי זה. שזה פועל שהגמטריא של שם הוי' תשתנה מע"ב לס"ג, או מס"ג למ"ה וכו'. כלומר שהשינוי בהמילויים מורה על תוכן הגילוי.

ג. ולהבין זה יש להקדים בביאור הד' אותיות דש' הוי'. דהנה ידוע³ דברי ר' דוד הנגיד (נכדו של הרמב"ם) "כי משנה תורה שחיבר זקני מתחיל בשם המפורש יסוד היסודות ועמוד החכמות". והנה הרבי מבאר בזה⁴, שאין זה סתם שרצה

1. מתוך שיעור שנמסר בישיבה.

2. עיין סה"מ תער"ב ח"א עמוד תטז.

3. סה"ד ד"א תתקכו. שה"ג להחיד"א מע' רמב"ם. וראה גם "פירוש" לריש הל' יסוה"ת.

4. תורת מנחם הדרנים על הרמב"ם וש"ס, עמוד נח ואילך.

להתחיל את ספרו עם שם הוי' ולכן מצא ד' תיבות שר"ת הוי'. כ"א שכל תיבה היא מדוייקת, וגם תוכנה של התיבה היא היא האות שבראשה.

ה. דהנה הרמב"ם כ' שישנם ד' ענינים: יסוד, יסודות, עמוד וחכמות. וכוונתו בזה היא שמצוות ידיעת ה' י"ש שם מצוי ראשון" היא היסוד של כל היסודות, והיא גם העמוד לכל החכמות. וצ"ל מהם השני ענינים דיסודות וחכמות, ולמה נקראת מצוות ידיעת ה' יסוד לגבי היסודות ועמוד לגבי החכמות.

ו. ומבאר הרבי שכוונתו ב"יסודות" היא לכל ההלכות הנוגעות לחובת הלבבות, כלומר בעניני אמונה, שמדובר עליהם בהל' יסודי התורה. וכוונתו ב"חכמות" היא לשאר הלכות התורה הנוגעות לפועל ממש, ונקרא חכמות על שם "כי היא חכמתכם" וגו'. ולכן הידיעה בעצם מציאותו ית' היא היסוד של היסודות, שהרי פי' יסוד הוא שא"א לצייר את הבנין בלעדיו. ובנוגע לענינו א"א לצייר כל פרטי האמונה של יהודי [ע"ד האמונה בזה שאין לו גוף וגוי' והאמונה בנביאים ושאר חובת הלבבות], בלי יסוד הידיעה בזה שישנו מצוי ראשון. משא"כ בנוגע לשאר המצוות הנוגעות בעיקר לפועל ממש, הידיעה היא רק עמוד, להיות שיכולים לצייר את קיומם בלי ידיעה באמיתית מציאותו ית', ורק שהידיעה מרוממת ומחזקת את המצוות כ"עמוד" שמרומם ומחזק את הבית.

ז. אבל אין זה שאותה ידיעה שמשמשת כ"יסוד" להיסודות משמשת כ"עמוד" להחכמות. כ"א שהידיעה היא אחרת לגמרי כאשר היא מחזיקה את הפועל ממש מכאשר היא משמשת כיסוד לחובת הלבבות. שהרי בכדי שהידיעה באמיתית מציאותו ית' תהי' יסוד לשאר חלקי האמונה, די לה להיות ידיעה כללית ופנימית, "הנחה שכלית", שמונח אצלו שככה הוא הענין, אף שא"א לו להסבירו לזולתו. שהרי להיות שתוצאותי' הן ג"כ הנחות שכליות, לכן גם הנחה בלבד יכולה להיות יסודם. אבל בכדי שהידיעה במצוי הראשון תהי' ביכולת לחייב ולרומם את ה"פועל ממש", שאין זה הרגש נפשי כ"א פעולה גשמית שמחוץ להנפש, מוכרח ידיעה זו לרדת לאותיות הסברה⁵, שתהי' ביכלתה לפעול גם על זולת⁶.

ח. והיוצא מכ"ז הוא שהיסוד והעמוד הם אותה ידיעה, רק כאשר היא רק נקודה שכלית אז היא נקראת יסוד, וכאשר היא נמשכת בפרטי הסברה אז היא נקראת עמוד. ולהיות שה"יסוד" הוא הרגש פנימי ונעלם מזולתו, לכן גם התוצאות יהיו

5. וע"ד הענין דגבא אפוס מחתרתא רחמנא קריא, שלהיות שזה רק הנחה שהוא ית' שולט על הכל ולכן רק הוא יצליחו, מ"מ אין זה פועל עליו שהוא לא יגנוב. להיות דתפילה היא עבודה שבלב, אבל העדר הגנבה הוא בהפועל ממש שלו.

6. וע"ד החילוק בין יסוד ועמוד בגשמיות, שהיסוד הוא נעלם בהארץ, משא"כ העמוד הוא נגלה ונראה מחוץ לארץ.

נפשיות ונעלמות בלב האדם. ולהיות שה"עמוד" הוא דבר הנראה לחוץ האדם, לכן גם התוצאות יהיו דברים הנראים לעין כל רואה.]

ט. ועפ"ז מבאר הרבי איך שהד' תיבות מתאימות להד' אותיות שבראשם. דהנה בשם הוי' היו"ד והו' הם אותה המשכה עצמית, אלא שבהיו"ד היא רק נקודה, וצורת אות ו' מורה על היו"ד כמו שנמשך מלמעלמ"ט. ושני האותיות ה' הן ההתפשטות והתרחבות – אותיות. ולכן אף שה' מורה על רחבות ואותיות, מ"מ להיות שה' ראשונה היא ההתפשטות של היו"ד, לכן גם היא נעלמת כמו היו"ד. ולכן אותיות י-ה הן הנסתרות להוי' אלקינו. והתגלות אמיתית גדרה של אות ה' הוא כאשר היא מתפשטת מה"ו" [היו"ד כמו שנמשך למטה], שאז היא מציאות של כלים רחבים השייכים לפועל ממש. שאותיות ו-ה הן הנגלות לנו ולבנינו.

י. ובסגנון אחר: אות ה' הראשונה היא מציאות האותיות כמו שכלולה באור המשפיע כמו שהוא לעצמו, [ע"ד שכל התלמיד כמו שכלול בשכל הרב], שמצד תוקף גילוי האור לא ניכרת עדיין מציאות. ודוקא ע"י יציאתן מאור המשפיע כמו שהוא לעצמו והן תחת השפעת אור המצומצם – ו", אז יכולה מציאותה של הה' לבוא לידי גילוי ממש בבחי' מציאות של אותיות [המעלימין].

והוא ע"ד החילוק בין אותיות המחשבה לאותיות הדיבור⁷, שאף שבשניהם ישנם אותיות, מ"מ מצד ריבוי האור המאיר במחשבה אין האותיות ניכרות ונרגשות כל כך. משא"כ בדיבור, מתגלה מציאות אותיות מצד מיעוט האור. ולמשל, אם יחליט אדם לגלות לזולתו את ההנחה השכלית דחכמה כמו שהיא – ע"י כח הדיבור, אף שהוא משתמש באותיות הדיבור, לא יהיו האותיות יותר מובנות לזולת מההנחה עצמה, כיון שבאותיות אלו מאירה ההנחה, שזה פועל שגם האותיות יהיו במדריגתה, ולכן יהיו נעלמות כהעלמה. ודוקא ע"י שהענין נמצא בבינה, שאז אינו מאיר הענין עם כל התוקף, ישנה האפשריות והנתינת מקום להתגלות מציאותן של האותיות.

י"א. ולכן⁸ כאשר היו"ד משמשת כעיקר בהמשכת שם הוי', אז כל השם הוא בתנועה של היו"ד. כלומר שגם בה' האחרונה נרגשת האמת והדקות של אמיתית מציאותו ית' כמו שהיא. ולכן נכתב השם במילוי יו"ד. שבכל אות ישנו יו"ד. יו"ד ה"י וי"ו ה"י, שיוצא לחשבון ע"ב. שהוא השם שמגלה את העצם כמו שהוא ממש.

י"ב. וכאשר הה' ראשונה משמשת כעיקר בהמשכת שם הוי', אז כל השם הוא בתנועה של הה' הראשונה. שלכאורה ה' צריך להיות השם נכתב במילוי ה',

7. עיין עיין סה"מ השי"ת עמוד 34 ואילך.

8. עיין סה"מ תער"ב ח"א עמוד רצט.

אבל⁹ להיות שבה' הראשונה עדיין לא התגלתה תנועתה של הה', והה' נכללת בהי"ד, לכן רוב השם נכתב עדיין עם מילוי יו"ד. ורק הו' נכתב במילוי א' [שית' בסמוך] להיות שאין זה הי"ד עצמה כ"א ההתפשטות שלה. ולכן השם נכתב יו"ד ה"י וא"ו ה"י, שיוצא לחשבון ס"ג. שהוא השם שמורה על שורש המציאות כמו שהוא כלול בעולם הביטול – יו"ד.

י"ג. והנה ירידת הי"ד להיות ו', הוא ע"י צמצום, ולכן ההמשכה דאות ו' היא¹⁰ ע"י בקיעת הי"ד – שם ע"ב, דרך הה' ראשונה – שם ס"ג. שמזה יוצא שהי"ד תהי' בהתגלות למטה – וי". כלומר שהכח בהי"ד להיות נמשך למטה הוא מהה'. וענין זה מתבטא בצורת אות א'¹¹ שמלמעלה היא יו"ד, ולמטה היא יו"ד הפוכה המורה על יו"ד מצומצמת. והחילוק בין ב' הי"ד ין נעשה ע"י בקיעתה דרך הקו באמצע¹² שמורה על הצמצום דאות ה'.

י"ד. ולכן כאשר אות ו' משמשת כעיקר בשם הוי', אז כל השם עומד בתנועה של הו'. ולכן יהי' השם נכתב במילוי אלפין, יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שיוצא לחשבון מ"ה. שהוא השם שמורה על גילוי עצמות אלקות כמו שהוא גם בהעולמות, אבל ע"י ירידה דרך הצמצום.

ט"ו. ואחר שישנה אות וא"ו, כבר יכולה להתגלות הה' האחרונה, כלומר כיון שהה' כבר לא כלולה בהי"ד עצמה ורק בהתפשטותה (הו'), ניתן האפשריות להתגלות אמיתית ענינה של הה', שהוא ענין הכלים ומציאות השייכת להתהוות העולמות.

ט"ז. ולכן כאשר הה' אחרונה משמשת כהעיקר בשם הוי', אז כל השם עומד בתנועה של אות ה', ולכן נכתב השם במילוי ה'. יו"ד ה"ה ו"ו ה"ה, שיוצא לחשבון נ"ב – ב"ן. שמורה על גילוי אלקות שענינה לרדת ולהוות עולמות בבחי' מציאות.

בענין רוח האדם ורוח בהמה

י"ז. ואחר הקדמה זו ניתן להבין שורש החילוק המהותי בין שם מ"ה לשם ב"ן. שמ"ה אף שירד להתגלות בהעולמות, מ"מ כל מהותו הוא לגלות את העצם כמו שהוא, ולכן אף שהוא למטה הוא שייך בעצם למעלה, [היות שעיקר ושלמות ענינו, ותוקף מציאותו של שם מ"ה – ו', הוא בשם ע"ב – י"]. ולכן הוא תמיד

9. עיין מאמרי אדה"ז ענינים, עמוד רו.

10. עיין סה"מ תער"ב ח"א עמוד תקלג וע' תקנו.

11. עיין מאמרי אדה"ז הנ"ל, וסה"מ הנ"ל עמוד רצט.

12. שהקו נמשך משמאל לימין, כלומר מהגבורות. עיין מאמרי אדה"ז הנ"ל עמוד רו.

בתנועה של התפעלות ויציאה מהעולמות, ותמיד נרגש בו שאין זה מקומו. וזה פועל על העולמות ביטול מציאותם כמשי"ת. משא"כ ב"ן שכל מהותו הוא לדרת ולהתפשט למטה, לכן גם כאשר הוא נמצא כלול במקורו למעלה, מהותו הוא תמיד המטה, ונרגש שאין כאן מקומו. ובכל מקום שהוא נמצא הוא בתנועת הירידה. [היות שתוקף מציאותו מתגלה יותר, כל מה שהיא יורדת, נמצא ששלימות ענינו של שם ס"ג הוא בשם ב"ן]. שזה פועל על העולמות הרגשת המציאות.

ח"י. ולכן יכולים להגדיר את החילוק שביניהם שמ"ה הוא קירוב, וב"ן הוא ריחוק. שהרי מ"ה גם כאשר נמצא בריחוק מקום כביכול הוא בתנועה של קירוב למקורו. וב"ן גם כאשר נמצא בקירוב מקום למקורו הוא בתנועה של ריחוק. כלומר שמ"ה גם כאשר הוא בחוץ "קוקט ער אינעוויניק", וב"ן גם כאשר הוא בפנים "קוקט ער אינדרויסן"¹³. וכמו שני חברים גם כאשר הם בריחוק מקום זמ"ז הם קרובים בתכלית הקירוב, ושני שונאים גם כאשר הם בקירוב מקום הם עומדים אחר לאחור, בריחוק גמור.

י"ט. ולכן מ"ה הוא הגימטריא של אדם, וב"ן הוא הגימטריא של בהמה, להיות שהחילוק ביניהם הוא כהחילוק שבין אדם ובהמה. שתנועת האדם הוא שהוא תמיד במצב של עלי' למעלה ממדרגתו. ואינו מסתפק עם מצבו כמו שהוא גם כאשר הוא נעלה מאוד, [היות שבעצם הוא שייך לבחי' שבאין ערוך למעלה ממנו]. משא"כ בהמה היא תמיד בתנועה של ירידה, שזה מתבטא גם באופן עמידתה שראשה נמצא תמיד למטה, וכמש"כ¹⁴ רוח האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה. וכהמאמר¹⁵ הבהמה מעולם לא ראתה את השמים ואינה יודעת מזה שיש שמים, שמשמעותה היא שהבהמה אינה מחפשת לצאת ולעלות ממדרגתה השפלה, ומסתפקת במצבה כמו שהוא.

כ. ולכן המשפט "משעמם לי" מתאים דוקא לאדם ולא לבהמה, להיות שהרגש זה של שעמום מגיע מהעדר הסיפוק הנפשי מהעבודה הרגילה. שמיד כאשר מתרגל האדם לאיזה שהיא עלי' כבר משעמם לו והוא רוצה לעלות יותר, שהרי מרגיש ש"זה לא זה" ומוכרחת להיות יותר משמעות בחיים. והרגש זה נובע מביטולו שהוא מרגיש את האמת שלמעלה ממציאותו לגמרי, ולכן הוא תמיד שואף לעלות ולצאת ממציאותו, וכאשר הוא מגיע לבחי' יותר נעלית הוא רואה שגם זה לא האמת עצמה. אבל הבהמה שמחה ושבעה בעצם העובדה שהיא

13. וכמו שהוא בענין השמות, שהוא"ו גם כשהוא נמשך למטה נרגש בו שהוא בעצם יו"ד, ורק שבפועל יש בו צד ריחוק מצד שייכותו לשם ס"ג. משא"כ ה' ראשונה אף שהוא נמצא בעולם היו"ד נרגש שאין זה מקומו, ובעצם הוא צריך להיות במילוי ה' - שם ב"ן.

14. קהלת ג, כא.

15. ד"ה שחורה אני תש"ב.

אוכלת וחי' חיים גשמיים, וזה ממלא את כל מה שהיא תובעת מהחיים שלה, ולכן היא רק יורדת להיות בהמה יותר גדולה ויותר מגושמת. וכנראה במוחש, שעיקר ענין האדם נמצא בנשמות ישראל – "אתם קרויים אדם", ולכן נמצא אצלם העדר הסיפוק מכל דבר מוגבל, ושואפים תמיד ליותר – לבלי גבול, וד"ל.



הערות על "הקדמת המלקט" לספר התניא

הרב אהרן שלום שי' קאמען

משפיע בישיבת ליובאוויטש טאראנטא

לזכות ולעילוי נשמת תלמיד ישיבתנו – ישיבת ליובאוויטש טאראנטא –
האהוב והנעים הבחור התמים בעל מדות תרומיות האברך מאיר יעקב פייוול
ע"ה בן – יבלחט"א – ר' מרדכי שי' ליכאוועצקי, שהי' מסור ונתון לטובת הזולת
וקיבל כל אדם בסבר פנים יפות, והשפעתו של נשיא דורנו הי' חתום וחרות על
נפשו ועל פעולותיו, שהוא הוא הענין המרכזי של הדברים הבאים להלן. ומבין
הפעולות הברוכות שלו כשהי' בכותלי הישיבה – סידר הדפסת ספר התניא בעיר
הסמוכה, עיר שעוד לא הדפיסו בה ספר התניא לפני זה.

א.

בהקדמת המלקט לספר התניא מבאר אדמו"ר הזקן מדוע אנ"ש מעדיפים
דיבור פנים אל פנים עם הרבי על פני לימוד בספר, ומביא ב' סברות בזה:

(א) מצד הגברא דהאדם הלומד:

"שהקורא קורא לפי דרכו ודעתו ולפי השגת ותפיסת שכלו באשר הוא שם,
ואם שכלו ודעתו מבולבלים ובחשכה יתהלכו בעבודת ה', בקושי יכול לראות את
האור כי טוב הגנוז בספרים אף כי מתוק האור לעינים ומרפא לנפש".

(ב) מצד הספר גופא (וסברא זו מחולק לשתיים: 1) ספר שנתחבר ע"פ סברא.
2) ספר שמיוסד על מדרשי חז"ל):

1) "ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי בוודאי אינן שוין לכל נפש,
כי אין כל השכלים והדעות שוות, ואין שכל אדם זה מתפעל ומתעורר ממה
שמתפעל ומתעורר שכל חברו וכמו שארז"ל גבי ברכת חכם הרזים על ששים
רבוא מישראל שאין דעותיהם דומות זו לזו וכו'".

2) "אפילו בספרי היראה אשר יסודותם בהררי קדש מדרשי חז"ל אשר רוח
ה' דבר בם ומלתו על לשונם ואורייתא וקב"ה כולא חד וכל ששים רבוא נשמות
כללות ישראל ופריטיהם עד ניצוצין קל שבקלים ופחותי הערך שבעמנו ב"י כולו
מתקשראן באורייתא ואורייתא היא המקשרת אותן להקב"ה כנודע בזה"ק הרי

זה דרך כללות לכללות ישראל, ואף שניתנה התורה לידרש בכלל ופרט ופרטי פרטות לכל נפש פרטית מישראל המושרשת בה הרי אין כל אדם זוכה להיות מכיר מקומו הפרטי שבתורה.

ב.

והנה בנוגע לפרט הראשון של הסברא אודות הספר, מביא מ"ש בגמ' (ברכות נח, א) בנוגע ל"ברכת חכם הרזים על ששים רבוא מישראל שאין דעותיהם דומות זו לזו". והתוכן של הברכה הוא שמשבחים את הקב"ה בזה שידוע את כל ה"רזים", את כל הדיעות הפנימיות של כאו"א מששים רבוא נשמות ישראל – "יודע מה שבלב כל אלו"¹, וזהו חידוש מיוחד שהקב"ה יודע את כולם, משא"כ בספר שנכתב בידי אדם, שלא שייך להתחשב עם כל הדיעות של כאו"א.

ומוסיף על זה אדה"ז המלים הבאים:

"וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות שם בפרוש הספרי גבי יהושע שנאמר בו איש אשר רוח בו שיכול להלך נגד רוחו של כל אחד ואחד וכו'".

ולכאורה משפט זה אומר דרשני מצד כו"כ סיבות:

(א) צ"ב מה מוסיף בזה על גבי הגמ'. דבפשטות כוונת אדה"ז כאן הוא לבאר מדוע בנ"א אינו יכול לכונן לדעותיו של כאו"א מישראל, כי זהו רק בכחו של הקב"ה. ולכן אם א' כותב ספר מוסר רק מצד הסברא, הרי א"א בשו"א שיהי' מכוון לכאו"א. וא"כ מה נוגע כאן מ"ש לגבי יהושע?

ואדרבה, הוא קרוב להיות ראי' לסתור, כי משם רואים שיש בנ"א שג"כ יכול להבין רוחו של כאו"א.

(ב) גם אם יש סיבה לציין להספרי, מדוע מביא הספרי מהרמב"ן, דהו"ל לציין להספרי גופא באופן ישר?

(ג) שאלה כללית יותר: מציע כאן סברא שספר אינו יכול להיות תחליף ליחידות. וא"כ מובן שהחסרון של הספר לא נמצא ביחידות. אבל לכאורה חסרון זה שבנ"א אינו יכול לרדת לסוף דעתו של כאו"א, הוא בתקפו גם באם מדבר עם מחבר הספר פנים אל פנים ביחידות, וא"כ איך כל זה קשור לעניננו (שבא להגדיר הסברא שיש מעלה ביחידות על פני לימוד בספר)?

1. ל' רש"י שם.

ג.

והענין בזה²: אדה"ז מרמז בזה לסברת החסידים מדוע יחידות מועיל יותר מלימוד בספר. וענין זה מובן דוקא מהרמב"ן. דהנה בגמ' שם (ע"ב) מבואר שמברכים ברכה זו גם על חכם גדול, ולכן כאשר ר' חנינא ראה את ר' פפא ור' הונא בדרך ברכה זו. והרמב"ן מביא סברא להנהגה זו, והוא שמצינו בספרי שיכול להיות צדיק שמכיר את הדיעות של כאו"א [מעין ודוגמת כפי שהוא אצל הקב"ה כביכול, בבחי' "צדיקים דומים לבוראם"], שבנוגע ליהושע נאמר שהי' יכול להלוך נגד רוחו של כאו"א, ולכן "ראוי לברך ברכה זו על חכם גדול שנכללו בו כל הדיעות". (ע"ש מ"ש הרמב"ן מדוע הרי"ף השמיט ענין זה, כי זהו דוקא כש"המברך חכם כמותו וכו'", שיכול להכיר ענין זה).

והנה אדה"ז מדבר כאן בשם החסידים, והרי לדעתם אין שום חסרון ביחידות פנים אל פנים, ורק אומרים שלימוד בספר אינו פועל מה שיחידות פועל. ולכאורה הטענה כאן שולל יחידות ג"כ (כנ"ל). וע"ז בא לרמז שהטעם שלדעת החסידים יחידות מספיק ומועיל הוא מפני יסוד הנ"ל, שהם מאמינים שהרבי יש לו המעלה הנ"ל של "חכם הרזים", שיכול להלך נגד רוחו של כאו"א.

והנה זה גופא הוא הגדרה יסודית ביותר בנוגע למהותו של נשיא (ועד"ז בהמעלה של יחידות עם הרבי), כי לפ"ז מובן שהרבי הוא נשמה מיוחדת וכללית, והוא כולל בתוכו קשר לכאו"א ממש, ולכן העצות שלו אינם רק מחכימות ביותר, אלא מתאימים במיוחד אליו, כי הרבי מתקשר לנשמתו ומגלה לו מה שהוא צריך בפרטיות.

ועפ"ז מתורץ ג' שאלות הנ"ל: א) קטע זה בא לרמז איך שיחידות אכן מועיל, ואשר לכן כשעומד לפני הרבי פשוט שיתן לו העצה הנכונה והמכוונת בשבילו. והטעם לזה הוא כי הרבי כולל בתוכו כל הדיעות וכו'. ולכן מביא המושג שיש גם בנ"א שיש להם מעלה זו.

ב) מהרמב"ן רואים בפירוש שיש חכם כזה שכולל כל הדיעות (מה שאינו מפורש ממש בהגמ' או בהספרי, וכדיוק ל' אדה"ז כאן: "וכמו שכתב הרמב"ן ז"ל במלחמות שם בפרוש הספרי וכו'"). כי בהגמ' הלשון הוא "חשבתניכו עלואי כשיתין רבוון", ולא דוקא שהכוונה שכל הדיעות כלולים בהם. וגם בנוגע להספרי אפשר לפרש שהכוונה שיכול להתמודד עם כאו"א וכיו"ב, אבל לאו דוקא שכל הדיעות של כאו"א כלולים בו ממש).

ג) אכן הטענה היא רק שספר אינו מספיק, כי בפשטות בלתי אפשרי שספר

2. המבואר באות זה מיוסד על מ"ש בשיעורים בספר התניא כאן בהערה 5 (מובא גם בביאור לרי"כ).

מוגבל יכלול בתוכו כל דיעותיהן של כל ישראל, משא"כ בעמדו לפני הצדיק עצמו אין בעי' זו, מכיון שכולל כל הדיעות כנ"ל, ולכן יכול להתרכז עליו ולתת לו עצה מיוחדת בשבילו.

ד.

ועפ"ז יבואר עוד מילתא דתמיהה כאן: בנוסף להשקו"ט הנ"ל בנוגע למ"ש בענין אין דעותיהן שוות וכו', הנה צ"ב על הנקודה הכללית כאן בנוגע לספרים שנתחברו ע"פ שכל אנושי: הרי פשוט שספר התניא אינו מהסוג הנ"ל של ספרים הבנויים ע"פ שכל אנושי כלל, אלא הוא כל כולו תורה שמיוסד על מדרשי חז"ל וכו' (וכמבואר בדף השער שהוא מלוקט מפי ספרים וכו', וכמו שרואים בעליל), וא"כ מדוע מזכיר כאן דברים שלא שייכים כלל ועיקר לנדו"ד?

אבל ע"פ הנ"ל י"ל בדרך אפשר, שכאן מדובר (בדרך רמז עכ"פ) ע"ז שביכלתו של רבי להתאים א"ע לתכונות הנפש של כאו"א, וא"כ לא מדובר כאן (רק) על ההשפעה שלו בענין התורה, אלא מדובר (גם) אודות קשר נפשי מצד התכונות הנפש והנשמה של כאו"א מישראל. דזה שחסיד נכנס ליחידות דוקא אינו רק בשביל השפעה דתורה (והרי בשביל לימוד תורתו של הרבי לא זקוקים ליחידות). אלא עיקר הענין של יחידות הוא ביטוי וגילוי של הקשר הנפשי בין הרבי להחסיד. וענין זה מובן גם ממ"ש להלן בפ"ב, שהקשר לצדיק הדור הוא מצד שמהותו קשור אליו, שנשמתו יונק חיותו מנשמת הצדיק וכו' ע"ש. וא"כ הוא דומה – במדה מסויימת – לענינים שע"פ שכל, כחות הנפש של האדם (דשם מדובר על נר"נ, שהוא שכל ומדות וכו'). ולכן בנוגע לפרט זה של התקשרות בין חסיד לרבי, הר"ז נכלל בהגדר דענינים שע"פ שכל. וע"ז מבאר שלכן טוענים החסידים שרק דיבור פנים בפנים יעזור, כי אזי אדה"ז יתקשר אליו במיוחד, משא"כ בספר שצריך לכתוב בצורה מוגבלת, וא"כ לכאורה לא ימצא בו העצה בשביל כאו"א במיוחד. [אמנם מובן שאין הכוונה שהיחס הנפשי שבין חסיד לרבי הוא ממש כמו עניני שכל אנושי ע"ד הרגיל ח"ו. דבפשטות "ספרי היראה הבנויים על פי שכל אנושי" פי' "שהעצות שבהם מיוסדות בעיקר על הבנת חכמת הנפש"³. משא"כ הקשר הנפשי שבין חסיד לרבי הוא מצד שרש נפשו האלקית במקור חוצבה באלקות וכו', ואכמ"ל].

ה.

והנה על סברות הנ"ל משיב אדה"ז ומבאר:

"אך בידועי ומכירי קאמינא הם כל אחד ואחד מאנ"ש שבמדינותינו וסמוכות

3. תניא עם פי' חסידות מבוארת כאן.

שלה אשר היה הדבור של חיבה מצוי בינינו וגילו לפני כל תעלומות לבם ומוחם בעבודת ה' התלויה בלב אליהם תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו וקצת מהם נרמזין לחכימין באגרות הקדש מרבותינו שבאה"ק תובב"א. וקצתם שמעתי מפייהם הקדוש בהיותם פה עמנו וכולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש דמדינתנו תמיד כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה'".

והנה קרוב לסיום ההקדמה מוסיף אדה"ז:

"ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטריסים אלו יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננוהו".

ולכאורה הוספה זו צ"ב:

(א) אם גם בנוגע לתניא יכול להיות מצב "שדעתו קצרה להבין דבר עצה" ממנו, א"כ מהי המעלה של ספר התניא לגבי שאר ספרים ו"מה הועילו חכמים בתקנתם". שהרי א' מהטענות העיקריות שהביא אדה"ז לעיל הוא שלמרות שאליבא דאמת העצה נמצא בהספר, מ"מ לאו דוקא שכל א' יצליח למצוא אותו. ולכאורה לפי הנ"ל נמצא שבעי' זו קיימת גם בנוגע לספר התניא?

(ב) אכן יש מפרשים שמ"ש כאן הוא הוא התוכן דשאלה הא' דלעיל, שיש חסרון מצד הגברא בהבנת מ"ש בהספר (ש"שכלו ודעתו מבולבלים וכו'), וע"ז מבאר אדה"ז שעליו לקבל הדרכה ממורה דרך רוחני וכו'.⁴

אבל – בנוסף לזה שאינו בסדר ד"על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון" – א"כ מדוע חוזר עוד הפעם על השאלה?

ולאידך, מדוע מביא השאלה בתחילת הענין אם בין כך אינו מתרצו שם (והו"ל להביאו רק כאן בסוף ההקדמה)?

ובאמת רואים שהלשון כאן שונה מכפי שהוא בתחילת ההקדמה.

ו.

ומכל זה נראה לומר שבאמת אדה"ז מיישב ב' השאלות הראשונות במ"ש לעיל ("אך בידועי ומכיריי וכו'"). ומ"ש כאן הוא שאלה אחרת וחדשה.

ויוכן בהקדים הסברה בדברי אדה"ז דלעיל:

4. הובא שם. ויש גם סברא לומר שהוא פרט דשאלה הב', שאינו יכול להכיר מקומו הפרטי בתורה וכו'.

דהנה מלשונו של אדה"ז רואים כאן ב' נקודות עקריות שמיישבים טענות החסידים ומבארים ע"פ הגיון איך שאדה"ז "הכניס" בספר התניא עצות שמתאימים לכאור"א (לשם הסברת הענין כאן – הוא בסדר הפוך מכפי שהוא בפנים):

(א) ספר זה אינו סתם ספר של פירושי ענינים (כמו ספר על התורה והמועדים וכיו"ב), אלא הוא ספר של עצות והדרכות בעבודת ה'. וכלשון אדה"ז כאן בהגדרת ה"קונטרסים": "כולם הן תשובות על שאלות רבות אשר שואלין בעצה כל אנ"ש". (ועד"ז להלן: "כל התשובות על כל השאלות . . ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ה"). בדברך כלל ספר שמכיל דברי התעוררות בעבודת ה' וכו' נכתב על יסוד איזה תוכן לימודי ועיוני, ולכן בכדי להוציא ממנו ההדרכה והעצה שנוגע לפועל, צריך ללמדו היטב, ורק אח"כ אולי יצליח לפענח את המושג ו"להוריד" את הדברים אליו. משא"כ ספר התניא מלכתחילה הוא לקוטי עצות והדרכות.

דוגמא לדבר: יש הבדל בין לימוד במאמרי כ"ק אדמו"ר ושיחותיו לבין קריאה ולימוד באגרות קודש שלו. דמובן שגם בהמאמרים והשיחות יש הוראות ועצות בעבודת ה', אבל בכ"ז לפעמים קשה ל"תרגום" למעשה בפועל. משא"כ כשקורא אג"ק (מובן שמדובר כאן אודות אגרות שהם עצות והדרכות – שהוא חלק נכבד מהם), הרי רואה בעליל את העצה וההוראה.

ולהעיר שכ"ק אדריי"צ מבאר שזהו הביאור לשמו של ספר התניא – לקוטי אמרים. שהוא ליקוט של דברי עצה שנאמרו ע"י אדמו"ר ביחידות, בתור תשובות על שאלות בעבודת ה'⁵.

וזה פותר בעיקר בעי' הא', שהוא מבולבל, כי בתניא לא צריך ללמוד אותו בתור ענין תורני, ולאח"ז לבסס ולבנות עפ"ז את ההדרכה הנכונה בעבודת ה' (שלא הי' מסוגל לעשות זאת כשהוא מבולבל), אלא הוא מלכתחילה עניני הדרכה.

(וזהו ע"ד המעלה דספרי שו"ת לגבי פוסקים, שבלימוד הפוסקים לפעמים קשה ביותר להתאים ההלכה להמציאות שלפניו (ובפרט בשאלות שנתחדשו ע"י טכנולוגי, שינויים מצד מצבו הפרטי וכו' וכו'), משא"כ בשו"ת שמתייחס באופן ישר להמקרה המעשי שנוגע לפועל).

זאת ועוד: בכ"מ בספר התניא מתייחס אדה"ז בפירוש למצב של "בחשכה יתהלכו" בעבודת ה', ופותר ומאיר מצבים אלו.

(ב) אי"ז סתם ספר של עצה והדרכה בעבודת ה', אלא זהו עצות שנאמרו

5. לקו"ד ח"א ע, ב.

מלכתחילה להקוראים את הספר. והיינו שאדה"ז התחשב במצבם של החסידים המוכרים לו, והתבונן בהענינים המפריעים אותם בעבודת ה', וכתב עצות לאותם בעיות שהם מתמודדים אתם. וכמו הדוגמא הנ"ל מאג"ק, אבל בחוספת פרט חשוב: שהמכתב נכתב אליו במיוחד בתור מענה על השאלה שלו. ועד"ז יכול להיות "שאלות רבות" מכור"כ חסידים, והרבי כותב להם "מכתב" שבו נכללו "כל התשובות על כל השאלות".

וזה פותר בעיקר בעי' הב', כי אדה"ז כתב הספר באופן כזה שהעצה בשבילו אינו מופשט בתוך כלל וכו', אלא הוא בהישג-יד⁶.

ז.

וכעת אפשר לבאר מהו ההוספה בסוף ההקדמה. דהנה השאלה שבתחילת ההקדמה (שהוא מבולבל ומתהלך בחשיכה וכו') כבר מתורץ לעיל, כי אדה"ז כתב את הספר בצורה כזאת שגם אם הקורא הוא במצבים כאלו העצה יהי' בהישג-יד בשבילו (וכנ"ל).

אלא שבכ"ז גם לאחר שידועים שספר התניא נכתב באופן כזה, מ"מ יכול להיות שא' אינו מבינו מצד קטנות שכלו. אבל אי"ז משנה את העובדא שהעצה בשבילו נמצא שם בהישג-יד. ועד"ד דוגמא אם יש חסיד של אדה"ז שהוא גם איש פשוט, ועד שאינו יכול לתרגם ספר התניא מלה"ק לשפתו, האם נכון לומר שבגלל שאינו מבינו א"כ נמצא שהתירוצ' של אדה"ז כאן לא שייך אליו? הרי פשוט שאי"ז נכון, כי הוא רק זקוק לתרגום.

ועד"ז בדקות יותר, שיכול להיות שמבין את המלים, אבל אינו תופס את ה"תרגום" לההוראה לפועל (וזהו הכוונה בפנים, וכהלשון כאן: "להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו"), אם מפני שאינו תופס את המסר המפורש בהספר, או שצריך שמישהו יורה לו כמה מקומות בתניא ששייכים אליו ואל מצבו, או שאינו יודע איך ליישם את הדברים בחייו הפרטים וכו' – והרי סו"ס ספר התניא לא נכתב (ברובו) בצורה גלוי' של עצות ושאלות ותשובות, אלא בצורה של משנה ושיטה מסודרת, שצריך להוציא ממנו העצות. אלא שבכ"ז אין צריך ללמוד ענין תורני בפ"ע, ואח"כ להורידו לעבודת ה', כי כאן הוא משנה סדורה של עבודת ה' גופא (כנ"ל). ולכן גם הוא זקוק ל"מתורגמן", לא' שורה באצבע ויסביר לו מהו העצה בשבילו.

ומובן שאין כ"ז גורע כלל מהחידוש של ספר התניא בתור תחליף ליחידות,

6. בנוסף להמבואר כאן בהבנת דברי אדה"ז ע"פ פשט, ידוע הקבלה בשם זקני החסידים שאדה"ז ברוח קדשו צפה בכל מי שילמוד בספר התניא, וכלל בו העצות המיוחדות גם בשבילו – הובא במפרשי התניא.

מכיון שכל העצות (גם בשבילי) נמצאים שם. וע"ד משל שולחן ערוך ומוכן לסעודה, שבכ"ז יכול להיות שצריך ללמד מישוהו איך לאכול (הן כפשוטו, והן בנוגע לנימוס וסדר הראוי וכו').

והנ"מ בין תניא לשאר ספרי קודש בפועל הוא, שאם תניא הי' כמו שאר ספרים, אזי גם המשפיע והמדריך רוחני שלו לא היו יכולים לעזור לו, כי באם לא כ"א זוכה להכיר את מקומו בתורה, כ"ש שלא דוקא שזוכה להכיר מקומו של מישוהו אחר בתורה. וע"כ צ"ל שבנוגע לתניא לא זקוקים לכח מיוחד למצוא העצה המתאימה לו. ומזה מובן שהבעי' של "מי שרעתו קצרה" שונה לגמרי מהבעי' המוזכר לפנ"ז, כי כאן הוא רק מניעה טכנית, ואין מקום לומר שמשום זה עדיין נשאר "טענת" החסידים, כי הכל נכלל בו כשו"ע המוכן לסעודה.



שלשה נפשות

הת' ישראל ישעי' שי' אוברמאן
ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

לכל איש מישראל יש שלושה נפשות, הנפש הטבעית הוא נקרא גם כן הנפש הבהמית והנפש החיונית, הנפש השכלית, והנפש האלוקית.

ויש להבין ענין הנפש הטבעית, עד"מ מתינוק או ילד קטן שיש לו מידות תקיפות. ואם לא יקבל מה שהוא רוצה, הוא כועס ויש לו התקף זעם ועצום מאוד לנמק עמו, והשכל שלו קטנה ומוגבל מאוד. וכל בני אדם כשהם נולדים הם הולכים אחרי הנפש הטבעי שלהם, כיוון שהמוח שלהם לא מפוטם ולא הגיע לגדלות. המידות שלו הם העיקר והשכל מוגדר מאוד ויכול לעבוד רק עם המדות שלו. הוא רואה על דבר ואמר, "זה טוב לי" או "זה רע לי" – אני אהוב את זה או לא – והשכל שלו מחשיב איך יכול להקבל את דבר שחפץ בה או איך להמנע מה שלא רוצה. אבל השכל שלו אין יכול להשכיל בדברים האינטלקטואלי ובדברי טעם ודעת, הוא מוגבל מאוד ולא הגיע לעולם השכל.

והנה ענין הנפש השכלית יכול להבין עד"מ אדם שהגיע לגדלות. הנפש השכלית יכול להבין ולהשכיל מה מוסרי וצודק, ויכול להבין מה שעל פי טעם ודעת או ולהבין בדברי השכלה. בגדלות השכל שלו יותר מתקדם משכל לנפש הבהמית, אבל המידות שלהם מתון ויש לו שליטה על המדות. המדות שלו הם טפלים לשכל של הנפש השכלית, והמדות שלו הם רק להשלים השכל שלו, כמאמר חז"ל, "אין חכם כבעל ניסיון" – כשאדם חי את הדבר ההשגה שלו הוא יותר מאוד בנרגש מאדם שרק שמחשיב את הדבר.

והנה הנפש האלוקית מוגדר בתחילת תניא פרק ב, "שנפש השנית בישראל היא חלק אלוהה ממעל ממש" – האישות או הנפש הזה יש לכל אחג מישראל הוא ממש חלק מהשי"ת. כשנבראים אחרים ברואים מדבר הוי, אמנם הנפש האלוקית – כפי שהתניא מבאר ש"ויפח באפיו נשמת חיים" – שהנפש האלוקית בא מעצמותו של הבורא. והקשר שיש לכל אדם מישראל קשר עצמי עם הוי, הקשר שלמעלה מטעם ודעת. וגם יש לו שכל דגדלות שיכול להשיג דברים שעל פי טעם ודעת או בדברים השכלה.

1. מיוסד על מאמר ד"ה רבא חזי' תר"ץ (סה"מ קונטרסים חלק א')

אם כן מהו חילוק בן שכל של נפש אלוקית ושכל של נפש השכלית? הנפש השכלית יכול להבין בשכל האנושי, במדע והגיון – כשרואה את הדבר הוא חושב מה הוא ואיך הוא עובד. אבל השכל של הנפש אלוקית הוא בדקות יותר. כשרואה את העולם הוא חושב מאיפה העולם בא וממי נברא הכל, איך שה' מחיה את העולם ומה הוא הפעולה של המצות בעולם.

ועפ"ז קשה איך יכול הנפש אלוקית לפעול על הנפש הבהמית? כיון שהנפש הבהמית היא כילד שאין שום אופן להסביר לו ולדבר עמו, ואם אמר לו שאין הוא רשאי להתעסק בתאוות שלו, הוא לא יכול להבין את זאת והוא לא יכול לעשות את זאת כי זהו נגד טיבעו ממש.

ואולם יש דרך אחר לדבר עם הנפש הבהמית, היא על ידי תורת החסידות. דהנה החידוש של תורת החסידות הוא שהיא מדברת אודות געטליכקייט באותיות אנושי. ועל ידי תורת החסידות האדם יכול להבין מעט אלוקות, איך הוי נברא העולם ואיך מצות יכול לפועל בעולם. כאשר השכל אנושי מבין את הדברים אלה זה פועל על הנפש השכלית והנפש הבהמית להרגיש ולהשיג שיש סיבה גדולה לבריאת העולם והוא לברר ולתקן את העולם להיות לו ית' דירה זו בתחתונים.



עץ הדעת תפוח היה?

הת' שמעי' הכהן שי' טייטעלבוים
ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

בסה"מ תרע"ז ע' פ"ט¹ כותב כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע: "וכמארז"ל עה"ד תפוח הי"י".

ולכאורה תמוה הוא ביותר דאיפה מצינו דעה"ד הי' תפוח? ובגמ' ברכות (מ, א) נחלקו התנאים במין עה"ד ונמנה רק גפן, תאנה וחסה. ובמד"ר (ב"ר פט"ו, ג) נמנה ג"כ אתרוג. ולכאורה פלא הדבר לומר שהי' תפוח.

אמנם כבר עמד על קושיא זו כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א ותירצה בהערותיו לסה"מ תש"ג ס"ע 150 שכתב שם כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ "וכמו מתפוח הרוחני שאכל אדה"ר" וכתב שם כ"ק אד"ש: כנראה הוא למ"ד עה"ד אתרוג הי' (ב"ר פט"ו, ג) וע"פ תוד"ה פריו (שבת פח, א). ועצ"ע. – וראה ע"ח של"ט סוף ד"א.

בכדי להבין הערה זו נביא מאמר המדרש והתוס' שם:

במאמר המדרש נחלקו התנאים מה היה אותה אילן..ר' אבא דעכו אמר אתרוג היה הה"ד (בראשית ג) ותרא האשה כי טוב העץ וגו' אמרת צא וראה איזה אילן שעצו נאכל כפריו² ואין אתה מוצא אלא אתרוג. ע"כ הנוגע לענינינו.

ובגמ' שבת שם איתא מאי דכתיב כתפוח בעצי היער וגו' למה נמשלו ישראל לתפוח לומר לך מה תפוח זה פריו קודם לעליו אף ישראל הקדימו נעשה לנשמע. ובתוס' שם הקשה ר"ת שהרי אנו רואים שגדל כשאר אילנות. ומפרש דתפוח היינו אתרוג, וריח אפיך כתפוחים (שה"ש ז) מתרגמינן כריחא דאתרוגא.

ועפ"ז יובן זה כתוב שעה"ד תפוח הי', ואין הפשט תפוח ממש אלא אתרוג דנקרא תפוח בלשון הקרא.³

1. כ"ה בכ"מ בחסידות ראה המשך תער"ב ע' שמ"ה.

2. עי' ברכות דף לו.

3. הערת המערכת: ואוי"ל הטעם דנקט הלשון תפוח ולא אתרוג הוא ע"פ הידוע דגן עדן נק' חקל תפוחין קדישין (זהר ויחי רכד, ב. וראה סה"מ תקס"ו ע' תכט: עץ הדעת טו"ר לאחר שנתברר.. נק' חקל תפוחין קדישין כו')

ויש להעיר ג"כ מתוס' ד"ה של תפוחים (תענית כ"ט ע"ב) "י"מ תפוחים כריח אתרוגים".

אמנם כמובן עדיין צריך עיון.

וזה שכותב שם וראה ע"ח של"ט סוף ד"א. לא מצאתי שם ענין בנגוע מין עה"ד. ובפשטות מביא אותה לתרץ הקשיא העולה בלימוד דברי אדמו"ר הריי"צ "תפוח רוחני" דהלא החטא הי' בגשמיות? ושם בע"ח מבואר הענין דחטא עה"ד ע"פ רוחניות הענינים (ועי' ג"כ בתו"א פ' וירא ד"ה עיין ע"ח שמ"ט (לשון אדמו"ר נ"ע בעצמו) ובביאור הצ"צ המדפס בסו"ס תורה אור).

שוב ראיתי בס' החקירה להצ"צ (ע' פט, ב.) "תפוחים בע"ת שיש לו ריח וטעם, שם תפוח אתרוג והוא עה"ד טו"ר וכשנתברר ע"י תשובה זהו פרי עץ הדר. ודוחק".



ביאור בתניא פכ"ח

הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
שליח בתות"ל המרכזית - חובבי תורה

בתניא פכ"ח כותב אדה"ז וזלה"ק: "ואפילו אם נופלים לו הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה או בתפלה בכוונה אל ישית לב אליהן אלא יסיח דעתו מהן כרגע. וגם אל יהי שוטה לעסוק בהעלאת המדות של המחשבה זרה כנודע כי לא נאמרו דברים ההם אלא לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם כ"א משל אחרים אבל מי שנופל לו משלו מבחי' הרע שבלבו בחלל השמאלי איך יעלהו למעלה והוא עצמו מקושר למטה", אלא העצה לבינונים היא "והוא כמשל אדם המתפלל בכוונ' ועומד לנגדו (עו"ג) [ערל¹] לוח התיקון מכ"ק אדמו"ר רשע ומשיח ומדבר עמו כדי לבלבלו שזאת עצתו בודאי שלא להשיב לו משוב ועד רע ולעשות עצמו כחרש לא ישמע ולקיים מה שכתו' אל תען כסיל (באולתו) [כאולתו²] פן תשוה לו גם אתה כך אל ישיב מאומה ושום טענה ומענה נגד המחשבה זרה כי המתאבק עם מנוול מתנוול ג"כ רק יעשה עצמו כלא יודע ולא שומע ההרהורי' שנפלו לו ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ בכח כוונתו³".

נמצא, שהעלאת המדות הוא ממש עצה לענין המ"ז כי זה מתקן את המחשבות. אבל, לפי שהבינוני הוא למטה, ואינו יכול להעלותם עצתו הוא להסיח דעתו מהן. נמצא, שעצה זו אינו משנה המידות, להפסיק עליות המ"ז, אלא העצה בדיעבד, שהיות שהוא אינו יכול לתקנם, על כל פנים הוא יכול לדחותם לפי שעה. אבל היות שלא היא שום תיקון רק דחייה בעלמא, הם חוזרים אח"כ, כמ"ש בהדיא "ואח"כ יכול להיות חוזר וניעור⁴" ובפי"ד, "כאלו לא התפלל כלל".

והנה מצינו בתו"א תולדות, ד"ה ביאור על מים רבים⁵ שאדמו"ר מבאר מעלות דעת תחתון, "אך הענין הוא דהדעת בכל מקום הוא מבחי' הפנימיות וכמו"כ כאן בחי' הדעת המתפשט בתוך המדות הוא פנימי' המדות שהוא תכלית הברור

1. לוח התיקון מכ"ק אדמו"ר.

2. הערת ותיקונים בדרך אפשר מכ"ק אדמו"ר.

3. יז, ב.

4. יט, א.

5. יט, א.

שלהן כי הדעת היינו התקשרות ומחמת התקשרות בחי' חו"ב בתוך המדות מברר ומבדיל בין טו"ר שלא תהיינה המדות מעורבות טו"ר כי המדות בטבען כתולדתן יכולות להיות מעורבות טו"ר ולכן יניקת החיצוני' הן מן המדות כמו אברהם שיצא ממנו ישמעאל כו' וכמו"כ בעבודת ה' מבחי' האהבה וההתפעלות כרשפי אש על ידי ההתבוננות בגדולת ה' בשעת התפלה יוכל לבא אח"כ לידי כעס". ובסוגריים כתב "וצ"ע בתניא פכ"ח וצ"ל דמ"ש כאן קצת תערובת זר היינו מצד התלבשות הנה"ב והמדות שבה הן הם המעורבות טו"ר ולפי שהנפש האלקי' מלובשת בה כו' וההוכחה היא שגם בשעת התפלה לא יצאה מנרתקה ומהתלבשותה לגמרי מכל וכל כו'". ונראה לעניות דעתי פי' הקשה הצ"צ שמזה נראה שהמ"ז בשעת התפילה (שהיא ממדות ראות) בא מעבודה אי נכונה, שמחמת זה המדות מבלבלים, אמנם בפכ"ח שם מבאר שאע"פ שהוא מתפלל כראוי, היצר הרע מניח מ"ז ומבחוץ, ואין פגם בתפילתו, ואין צורך לשום חשבון נפש וכדומה לשנות עבודתו, אלא להסיח דעתו ממחשבות היצר. ומבאר דלא קשיא מידי, כי אחין שאפי' בלי דעת תפילתו היא טוב, והמדות הם טהורים בכל מכל כל, אלא שמצד זאת שהנה"א מתלבשת בהנה"ב, בכדי לגלות המדות דקדושה בפועל צריכים לבו דרך המידות דנה"ב ולכן כוונת אדה"ז במאמר הזה הוא שמבלי דעת, בזמן שהוא מתעורר בהמדות דקדושה, המדות דטו"ר מתעוררים גם כן, ובמילא הוא יכול להרגיש מדות טובות או מדות רעות.

ומכל זה אוי"ל שבפכ"ז העצה למ"ז כשהיא ממדות רעות דנה"ב הוא "ויסירם מדעתו ויוסיף אומץ כח כוונתו". וכוונה בתפילה היא ענין הדעת כמ"ש בפ"ב⁷ "בשעת קריאת שמע ותפילה שאז מקשר חב"ד שלו לה' להעמיק דעתו בגדולת א"ס ב"ה.

נמצא, שעצה הזה להוסיף כוונה (דעת) ממש משנה ומברר המידות.

וכמו שממשיך בפ"ב הנ"ל שבזמן שהוא מעמיק דעתו "...אז הרע שבו כפוף ובטל לטוב". ומזה מובן שאין הפי' שצדיקים יכולים לשנות את המדות המביאים למ"ז, והבינוני, בעמק למדות שאינו יכול, צריך לרוץ מהם. אלא, כמו שדרך הצדיקים לבררם הוא ע"י העלאת המדות, דרך הבינוני לבררם היא ע"י הסיח הדעת ויוסיף אומץ בכח כוונתו.

אמנם יש לשאול, למה זה כן למה הבינוני "שלא יוכלו לשלחה כל ימיהם ולדחותה ממקומה מחלל השמאלי שבלב שלא יעלו ממנה הרהורים אל המוח"⁸

6. ולפיכך יש עצה של העלאת המידות.

7. טז, ב.

8. פלה, מד, א.

ו"אחר התפילה. הרע חוזר וניעור בחלל השמאלי ונתאווה תאווה לתאות עוה"ז ותענוגיו.⁹".

אוי"ל הביאור הוא שהוא יכול לברר המדות, כמ"ש בפ"ג שאפי' בשעת התפילה "ואז אתכפא ס"א שבחלל השמאלי אבל לא נתבטל לגמרי הבינוני".

אלא מ"מ כיון שבמדריגות רשע וטוב לו "רבבות מדרגות חלוקות בענין כמות ואיכות הביטול וכפיפת הטוב לרע"¹⁰ יכול לשנות המדות דנה"ב (אבל לא לגמרי) ולפחות יכול למעט במ"ז על ידי העבודה דהסיח הדעת והוספת כוונה בתפילה.



9. פיב, טז, א.

10. פרק יא, טו, א.

מדת הגבורה

הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער

שליח בתות"ל ליובאוויטש המרכזית - חובבי תורה

כתב אדה"ז¹ בביאור ענין הגבורות, "ואין הפי' כמו שהעולם סוברין שמדה"ד הוא בחי' צמצום ומניעת ההשפעה. כי הרי בחי' גבורה היא אחת ממדותיו ית'. כמ"ש לך ה' הגדולה והגבורה שהם עשר ספי' דאצי' המחיי' ומהווים מאין ליש. ועוד הנה כתיב כי הדם הוא הנפש שעיקר חיות האדם הוא הדם. ודם נמשך מבחי' גבורה מדה"ד. אלא הפי' מדה"ד הוא בחי' גבורה לשון תגבורת שכח החיות מאור א"ס בא בהתגברות יותר מבחי' החסד שהוא נמשך למטה מטה אבל הוא בא בבחי' קרירות. משא"כ בחי' גבורה שבא החיות מאור א"ס בהתגברות רב למאור. ע"כ ממילא כשבא בדרך השתלשלות למטה נעשה בחי' דין מי שאינו ראוי לקבל ההשפעה אינו יכול לקבל מפני שהחיות נמשך בהתגברות רב.

ולכאורה תמוה, שהטעות ש"העולם סוברים" הנזכר כאן הוא בדיוק מ"ש אדה"ז עצמו בתניא² וז"ל "מדת גבורתו של הקב"ה שהיא מדת הצמצום ומניעת התפשטות החיות" ודברים אלו סותרים אהדדי כמעט מילה במילה.

ואידי דאיירי במש"כ בענין הגבורות בתניא שם, יש לתמוה עוד על מה שכתוב בתניא שם³ "ושרש הה' גבורות הוא בוצינא דקרדוניא שהיא גבורה עילאה דעתיק יומין", והרי בכמה מקומות בחסידות⁴ מובא (מ"ש בזה"ק⁵) "לית שמאלא בהאי עתיקא" ואינו מובן דעפ"ז אין גבורות בעתיק, ובתניא כתוב בפירוש ששרש הגבורות הם מעתיק.

ואולי יש לומר הביאור בכל הנ"ל על פי מ"ש הרבי הריי"צ⁶ בשם אביו הרבי רש"ב, "יצחק איז בחי' גבורה דעתיק, ולית שמאלא בהאי עתיקא, נאר דער ענין

1. תו"א, ביאור על מים רבים נח, ט ע"ג (שה"מ במדה"ד)

2. שעהיוה"א, פ"ד דף ע"ט ע"ב

3. שעהיוה"א ספ"ד.

4. לקו"ת, סוכות ע"ט ב' ועד הרבה.

5. זח"ג קכ"ט א. וראה שם רפ"ט א'

6. ספר השיחות תש"ד, ע' 50

פון גבורה איז דארט התגברות. אלץ וואס איז נאצל געווארן איז די כונה אז עס זאל נתגלה ווערען ביז למטה מטה ממש און מצד דעם איז דער פחד".

נמצא מזה שמ"ש אדה"ז בתו"א (שגבורה פירושה התגברות החיות) הוא בענין הגבורות לגבי שרשם בבחי' עתיק, ומה שכתוב בתניא (שגבורה הוא מניעת התפשטות החיות) הוא בענין הגבורה כפי שהוא בעולם האצילות?

ועפ"ז אתי שפיר שאין סתירה בין מ"ש בתניא (שרש הגבורות הם מעתיק) ובין מ"ש בזוה"ק (דלית שמאלא בהאי עתיקא), שבאמת ישנם גבורות בעתיק אבל לא כמו שהם באצילות ששם ענינם להמנע החיות, אלא בשרשם בעתיק הם בבחי' תגבורות החיות וכמ"ש בתו"א שם באריכות. וק"ל.



7. ואולי יש לדייק שמש"כ בתו"א "מה שסוברים העולם" ש"העולם" כאן קאי על עולם האצילות, משא"כ כפי שהם בשרשם בעתיק.

האם יכול לפגום בד"ע?

הת' ישראל אריה ליב שי' ליפסקער

בתו"א ד"ה, פ' וירא, ארדה נא (טו, א.) בהגה"ה, מבאר אדמו"ר הזקן, שאצל דעת עליון (סוכ"ע) אין הנבראים עושים שום רושם והתפעלות כלל, "שאין מגיע שם שום פגם ... שלא נמשך מדעת זה¹ והתפעלות אפי' בהמדות עליונים חו"ג להיות מזה שכר ועונש ...".

וממשיך שם ש"יוסף הצדיק זכה לזה וזכה לזה ע"י ויכלכל יוסף וזהו טוב עין הוא יבורך כ² נותן מלחמו לדל" וזכה לזה ע"י ויכלכל יוסף וזהו טוב עין הוא יבורך כו' (ששכרו הי' מבחי' זו דדעת עליון) "ומזה מובן דבעון סדום שפגמו בזה נמנע מהם גילוי בחי' עליונה זו".

ולא זכיתי להבין, אם אין מגיע שם שום פגם איך פגמו בזה אנשי סדום? ואם הוא למעלה משכר ועונש איך זכה יוסף לזה? ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



1. דהיינו דעת עליון

2. הטעם לזה

בענין תפוחים שנמשכין מתענוג

הת' יוסף חיים שי' מאל"ק

א' מהתלמידים השלוחים

ישיבת תורת"ל המרכזית - חובבי תורה

ברכות לז, ע"א, תוס' ד"ה בורא נפשות רבות כתב התוס' שענין נוסח הברכה בורא נפשות הוא "בורא נפשות רבות וחסרונם" מדובר אודות ענינים "כמו לחם ומים שאי אפשר בלא הם". וממשיך, "ועל כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי" מדובר אודות הענינים שבעולם שיכולין העולם לחיות בלא הם וז"ל "שלא בראם כי אם לתענוג בעלמא כמו תפוחים וכיוצא בהן" עכ"ל.

והנה ראיתי מקשים על זה למה נקט התוס' דוקא דוגמא זו של תפוחים לענינים שכל מציאותם היא תענוג?

ואוי"ל שיכולים לבאר ענין זה על פי תורת החסידות. דהנה בתו"א¹ שמבאר אדה"ז ענין המתקנות, ונקט דוגמא מתפוחים וז"ל: ש"הרי התפוח הגשמי יש בו מתיקות. אלא הענין הוא שהמתיקות נמשך מחסד ומרירו מגבורה והרי הם ענינים רוחניים רק שבהשתלשלות וסדר ירידת המדרגות מדרגה אחר דרגה נתגשמו עד שנמשך מבחי' חסד מתיקות כו" נמצא שהתפוח ענינו הוא מתיקות הנמשך מחסד.

וגם נמצא בכמה דוכתי² שהחסד יש לה שייכות מיוחד לספירת החכמה שהחסד נמשך³ מהחכמה "חח"ן בקו ימין".

ועד"ז נמצא⁴ שענין הראיה הוא בכח החכמה, ומביא זה בקשר לעוד ביאור אודות ענין הראיה שהיא בחי' "אהבה". ימינו תחבקני". מזה נראה שבנוגע ענין הראיה, בחי' החכמה והחסד הם "עולים בקנה אחד".

וגם, בתו"א⁵ מבואר השייכות דבחי' החכמה לתענוג. וז"ל "והוא כמו עד"מ באדם כשנופל לו איזה המצאה וסברא חדשה אזי מתמלא תענוג...דהיינו שהוא

1. וירא, יג, ע"ב

2. ראה תו"א, תולדות, יט, א. לקו"ת ואתחנן ה, א. ועוד.

3. באופן דביאור ההשתלשלות בג' קוין ע"ש

4. שם, שופטים, דף עה, א

5. יתרו, דף ע, א

מקור החכמה. ונמשכה החכמה ממקורה התענוג. וכמו"כ למעלה בחי' תענוג העליון הוא מקור החכמה. "עכ"ל.

נמצא, שהחכמה מקורה היא תענוג העליון⁶.

ולאחר כל דברים האלה, כל משכיל על דבר יובן לאשורו שהתפוחים הם משתלשלים מהחסד, והחסד מהחכמה, והחכמה מהתענוג. וסוף סוף התפוחים ענינו תענוג. מזה יכולים לומר בד"א למה נקט התוס' "תפוחים וכיוצא בהם" לדוגמת ענינים שכל עניניהם הם תענוג.

(ואגב דאירינן בענין התפוחים ע"פ חסידות: הנה בתו"א פ' תולדות⁷ כותב אדה"ז "תפוח אין בו ריח" אמנם בלקו"ת מסעי⁸ "תפוח שיש בו טוב טעם ומראה וריח". ולכאורה שני מקומות סותרים זה את זה.

ואוי"ל שבתו"א שם אדה"ז אינו מבאר הריח דתפוח מצד עצמו, אלא בניגוד "להריח החזק" של "החומץ וכל הדברים החריפים יש בהם ריח חזק" וזה פשוט.)

הערת המערכת:

ראה לקו"ת מסעי צג, ב, שמבאר בהדיא שייכות התפוחים לתענוג. וז"ל "תיקון השביעי. גק' ואמת" והתפוח הוא תיקון השביעי "וכבר נודע שכל אמת תליא בעתיקא" וכנודע שעתיק הוא מקור התענוגים⁹.

ועוד בלקו"ת, "ויש נשמות גבוהות יותר שמתענגים על הוי' בתענוג ועריבות ומתיקות ידידות כו' כמשל התפוח וכמ"ש רדפוני מתפוחים.



6. ובספר המאמרים תרס"ו, במדבר, ע' שי, "שבחכמה מלובש בחי' עונג. גם ראה בארוכה סה"מ תרנ"ג ס"ע קע"ג ואילך ועוד.

7. דף כ, ע"א

8. צג, ע"ב

9. לקו"ת אחרי, דף כט, ע"א

בענין אהבת הקב"ה לבני ישראל

הת' שלום דובער שי' מאן
ישיבת אהלי מנחם - תורה

א.

"הקב"ה אוהב בני ישראל"

ברבינו פסוקים בתורה, נביאים וכתובים וכן בכמה וכמה מאמרי חז"ל מתאר
בנ"י כבנים של מקום, לדוגמא "בני בכורי ישראל"¹ ועוד².

וכן הרבה פסוקים מתארים איך שהקב"ה אוהב את ישראל לדוגמא "ויהפך
וגו' כי אהבך הוי' אלקיך"³. "כי נער ישראל ואוהבו"⁴. ועוד הרבה, וכן בכמה
וכמה דרשי חז"ל. וכן בתפילה שאומרים בכל יום, "אהבת עולם אהבתנו",
"וקרבתנו". לשמך הגדול באהבה⁵, "וידידים העברת"⁶, "אהבת עולם בית ישראל
עמך אהבת"⁷ וכן עוד.

ב.

ב' דרגות באהבת הקב"ה:

והנה בענין אהבת הקב"ה לישראל מבואר בחסידות (ובפרט בשיחות רבינו)
בזה כמה וכמה דרגות, אבל בכללות הרי יש בזה ב' דרגות:

(א) אהבתו אלינו הבא מצד עבודתינו ובפרטיות ע"י תורה ומצות, דהיינו ע"ד
משל⁸ כמו אדם האוהב איזה מין תכונה (כמו תכונת המרה שחורה או לבונה
וכיוצא בזה), הרי כשיש באיש תכונה הזו הרי הוא אוהב אותו איש.

1. שמות ד, כ"ב.

2. בנים אתם להוי' אלקיכם - דברים יד, א.

3. דברים כג, ו.

4. הושע יא, א.

5. ברכות ק"ש.

6. ברכת גאל ישראל.

7. ברכות ק"ש של תפילת ערבית.

8. עוד משל לזה, אהבת האב לבנו הגדול, עיי' בלקו"ש חלק כ"א פרשת שמות שיחה ג' (ע' 20 ואילך)
ושם נתבאר.

ועד"ז למעלה כביכול, שיש לו להקב"ה אהבה להענין דתורה ומצות⁹ (שעשועים לפני, ועוד.¹⁰), ולכן כשהאדם לומד תורה ומקיים מצות, הרי יש לו אהבה מהקב"ה לאותו אדם.

אבל כ"ז הוא רק אהבה הבא מצד מעלה שיש בהאדם המקיים תו"מ, היינו הגילויים שבאדם אבל לא להאדם עצמו, ובמילא גם אינו קשור לעצמותו של הקב"ה ית', שהרי כמו עד"מ בנפש האדם הרי אין עצמותו נתפס ונמשך למעלות שיש באחר, והעצם הוא למעלה מהמעלות, ועד"ז למעלה כביכול בעצמותו הרי אין שייך שיתפס במעלות שיש בבני ישראל, (והוא למעלה לגמרי מכל ציור של מעלות), וא"כ אהבה זו שייך רק מצד דרגת הגילויים של הקב"ה.

(ב) אהבת הקב"ה לבני ישראל להיותם חלק מעצמותו, והיינו ע"ד דוגמא באב ובן למטה, דאהבת האב להבן הוא לא מצד מעלותיו (בפרט בבן קטן¹¹) אלא מצד היותו חלק א' ממנו (ונמשכים ממנו¹²).

והביאור בזה, כמו שיש להאדם אהבה אצל עצמו, היינו שהוא אוהב ויש לו תענוג בקיומו, (ויעשה כל שביכולתו לקיים "קיומו" כל מה דאפשר, וירחיק עצמו מכל ההזקים, ויתקרב עצמו לכל דברים המועילים, וגם יכסה על כל פשעיו, שכ"ז בא מצד אהבת עצמו), ובמילא גם בבנו מפני שרואה בבנו חלק מעצמו, הרי גם אוהב ומתענג מעצם קיומו של הבן, להיותו חלק מעצם שלו.

ועד"ז למעלה, דהיות שיש לעצמותו ית' אהבה ותענוג כביכול בקיום עצמו, כן בבני ישראל היות שהם חלק ממנו (היינו לא רק הארה אלא חלק¹³) "חלק

9. או מצד הענין "דנח"ר לפני שאמרתי ונעשה רצוני".

10. עוד ראי' לזה שיש להקב"ה תענוג ואהבה לעצם המושג דתורה ומצוות שמעתי מאבי מורי שליט"א עפ"י מה שאדה"ז מבאר בתניא (פ' מ"ט) בביאור ברכות ק"ש עפ"י חסידות, ומבאר שם אין שבכל המעלות של ביטול שיש במלאכים העליונים מ"מ "חמלה גדולה ויתירה (חמלת עלינו)", וז"ל "פי' יתירה על קרבת אלקים שבכל צבא מעלה".

ממשע מזה שיש איזשהו "קרבת אלקים" להמלאכים, רק שהקרבה ואהבה לבנ"י הוא נעלה יותר. והגם שהמלאכים אינם מקיימים תו"מ, וגם אינם חלק מעצמותו ית', וא"כ מאיפה בא להם אהבה מהקב"ה?

אלא הביאור הוא כפנים, דהיות שמלאכים הם ענינים רוחניים ויש להם איזשהו קשר להקב"ה, ה"ה כדברים חשובים אצל הקב"ה, ומצד זה ה"ה אוהבם.

וא"כ מובן במשכ"כ דבענין "דתורה ומצוות" עצמם בוודאי הם ענינים רוחניים ויש להם יותר קשר להקב"ה, ובמילא הם חשובים בעיניו, ולכן אוהבם, ולכן כשאיש ישראל לומד תורה ומקיים מצוות יש להקב"ה גם לאותו ישראל. כפנים.

11. עיין בלקו"ש חלק כ"א הנ"ל

12. כ"ה הלשון בתניא סוף פרק כ"ה.

13. עיין ספר המאמרים תרפ"ט ד"ה זאת תורת הבית

אלוק ממעל ממש¹⁴, הרי יש לו להקב"ה אהבה ותענוג בקיום בני ישראל, ואוהב אותם¹⁵.

הנה, אהבה זו יש בו מעלה לגבי דרגא הא', שהרי אהבה זו אינה מצד מעלות וגילויים של בני", אלא מצד עצם שלהם, דהיינו שעצמותם הוא חלק ממנו (ובמילא גם אין בו שינויים וגם האהבה עצמה בתוקף יותר¹⁶), וגם בהקב"ה הרי אהבה זו בא מצד עצמותו של הקב"ה שממנו בא נשמות ישראל, שהרי הם חלק מעצמותו.

ג.

ביטוי אהבתו של הקב"ה לבני"

אבל כ"ז הוא רק בענין האהבה עצמו, אבל באמת יש בזה עוד ענין, דהיינו הביטויים של אהבתו של הקב"ה אל בני".

ויוכן עד"מ כמו באב וכן למטה, דחויץ מזה שהאב אוהב את בנו, הרי גם מבטא אהבה זו ע"י אמירתו לו שאוהבו, ע"י נתינת מתנות, ע"י חיבוק ונישוק, קריאה בשם¹⁷ וכיוצא בזה.

ועד"ז יובן למעלה, דלא רק שהקב"ה אוהב אותנו אלא גם התבטא אהבה זו ע"י כמה וכמה ענינים:

(א) זה שהוציאנו ממצרים כדי ליתן לנו תורה ומצות להתייחד עמו ע"י כל לימוד התורה וקיום מצוה, וזהו כמשל המלך שלא רק אוהב לאיש נוול המנוול באשפה באהבה גדולה ועצומה, אלא גם מבטא אהבה זו ע"י שבא אצלו עם כל שריו, ולהוציאנו מהאשפה ולהביאו לארמונו, לחדר שאין נכנס שום אדם, ולהתייחד עמו וכו'¹⁸, ועד"ז למעלה דלא רק שאוהב אותנו, אלא גם התבטא אהבה זו ע"י היציאה לפועל ממצרים ונתינת התורה.

14. (איוב לא, ב. ונתבאר בארוכה בתניא רפ"ב)

15. בד"כ בחסידות מתאר האהבה עצמית של הקב"ה לבני" בתואר "בחירה" / "בחירה עצמית" אבל באמת יש גם מקומות בחסידות שמתאר גם דרגה זו בשם "אהבה עצמית".

ולדוגמא בספר המאמרים מלוקט ה' במאמר ד"ה על כן קרא (עמוד קצה) מדבר שם על דרגת ה"בחירה עצמית" הנ"ל, ומביא שם רא"י מפסוק (תהילים מז, ה.) יבחר לנו את נחלתנו וגו' אשר אהב סלה. וגם אח"כ מביא עוד פסוק (מלאכי א, ג.) "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי".

שמכ"ז מוכח שגם הבחי' והדרגה של "בחירה עצמית" נקרא בשם "אהבה".

16. כמבואר בריבוי מקומות בחסידות

17. וכמבואר הדרגות והחילוקים שביניהם בלקו"ש ח"ו שמות שיחה א'

18. כמבואר כל פרטי המשל בפ' מ"ז תניא

(ב) כל הניסים והישועות שעשה לנו בכל הדורות, "אלף אלפים וריבוא רכבות פעמים הטובות והנסים והנפלאות שעשית עמנו ועם אבותינו מלפנים", דהיינו להצילנו מכל הצרות דמצרים, דהמן בזמן אחרורו, דיונים בזמן חנוכה, וכל שאר הישועות גשמיות ורוחניות שעשה ועושה איתנו, ה"ה ביטויים של אהבתו אלינו.

(ג) וכן זה עצמו שהודיע לנו בתורה (כנ"ל באות א') שאוהב אותנו, הרי האהבה עצמו אינו מכריח שיודיע לנו שאנו בניו ושאוהב אותנו, אלא ה"ה ביטוי של אהבתו אלינו.

ד.

מהי הצורך בביטוי האהבה

וא"כ צריך להבין, הרי הקב"ה אוהב בני ישראל, ולמה צריך גם לבטא אהבה זו ע"י כל הענינים לעיל?

והנה בנוגע לענין הב' (נסים וישועות) הרי מובן בפשטות מה שמבטא אהבתו ע"י הנסים.

דהיינו כמו עד"מ בא' שאוהב איזה ציור נאה, הרי מצד אהבתו אל הציור ההוא רוצה ומתענג גם מעצם קיום הציור, ואינו רוצה בשבירתו,

ועד"ז גם באהבת האב אל בנו¹⁹ דהיות שאוהב את הבן, רוצה גם בקיומו של הבן, ועוד יותר שרוצה שהבן ירגיש בטוב, ויעשה ככל מה שביכלתו שהבן ירגיש יותר טוב, ושיתרחק מכל הזקים וצרות שיבוא אליו.

ועד"ז יובן גם למעלה כביכול, דהיות שהקב"ה אוהב את בני"י, ה"ה רוצה ומתענג מעצם קיומו של כל א' מבני ישראל²⁰, וגם רוצה שכ"א מבני ישראל ירגיש בטוב, ולכן עשה לנו כל הניסים כדי להצילנו מגזירת השמדה, וכן משאר צרות שבאו עלינו הצילנו, שהרי רוצה שבני ישראל ירגישו יותר בטוב, וגם עשה כ"כ כדי שלא יבואו עלינו צרות, ושיסולקו ממנו כל הצרות, וכן עושה לנו תמיד, ולכן מבטא אהבתו בזה.

19. ועד"ז בשני חברים

20. כמעשה של אשה זקנה שחללו עלי' שבת הרבה פעמים, ושאלו מאדמו"ר האמצעי, מהו הענין? והשיב "איר האט ניש קיין מושג וואס פאר א געשמאק דער אויבערשטער האט יעדער ס'קונדע סאיז דא א נשמה בגוף"

ה.

עדיין אין הקושיא מתורין לגמרי

אבל כ"ז הוא רק בנוגע לענין הב', אבל עדיין אינו מובן למה הוצרך לבטאות אהבתו גם בענין הא' (נתינת התורה ומצות) וענין הג' (כתיבה בתורה שאנו "בניו")?

(ובאמת ע"י ביאור זו יתוסף גם ביאור עמוק יותר גם בענין הב', כפי שיבואר לקמן).

ו.

תירין הקושיא בהצורך לביטוי

והביאור בזה, יובן ממשל דאהבת האב להבן, דכמו שבאהבת האב לבן הרי הוא גם מבטא להבן אהבתו (ע"י מתנה, חיבוק, ונישוק וכו'), והיינו כדי שהבן ידע שהאב אוהבו.

ועד"ז יובן למעלה באהבת הקב"ה לבני ישראל, דזה שגם מבטא אהבתו (ע"י תו"מ, נסים, קריאת בנים בתורה) הוא כדי שבני ישראל ידעו שהקב"ה אוהבם.

(וא"כ הרי"ז ביאור עמוק יותר גם לאופן התבטאות הב' (נסים). נמצא שיש עוד ענין בזה שהקב"ה ממציא לבנ"י נסים, היינו לא רק כדי להצילם מצרותיהם אלא גם כדי להיות התבטאות של אהבתו לבנ"י, וע"ז ידעו בנ"י שהוא אוהבם).

ז.

הא גופא צ"ב למה צריך להודיע אהבתו

אבל הא גופא צריך להבין, למה נוגע לו להקב"ה שבני ישראל ידעו שהוא אוהבם?

והביאור בזה מובן בפשטות, כמו עד"מ למטה, דהיות שהאב אוהב להבן, הרי רוצה שירגיש בטוב (כנ"ל אות ד'), וטבע האדם הוא כשהוא מרגיש שהוא אוהב, הרי"ז מרגיש טוב (ובפרט כשהאוב הוא אביו, שהרי אז האהבה הוא בתוקף גדול יותר, שהרי הוא בא מצד העצם של האב כנ"ל, וא"כ הרי גם אין בו שינויים), ולכן מצד אהבת האב אל הבן הרי גם יבטא אהבתו להבן כדי שהבן ידע וירגיש אהבת האב אליו, וירגיש בטוב.

ועד"ז יובן למעלה כביכול, דהיות שהקב"ה אוהב את עמו ישראל, הרי גם מבטא אהבה זו, שע"ז יתגלה לבנ"י שהקב"ה אוהבם, וירגישו את זה, ובמילא ירגישו בטוב.

(ובפרט שאהבה זו הוא מהקב"ה בכבודו ובעצמו, שידיעת דבר במכ"ש וק"ו שגורם שהאדם ירגיש בטוב.

וגם מצד שאהבה זו נמצא בתמידות, שהרי דרגא הב' באהבה הבא מצד העצם הרי אין בו שינויים כמוכח. ובאמת גם בנוגע לדרגא הא', דהיינו אהבה הבא מצד קיום התורה ומצות דלכאורה יש בה שינויים, ואינו תמיד?

הנה במאמר על כן קראו תשי"ג (מלוקט ה) מבאר הרבי שאפי' מצד דרגא זו (דהשתלשלות) קיים אהבה תמידות לבנ"י, שהרי בכל זמן ואפי' פחותים שבישראל, ה"ה "מלאים מצות כרמוך", ובמילא יש אהבה תמידית).

נמצא דלכד זאת שהקב"ה אוהב לבנ"י מצד ב' סיבות הנ"ל (מקיימים תו"מ, חלק מן העצם), הרי עוד זאת שגם מבטא להם אהבתו ע"י תו"מ, נסים, קריאה בתורה לנו בשם בנים ושאוהב אותנו, כדי שבנ"י ירגישו בטוב מזה שהם אהובים תמיד אצל הקב"ה!

ח.

עפ"י יובן משנה באבות

ועפ"י יובן גם עוד פי' בדברי המשנה באבות פ"ג משנה י"ד "הוא הי' אומר חביב אדם שנברא בצלם חביבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם שנאמר כי בצלם אלקים עשה את האדם" וכו'.

וצ"ע כמה ענינים: א) מהי כפילות הלשון "חביב אדם וכו'" "חביבה יתירה וכו'"? ב) מהו ההוספה בפעם הב' "חביבה יתירה"? ג) מהו הפי' בהוספת התיבות "נודעת לו" בפעם הב'? ד) למה מביא הפסוק "כי בצלם אלקים וגו'" רק אחרי פעם הב'?

ועפ"י ביאור הנ"ל יובן הכל ככפתור ופרח, דבאמת בא המשנה לכאור ב' מיני "חביבות" שיש להקב"ה מבנ"י זה עמוק מזה²¹.

ובהקדים, דהנה ב' ענינים שנתבארו לעיל (אהבתו של הקב"ה לבנ"י, וזה שמבטא אהבה זו לבנ"י) הגם ששתיים ענינים "אהבה לבנ"י" מ"מ יש חילוק ביניהם.

והיינו כמו עד"מ באב וכן למטה, הרי שייך שהאב ירגיש אהבה בלבו לבנו, ואעפ"י לא יודיעו ע"ז, וא"כ זה שגם מודיע ומבטא לבנו אהבתו אליו הרי"ז מורה על אהבה גדולה ועמוקה יותר מסתם אהבה (בלי הודעתו).

21. ראה עד"י פי הרע"ב שם

וגם בא מצד דרגא יותר עמוק באב, ובמילא מוכרח לומר שגם האהבה להבן הוא מצד ענין עמוק יותר בהבן.

וכמו שמבאר הרבי בלקו"ש חלק ו' הנ"ל, דהחילוק בין הכמה מיני התבטאויות אהבה מאב לבן (מתנה, חיבוק, ונישוק וכו') הרי א' כ"א בא מצד דרגא יותר עמוק בהאב. וגם ב' כ"א הרי האהבה הוא כתוצאה מענין יותר עמוק בהבן. עי"ש).

ועד"ז יובן למעלה, דאהבתו של הקב"ה לבנ"י סתם (בלי הודעתו לנו) מורה על דרגא א' של האהבה, משא"כ האהבה שבא גם בהתבטאות ושמודיע לנו (אינו רק חלוק באופן האהבה אלא גם חלוק בדרגת האהבה, היינו) ה"ה אהבה גדולה ועמוק יותר מדרגא הא'. (וגם בא מצד דרגא יותר עמוק בהקב"ה, וגם בא כתוצאה מענין עמוק ועצמי יותר בבנ"י כנ"ל).

ועפ"ז יובן ביאור המשנה, דבתחלת המשנה מדבר בדרגא הא' של חיבת הקב"ה שקיים בלי התבטאות וידיעה לנו, וזהו "חיב" (סתם) אדם שנכרא בצלם (היינו זה שיש לו נשמה שהוא חלק אלוך ממעל ממש)²².

ואח"ז מוסיף במשנה דרגת הב' בחיבתו של הקב"ה לבנ"י (חיבה עמוקה יותר), והיינו האהבה שבא גם בהתבטאות והודעה לבנ"י שיודעים על האהבה שזה מורה על אהבה גדולה יותר, וזהו א' "חיבה יתירה". ב' "נודעת לו" (היינו אהבה שבא בהתבטאות לידיעתנו). ג' שנאמר "כי בצלם אלקים עשה את האדם", היינו זה שמודיע לנו הקב"ה בתורה ("שנאמר") שבנ"י נבראו בצלם. (אופן התבטאות הג' הנזכר באות ג').

ט.

עוד תוצאה מאהבתו של הקב"ה לבנ"י

והנה כ"ז הוא בנוגע לענין התבטאות וגילוי האהבה שבא כתוצאה מאהבתו של הקב"ה לבנ"י, באמת יש עוד תוצאה מאהבתו של הקב"ה, והיינו זה שיש להקב"ה תענוג מזה שבנ"י מקיימים תורה ומצות.

והביאור בזה, ובהקדם, דכאשר איש ישראל מקיים תורה ומצות, הרי"ז מעמד ומצב היותר טוב עבורו, הן מצד נשמתו שאז מתקשרת להקב"ה מקורו ושרשו²³. והן מצד גופו ונה"ב, מצד החשבון "דנפשי אוויתך"²⁴ (וכן שאר כל ההסברות בחסידות).

ובפרט לפי הנתבאר לעיל שענין נתינת התורה ומצות לבנ"י ה"ה ביטוי

22. או כהפי' בספה"מ תש"ב ד"ה כי בצלם אלקים שמדבר על נפש השכלית שבנ"י ישראל

23. עיין בתניא פרק כ"ג ושם נתבאר. וכן שאר כל ההסברים בחסידות

24. עיין בתניא פרק מד ושם נתבאר

של אהבת הקב"ה לבנ"י, וא"כ הרי כל זמן שהאדם עוסק בתו"מ ה"ה "לעבט" ו"געפינט זיך" באהבתו של הקב"ה! (וכמו שמבאר אדה"ז בתניא (פרקים מ"ו – מ"ט) שבשעה שהאדם עוסק בלימוד התורה וקיום המצוות ה"ה מקושר אל הקב"ה באופן של חיבוק ונישוק ואתדבקות רוחא ברוחא וז"ל שם²⁵ "בבחי' נשיקין פה לפה לדבר דבר ה' זו הלכה אתדבקות רוחא ברוחא היא השגת התורה. וגם בבחי' חיבוק הוא קיום המצוות מעשיות. " עיין שם).

וא"כ הרי בקיום התורה ומצות של האיש הישראלי הרי זה מעמידו במעמד ומצב היותר טוב עבורו, וא"כ הרי אין שייך להיות יותר תענוג לנברא מקיום התורה ומצות.

ועפ"ז יובן בנוגע לעניננו, דכמו במשל באהבת האב אל הבן, הרי כתוצאה מאהבתו אל הבן, הרי כשהבן הוא במעמד ומצב טוב עבורו, ובפרט כשהבן הוא במצב של תענוג, ובפרט כשהוא במעמד ומצב היותר טוב עבורו, ומתענג בתענוג הכי גדול ששייך לו להתענג הרי"ז גורם מאד תענוג אל האב מזה עצמו שבנו מרגיש בתענוג.

ועד"ז יובן בנוגע ללמעלה כביכול, שהיות שהקב"ה אוהב בנ"י, הרי כשבנ"י מקיימים תורה ומצות שהוא מעמד ומצב היותר טוב עבורם, ובפרט כשיש להם תענוג מזה הרי"ז תענוג הכי גדול ששייך לנברא להתענג (תענוג נברא), הרי"ז גורם תענוג גדולה אצל הקב"ה ג"כ מזה שבנ"י הם במצב טוב (תענוג בורא).

וא"כ הרי"ז עוד סיבה לתענוגו של הקב"ה בעבודתם של בנ"י בקיום התורה ומצות. [לבד משאר כל הביאורים המבוארים בחסידות בענין דירה בתחתונים, נתאווה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים, ענין התענוג מדבר חידוש, ציפור המדברת וכו'].

ונמצא ג"ז עוד ביאור לזה שבכלל הקב"ה נותן לנו תורה ומצוות (לבד מה שנתבאר לעיל דנתינת התו"מ הוא ביטוי של אהבתו, וכדי לגלות ולהודיע לנו שהוא אוהב לבנ"י, מובן גם עוד סיבה). דהיינו כדי שהאדם יהי' במעמד ומצב היותר טוב עבורו (קשר בהקב"ה) ויהי' לו להנברא (בנו של הקב"ה) תענוג מזה.

יו"ד.

ויש להוסיף בזה

ויש להוסיף עוד יותר, דכתוצאה מאהבתו של הקב"ה לבנ"י לא רק שנתן לנו תורה ומצוות, אלא גם נתנה לנו באופן שבנ"י יצטרכו (לפעמים) לעבוד בעמל ויגיעה כדי להשיג דברי התורה ולקיים המצוות.

והביאור בזה יובן בהקדם, עפ"י מה שמבאר הרבי²⁶ בזה שהעולם נברא באופן כזה ש"לעמל יולד", דלכאורה מצד זה שהקב"ה הוא "טבע הטוב להיטיב הוה לי' לברוא העולם באופן שהכל יבוא להאדם בלי עמל?

ומבאר דהיות שטבע האדם ש"אדם רוצה בקב שלו יותר מתשעה קבין של חבירו" לכן מצד שהוא טבע הטוב להיטיב ברא את העולם באופן שיצרכו לעמל כדי לקבל, שהרי עי"ז יהי' להם יותר תענוג בקבלת שכר שלהם, (ולא יהי' להם בושה מצד "נהמא דכיסופא").

ומבאר עוד יותר, דלכאורה הוה ליה להקב"ה לברוא את העולם באופן שיקבל האדם תענוג גם "מט' קבין של חבירו" וא"כ לא יצטרכו ל"עמל יולד"?

ומבאר, דמצב היותר טוב עבור האדם הוא שיהי' "שותף להקב"ה במעשה בראשית", היינו שלא רק יקבל מהעולם אלא גם ישפיע בעולם (כמו "הקב"ה" שמשפיע "במעשה בראשית"), ולכן הטביע הקב"ה בטבעו שיתענוג דוקא מעבודת עצמו ("קו שלר"), ומשום זה גם יצטרך לעמל ויגיעה ("לעמל יולד"), כדי שע"ז יהי' האדם במצב היותר טוב עבורו ("שותף להקב"ה במעשה בראשית"), ובמילא יהי' להאדם יותר תענוג בעבודתו.

ועפ"ז יובן גם בנוגע לעניננו, דאם הי' הקב"ה נותן לנו תורה ומצוות באופן שבנ"י יוכלו להשיגה בלי עמל ויגיעה, לא הי' זה כ"כ טוב עבורם, ולא היו מתענגים מזה כ"כ.

ולכן נתן לנו את התו"מ באופן של עמל ויגיעה כדי שע"ז יהיו בנ"י "שותפים להקב"ה" ע"י שמשפיעים בתורה בעבודת עצמם, שזה מצב היותר טוב עבורם, ובמילא נותן להם יותר תענוג בזה.

והוא עד"מ באב וכן, דכתוצאה מאהבתו אל הבן, הרי לא רק שיתן לבנו דבר שיגרום לבנו תענוג, אלא גם יתנהו לו באופן שיוכל הבן לקבל תענוג הכי גדול השייך באותו דבר, ועד"ז באהבת הקב"ה לבנ"י, דלא רק שנתן לנו תו"מ, שהוא ענין שנותן תענוג לבנ"י (כנל אות ט'), אלא גם נתנה להם באופן שיהי' להם תענוג הכי גדול השייך מענין התו"מ, והיינו דוקא ע"י עבודה ויגיעה בזה, שע"ז דווקא נעשים בנ"י "שותפים להקב"ה במעשה בראשית"

י"א.

עפ"י ביאור משנה במכות

וזהו ע"ד המשנה²⁷ "רבי חנני' בן עקשיא אומר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות שנאמר ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר".

וביאור המשנה הוא ממש כמו שנתבאר לעיל, דהיות שענין התורה ומצות מביא עוד ועוד זכותים לבנ"י, והוא ענין היותו טוב עבורם והם מתענגים מזה, יש בזה גם תענוג להקב"ה מקיום התו"מ שלהם (כתוצאה מאהבתו), ולכן ה"ה "הרבה להם תורה ומצות" כדי שיהי' להם יותר ויותר זכותים (לזכות את ישראל), וכ"ז בא מצד זה ש"ה' חפץ" (תענוג) "למען צדקו" (בנ"י) דהיינו שיש לו תענוג ע"י תענוגו של בנ"י!

י"ב.

ע"י התבוננות בכל הנ"ל יתעורר כמים הפנים לפנים

הנה כאשר האדם יראה ויבין ויתבונן בכל הנ"ל, א' איך שהקב"ה אוהב לבנ"י מצד כל הדרגות (אהבה עפ"י סיבה, אהבה עצמית), ושהוא בתמידיות. ב' זה שהקב"ה גם ביטא וגילה והודיע לנו על האהבה, שזה מורה על אהבה גדולה יותר. ג' זה שהקב"ה מתענג מעבודת בנ"י בקיום התו"מ (שלכן גם נתן להם התו"מ מלכתחילה כנ"ל אות ט', ובאופן שיבוא להם ע"י עמל ויגיעה דווקא כנ"ל אות י') (עד כ"כ שמוסיף להם עוד ועוד כדי לזכותם כנ"ל אות י"א), שגם זה בא כתוצאה מאהבתו של הקב"ה לבנ"י.

הרי כ"ז צריך להוליד כמים הפנים לפנים אהבה גדולה ועצומה מבנ"י להקב"ה.

ויוכן כמו עד"מ כמו באב ובן שכשהאב מרגיש אהבה כלפי בנו ובפרט כשגם מראה ומבטא ומגלה לבנו אהבתו אליו (ע"י חיבוק ונישוק וכדומה), שזה מורה על אהבה גדולה יותר כנ"ל, ובפרט כשהבן רואה איך שאביו מתענג מזה שהבן נמצא במעמד ומצב של תענוג, שגם זה מורה על גודל אהבת האב²⁸.

הרי"ז יעורר גם בלב הבן, א' אהבה גדולה אל אביו, ב' ועד שגם יבטא אהבה

27. מכות פ"ג משנה ט"ז

28. בתניא פרק מ"ז מוסיף עוד פרטים בהמשל, א' במלך, ב' גדול ורב, ג' לאיש הדיוט ושפל אנשים המוטל באשפה, ד' יורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו, ה' מכניסו להיכל המלך, ו' חדר לפנים מחדר מקום שאין כל עבד ושר נכנס לשם, ז' ומתייחד עמו ביחוד וקירוב אמיתי וחיבוק ונישוק. עיין שם בא-רוכה.

זו, ג' ועד שירגיש תענוג מזה שאביו נמצא במצב של תענוג, ובמילא גם ישתדל ככל היותר ליתן תענוג ונח"ר לאביו.

ועד"ז יובן למעלה, דכשהאדם מבין ומתבונן בגודל האהבה שיש מהקב"ה כלפי בני"י, ועד כ"כ שגם ביטא וגילה והודיע לנו על האהבה ע"י היציאה ממצרים, ונתינת התורה והמצות, וכן ע"י כל הנסים שעושה לנו תמיד, וכן בשאר התבטאויות, ועד כ"כ שהקב"ה מתענג מעבודתם של בני"י, דהיינו מזה עצמה שהם נמצאים במעמד ומצב טוב, ועד כ"כ שגם מוסיף תו"מ רק כדי לזכותם יותר ושיהי' להם יותר תענוג, שכ"ז מורה על גודל אהבתו של הקב"ה כלפי בני ישראל.

אזי במילא תתעורר כמים הפנים לפנים בלב האדם אהבה גדולה ועצומה כלפי הקב"ה, ועד שגם יבטא אהבה זו ע"י לימוד התורה וקיום המצות שהיא ג"כ ענין חיבוק ונישוק, והעיקר שיעשה ככל היותר כדי לקיים רצונו של הקב"ה וליתן לו נח"ר ע"י עבודתו, שהרי מצד אהבתו אל הקב"ה הרי הוא מתענג מזה שהקב"ה נמצא בתענוג [ע"ד הכתוב²⁹ "ישמח ישראל בעושרו", ומבאר בתניא פרק ל"ג וז"ל "פי' שכל מי שהוא מזרע ישראל יש לו לשמוח בשמחת ה' אשר שש ושמח בדירתו בתחתונים"], דהיינו שנמצא במצב כזה, שמה שנותן "תענוג (ל)בורא" גורם גם "תענוג (ל)נברא"³⁰, שכ"ז בא כתוצאה מגודל אהבת בני"י כלפי הקב"ה.

י"ג.

עי"ז יהי' עבודתו לשמה

(וע"י התבוננות זו יהי' עבודתו של ישראל בתורה ומצות לא כגוף בלי נשמה, אלא ככוונה לשמה – כדי לגרום נח"ר למעלה (שהרי יש לו תענוג מזה שגורם נח"ר ותענוג להקב"ה), ועי"ז יהי' להתורה ומצוות שלו גרפין לפרחא לעילא, כמו שמבאר בתחילת הענין שם בתניא בפרקים ל"ט ואילך, עי"ש).



29. תהילים קמט, ב.

30. לשון של ר' רש"ב בספר המאמרים תרס"ו בנוגע למי שעובד להקב"ה בדרגת עבד נאמן, עיין בה' משך מקנה רב בארוכה.

השגחה פרטית בישראל לגבי שאר הנבראים

הת' יוסף שי' שאנאוויטש

ישיבת אהלי מנחם - תורה

א.

אדמו"ר הריי"ץ מביא בשם הבעש"ט¹ "אף שהשגחה פרטית היא על כל הברואים וגם על פרט קטן ביותר מ"מ ענין השגחה פרטית על עם קרובו ית' א"א לצייר וא"א להבין ("דאס קען מען גארניט אויסמאלן כו' דאס וואס עס איז נוגע א אידן הוא בהשגחה פרטית וואס מען קען דאס ניט פארשטיין")."

והנה לפי השיטות שקדמו להבעש"ט מובן שישנם חילוקים באופני ההשגחה: השגחה כללית, השגחה פרטית (בבני אדם, ובזה גופא כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר² בשיטתם שזה דוקא בבני ישראל הצדיקים) וכו'.

אבל לפי שיטת הבעש"ט יש להבין הרי הכל מושגח ממנו ית' (עד לדשא פרטי וכו') בהשגחה פרטית, ואיך יכול להיות השגחה בבני ישראל יותר מזה? הנה ענין זו מבואר בדא"ח, ולהלן נביא ליקוט מ"מ וכמה הערות בדא"פ.

ב.

יסוד הדבר "אף³ שכל הברואים "לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו" ומושגחים מאתו ית' – מ"מ, (עיקר) רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא רק בישראל, ש"בחר בנו מכל העמים", ונאמר "אהבתי אתכם אמר ה' גו' אח עשו ליעקב גו' ואוהב את יעקב".

"ויש לומר שזהו גם תוכן מאמר רז"ל שהעולם נברא "בשביל התורה . . ובשביל ישראל": ישראל ותורה הם כוונת הבריאה (וכמאחז"ל "אני (לא) נבראתי (אלא) לשמש את קוניי"), רצונו ובחירתו של הקב"ה הוא בהם עצמם.

1. כש"ט הוספות סי' קכ.

2. אג"ק ח"א ע' קסח.

3. לשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ל וישלח א'.

"משא"כ שאר הנבראים אינם תכלית ומטרה בפני עצמם אלא רק "אמצעי" שעל ידם נשלמה כוונת הקב"ה בתורה וישראל, וכמאחז"ל ש"לא נבראו אלא לשמשני", שאין רצונו ית' בהם מצד עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל".

ומובן שההשפעה והחיות האלוקי לעם ישראל לגבי שאר הנבראים מתאים לזה. כמבואר בכ"מ ששאר הנבראים מקבלים חיותם משם אלקים (בגימט' הטבע), מדריגה באלקות שמתלבש בטבע, ובפשטות זהו משום שכל מטרת אומות עולם הוא רק שעוה"ז יהיה "לשבת יצרה", שזה יאפשר לישראל לקיים תומ"צ (שלזה צריכים הנהגה טבעית דוקא), משא"כ עם ישראל מקבלים חיותם משם הוי' שלמעלה מן הטבע, "שבני ישראל אינם נתונים מעיקרה תחת שלטון והנהגת הטבע. . ומה שלקבלת ברכת השם צריך להיות מעשה האדם, הוא רק משום שרצה הקב"ה שהנהגה ניסית זו תעבור ע"י הטבע. . אבל עשי' זו היא רק לבוש חיצוני לגמרי להשפעה דלמעלה"⁴.

והנה יש לחלק ענין הנ"ל לב' פרטים:

א. מקור החיות שבשאר הנבראים הוא ממדריגה תחתונה באלקות (שם אלוקים).

ב. אפי' מדריגה זו בא בהעלם. וכמבואר בלקו"ש וז"ל⁵: "וואס דאס איז דער חילוק צווישן דער השפעה מלמעלה צו אידן און די השפעה צו אומות העולם להבדיל: די אומות העולם וויבאלד זיי זיינען מקבל זייער השפעה פון די כו"מ (און פון די ע' שרים) "אשר חלק ה' גו' לכל העמים" – לגבי זיי איז טאקע טבע א העלם והסתר באמת. [וואס דאס איז דער טעם וואס בני נח זיינען ניט מוזהר אויף שיתוף – הגם אז די כו"מ זיינען ביים אויבערשטען נאר כגרון ביד החוצב – ווייל מחמת דעם וואס "חלק ה' להם", גיט עס אן ארט אז לגבי בני נח זאלן די כו"מ (און שרים) אויסקוקן עכ"פ ווי שותפים וואס האבן (כביכול) א דעה אין די השפעה אלוקית"]".

משא"כ בבני ישראל:

א. בא ממדריגה נעלית.

וב. ההשגחה הוא בגילוי ואינו מוסתר בלבושי הטבע.

ובלשון השיחה הנ"ל "משא"כ אידן זיינען מוזהר על השיתוף. ווארום הגם אז אויך די השפעה צו אידן קומט אין א אופן פון "ממגד תבואות שמש גו'" – הערט

4. לשון כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"א פורים א'.

5. חלק ז' בהר ב'.

זיך אבער ביי זיי בגילוי ווי דער שמש וירח וכו' זיינען נאר כגרון ביד החוצב, און אז די השפעה קומט פון אויבערשטען". עכלה"ק.

ובנוגע לענינינו, הנה אדמו"ר האמצעי מבאר שבהשגחה העליונה ישנם שני אופנים, ובלשוננו: "ולהיות ידוע דהשגחה אלוקית יש בזה ב' מדריגות: א. מבחי' חיצונית, שנמשך מבחי' אחוריים דשם אלוקים, דהיינו ע"י ממוצעים רבים בהסתר והעלם אחר העלם, עד שמלובש בלבוש שק דרך הטבע ע"י ע' שרים ומזלות דנוגה דעשי' (אע"פ שהמה כגרון ביד החוצב . . מ"מ בא בהם בהתלבשות בהעלם גדול . .). והב. השגחה פנימיות אלקות, היינו משם הוי' באלקים. לפי שבזמן שעושים רצונו של מקום . . כתיב "עין ה' אל יריאו" שהם ישראל מצד טבעיות נפשם האלוקית". עכ"ל.

ומסתבר לומר שהסוגריים באמצע דבריו רומז על ענין הב' הנ"ל, וכן נראה מהשיחה המובא להלן (חי"ח קורח ב') שפעמים אין ההשגחה בגלוי אבל אעפ"כ ההשגחה הוא משם הוי' (– ענין הא' הנ"ל). ועפ"ז יוצא לכאורה שבהשגחה עליונה על ישראל ישנם ב' הענינים הנ"ל.

ולכאורה ענין הא' מתבטא בזה שיש ניסים (שבכללות הוא) בישראל דוקא, כי שאר הנבראים אין להם שום שייכות למדריגות למעלה מן הטבע.

ועוד, שגם כשההנהגה מלובש בטבע – היינו שאין שם מעלה הב' שההשגחה הוא בגלוי – יש לישראל הכח ע"י התבוננות בשכלו להכיר שהכל הוא בהשגח"פ "קעץ" מען דורך התבוננות בשכלו דערגראונטעווען זיך און דערקענען אז ס'איז א השגחה פרטית". וזהו משום שההשגחה בעצם שונה מהשגחת שאר הנבראים.

ועוד מתבטא ענין הא', שישנו שמירה מיוחדת על עם ישראל "שומר ישראל" להגין מן המקרים.

ויש לעיין במה מתבטא ענין הב' הנ"ל.

ואוי"ל ע"פ המבואר בשיחת כ"ק אדמו"ר⁸ "בנוגע ל"כלל" דישאל – ההשגחה היא תמיד בגלוי. משא"כ בנוגע לפרטים אפשר שההשגחה תהיה בהעלם. אמנם גם במצב ד"הסתר אסתיר" – ההשגחה עצמה היא השגחה משם הוי' ורק באופן של העלם "הסתר אסתיר".

6. בדרך חיים עמ' יג.

7. לקו"ש חח"י קרח ב' ס"ז. ובהערה שם "להעיר מד"ה צהר (תרס"ג) "רק נשמות ישראל יודעים ומשיגים כו' שהכל הוא השפעה אלוקית כו' כאשר משים לבו ודעתו לזה יכול לראות בראיה חושית ממש ההשגחה אלוקית בהנהגת העולם".

8. תו"מ התועדויות (בלתי מוגה) תשמ"ה עמ' 1837.

ורואים במוחש בזה שאע"פ "שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו", בני"י קיימים באופן נסי לגמרי.⁹

ג.

עוד זאת מצינו שזהו דוקא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום. וזהו ענינו של השגח"פ, ובלשון כ"ק אדמו"ר¹⁰ "השגחה פרטית ענינה שינויים ותול' בשכר ועונש – ידיעה שלאחר המעשה דעת תחתון".

וי"ל ביאור הענין בדרך אפשר: מבואר לעיל שאין ההשגחה על עם ישראל תחת ממשלת הטבע אלא בהתקשרות למקור חיותם, וזה שבפנימיות נפשם התקשרותם הוא בתוקף – אינו מספיק שיהי' השגחה גלויה על ישראל (כדלהלן), אלא צריך להיות קשר גלוי עם הקב"ה (שם הוי"ו) והיינו ע"י תומ"צ, ואזי ההשפעה היא באופן ישר, וזהו כמו שהוא בפשטות, אלא שלפעמים עושים רח"ל דבר שהוא היפך מציאותם האמיתי, ואזי יכול להיות ענין ד"עוונותיכם מבדילים".

והנה בנוגע לביטחון מבואר בהדיא בלקו"ש¹¹ (בביאור טעם גזירת כלי', שנהנו מסעודתו של אותו רשע, שלכאורה האם השתתפותם בהסעודה חמור כ"כ שבגללה יתחייבו כלי' היל"ת? ומבאר ענין ההשגחה וממשיך ש) "בד"א שבנ"י נשמרים בהשגחה מיוחדת כו' כאשר הנהגתם הוא בהתאם לזה שסומכים על הקב"ה שיצילם וישמרם. אבל כשהם מנגדים לשמירה זו, ע"י שמחשבים (בהנהגתם) את הזאבים וכוחותיהם הטבעיים, הרי הם מפקיעים א"ע ח"ו מהשמירה הניסית ומכניסים עצמם תחת הנהגת הטבע".

אף שמדובר כאן דוקא בענין הביטחון, וכידוע שביטחון בה' הוא המביא הישועה¹², וכמובן בפשטות שהביטחון הוא בזה גופא שהקב"ה מנהיג הכל, אבל אוי"ל שעל דרך זה הוא בנוגע לקיום תורה ומצוות בכלל, שכשהם עושין רצונו של מקום זהו כלי המתאימה לשמירה זו.

ובזה לכאורה שני אופנים א. כמבואר בשיחה הנ"ל בנוגע לכלל ישראל, שבכללות הפקיעו את עצמם משמירתו ית'. ב. כל או"א בעבודתו הפרטית (ביטחון או תורה ומצוות כדלעיל) שיוכל לחזק התקשרותו להקב"ה וההשפעה אליו יהי' בהתאם לזה.

ויש להדגיש שעכ"ז אין השגחת בני"י דומה להשגחת שאר הנבראים. וכמבואר

9. ועצ"ע איפוא רואין שהכל הוא "כגרון ביד החוצב" כמבואר שם.

10. אג"ק ח"א עמ' קעה.

11. חל"א פורים א'.

12. לקו"ש חכ"ז ע' 97.

בלקו"ש¹³ "הגם אז ווען א איד איז ניט עושה רצונו של מקום, איז די השגחה אויף אים ווי די השגחה אויף אומות העולם, א השגחה חיצונית, וואס איז מלוכש אין לבושי הטבע כנ"ל – פונדעסטוועגען, איז דא א חילוק עיקרי צווישן דעם אופן ההתלבשות אין דער השגחה אויף א אידן און להבדיל אויף אומות העולם:

"ביי אומות העולם, וויבאלד זייער יניקה וחיות איז פון בחי' חיצונית, שם אלוקים (בגמט' הטבע), זיינען זיי בעיקר אונטערגעווארפן צו דרכי הטבע; און במילא איז די השגחה אויף זיי לכתחילה נאר פון שם אלוקים, פון דער מדריגה אין אלקות וואס איז מלוכש אין דרכי הטבע.

"דאקעגען ביי אידן, וואס זייער חיות איז פון שם הוי', איז די השגח"פ אויף זיי בעצם פון "שם הוי' עצמו", וואס איז א פנימיות'דיקע און גלוי'דיקע השגחה.

"און דאס וואס די אידן וואס זיינען ניט עושין רצונו של מקום איז די השגחה פרטית אויף זיי בהעלם אין לבושי הטבע, מיינט עס ניט אז לגבי זיי ווערט נסתלק ח"ו די השגחה פון שם הוי' – ווארום אין וועלכן מצב אידן זאלן זיך געפינען זיינען זיי אלעמאל "עם קרובו לגבי שם הוי'" (דבין כך ובין כך בנים הם) – נאר די השגחה איז פון "שם הוי' עצמו" ווי זי איז זיך מתלבש אין שם אלקים, וואס דאס איז דער דיוק הלשון "והסתרתי פני" – ס'איז נאר א הסתר אויף "פני", אויף דער השגחה פנימיות, כנ"ל. און דעריבער קען מען דורך התבוננות בשכלו דערגראנטעווען זיך און דערקענען אז ס'איז א השגחה פרטית און (דורכדעם ווערט זי אויך) גלוי' על כל פרט ופרט פון יעדן אידן, אויך פון די וואס זיינען ניט "עושין רצונו כו". היינו שרק יכול להפקיע ענין הב' הנ"ל. שבישראל ההשגחה הוא בגלוי, אבל עצם ההשגחה הוא תמיד השגחה פנימית משם הוי'.

ד.

ויש עוד מעלה בההשגחה על בני ישראל עם קרובו שעליה נאמר ש"א"א לצייר וא"א להבין". היינו שהקב"ה מחשיב כל פרט ופרט בחיי כל איש ישראל באופן נפלא. כמבואר בלקו"ש¹⁴ "שעילוי זה הוא גם בנוגע לפרטיותה של ההשגחה. כלומר, באיזה מדה כל פרט מושגח ממנו ית' ומשלים הכוונה העליונה.

"דהנה ידוע שיש כמה מדריגות ואופנים בהשגחה – מהם, בלשון הכתוב "עין ה' אל יראיו", "עיני ה' אל צדיקים" (בעין א' או בב' עינים) – שהחילוק ביניהם י"ל (לכאורה) הוא לא "בפרטיות" ההשגחה אלא רק באופנה, ולדוגמא:

13. ח"ח קורח ב'.

14. ח"ל וישלח א'.

אם ההשגחה מלוכשת ומסותרת בדרכי הטבע, או שהיא השגחה גלויה לעין כל (ועד שהיא מביאה להנהגה ניסית).

"אבל מפשטות המשך לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר (בשם הבעש"ט) הנ"ל משמע, שהעילוי בהשגחה על עם קרובו ית' הוא לא רק באופנה אלא גם בפרטיותה. דעם היות שהשגח"פ היא על כל הברואים, ועד שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית בענין הבריאה – מ"מ יש עילוי נפלא בהשגחה על כל פרט ופרט של עם קרובו (ועילוי כזה שהוא למעלה מן השכל)".

ומבאר ע"פ יסוד הנ"ל שישאל הם תכלית הבריאה ורצונו ובחירתו הוא בהם עצמם: "והנה תכונת ענין הרצון (והבחירה) היא, דכאשר רוצים (ובוחרים) באיזה דבר אפשר שהרצון וכל חלקי ופרטי הדבר יהיה בשווה (באותו התוקף), למרות החילוקים בחשיבותם ומעלתם של הפרטים (מצד תוכנם הם) [ועד שכאשר יחסר פרט אחד מהדבר (גם פרט קטן וטפל לכאורה) יחסר בהכלל כולו, מאחר שרצונו לא נשלם].

" . . . ועפ"ז מובן העילוי בהשגח"פ על ישראל עם קרובו של הקב"ה לגבי ההשגח"פ על שאר עניני הבריאה:

בשאר הברואים אף שכל פרט ופרט נוגע להשלמת הכוונה הכללית (כנ"ל), מ"מ, מכיון שחשיבות הפרטים תלוי' במעלתם

"[כמו גוף האדם, דאף ששלימותו היא כאשר יש בו כל האיברים (גם שערות וציפרנים) מ"מ א"א לדמות כלל חשיבות האיברים שהנשמה תלוי' בהם לגבי שאר חלקי הגוף (ומכ"ש לשערות וציפרנים שהם פרטים טפלים ביותר)].

"לכן, גם ההשגחה שעל כל פרט ופרט היא "בכל אחד לפי מעלתו"¹⁵ (עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל).

"משא"כ בישראל עם קרובו, מכיון שהשגחתו ית' עליהם היא תוצאה מרצונו ובחירתו בהם, הרי נוסף לזה שיש השגחה על כל פרט ופרט (ובאופן שכל פרט משלים הכוונה הכללית הענין הבריאה) – הנה אופן ההשגחה על הפרטים הוא לא רק כפי חשיבותו הפרטית של כל פרט ופרט (שבוזה יש חילוקים לפי חשיבותו של הפרט), אלא ההשגחה היא באופן שווה בכולם. כי מצד רצונו ובחירתו ית' בישראל, הרי כל פרט ופרט שבהם נוגע באופן שווה.

לכאורה צ"ע מהמבואר בחכ"ג י"ב תמוז סי"א שגם לדעת בעלי השיטה שהשגחה פרטית הוא רק על מין האדם. יסוד שיטתם הוא גם שישאל הם תכלית

15. בהע' שם "לשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בד"ה הטה תרצ"ד . . . ולהעיר מלשון כ"ק מו"ח אדמו"ר בשם הבעש"ט . . . "יעדער באשעפעניש פארנעמט גאר א באזונדער ארט לויט זיין מנהות"

הבריאה – ומביא אותו המארז"ל "בשביל ישראל שנקראו ראשית", אבל התוצאה הוא ההיפך! ובלשון השיחה שם "דערפון איז פארשטאנדיק, אז עס איז פאראן א חילוק בהשטות אויך אין דער השגחה פרטית אין די עניני האדם גופא: אין די ענינים וואס מ'זעט אין זיי מעלת האדם, מצד וועלכע ער איז תכלית הבריאה – איז די השגחה פרטית אויף דעם באופן גלוי, משא"כ א זאך וואס איז ביים אדם בלויז א ענין טפל וואס מ'זעט ניט אין איר מעלת האדם, איז די השגח"פ ניט אין דער זאך מצד עצמה נאר בלויז אויף וויפל די טפל-זאך איז נוגע צום אדם"

וגם צ"ע מהו ה"יש לומר שזהו . . . בשיחה זו,¹⁶ לכאורה הוא דבר פשוט?

ואולי י"ל ששם מדובר על "בשביל ישראל" כפשטות ההבנה¹⁷ "אני נבראתי לשמש את קוני" היינו שישאל הם כמו אמצעי שיקויים תורה ומצוות על ידם¹⁸. אבל כאן מדובר על בחירה בישראל כמו שמבואר בחסידות "רצונו ובחירתו", כידוע שרצון ובחירה הם למעלה מכל סיבה. וכמו שמביא בהשיחה¹⁹ "בחר בנו מכל העמים" ונאמר "אהבתי אתכם אמר הוי' גוי' אח עשו ליעקב גוי' ואוהב את יעקב", וכמבואר בחסידות שאע"פ שמצד גילויים "אח עשו ליעקב" אעפ"כ מצד הבחירה "ואוהב את יעקב", שרצון הוא בישראל עצמם כמבואר בהמשך השיחה באריכות²⁰.

וזהו החידוש בשיחה זו על מארז"ל "בשביל ישראל" "רצונו ובחירתו הוא בהם עצמם" ולא כפירוש הפשוט הנ"ל.

[וזה שמביא גם כאן מארז"ל "אני (לא) נבראתי (לשמש) את קוני" הוא רק לבאר מהו כוונת הבריאה שבלי תורה וישראל ישנו הענין ד"אני לא נבראתי", אבל אחר שידעו שהם תכלית הבריאה, אז מבאר גודל העילוי בזה, שהרצון הוא בהם עצמם.

אבל לכאורה השיחה עצמה צ"ע שמדייק בנוגע לשאר הנבראים "לא נבראו אלא לשמשני" שהם רק משמשים (אמצעי) לתורה ולישראל", שלכאורה יש לדייק הכי גם בנוגע לישראל "לשמש את קוני", שהם רק אמצעי לקיים תומ"צ? ראה לקו"ש הנסמן בהע' 18 ואכ"מ].

16. ח"ל תחילת ס"ד הובא לעיל תחילת אות ב'.

17. ראה כלי יקר ד"ה בראשית ברא אלוקים. בעל הטורים "בראשית ברא בגמטריא ישראל בחר בעמים ובגמטריא תרי"ג יצר שברא העולם בשביל ישראל שייקמו תריג מצוות".

18. ראה לקו"ש ח"ה ויגש ב' ס"ט שכן הוא מצד עולם הבריאה. וחכ"ד תבוא א' הע' 44.

19. שם ח"ל

20. ראה לקו"ש הנסמן בהע' 18

ה.

וידוע שגדר השגח"פ בכלל על כל הבריאה ביאור הבעש"ט²¹ "דלא זו בלבד דכל פרטי תנועות הנבראים הם בהשגח"פ מהבורא ית'" אלא "עוד זאת תנועה פרטית דנברא פרטי הרי יש לו יחס כללי לכללות כוונת הבריאה . . דגם תנועה אחת של דשא פרטי משלים הכוונה העליונה בענין הבריאה".

"[וכמדובר כמ"פ דוגמא פשוטה לזה בחיי האדם: דרכה של אשת חיל, עקרת-בית מוצלחת היא, שנוסף על שהיא מפקחת היטב על כל פרטי הדברים הנמצאים בביתה, שכל דבר נמצא במקומו הראוי לו והכל מתנהג בסדר מדויק – הנה עוד זאת, שכל פרטי חפצי ביתה יש להם חלק במטרה הכללית של הנהגת הבית, עד שהכל הוא בחשבון ובדיוק באופן דלא חסר ולא יתר – לא חסר משהו להנהגת הבית ואין דבר מיותר (שאינו משמש למטרה זו).

"וא"כ הדבר בחיי עקרת-בית פשוטה – עאכ"כ להבדיל הבדלות עד אין קץ אצל בורא עולם ומנהיגו, שנוסף שכל פרטי המאורעות של כל הנבראים שבעולמו של הקב"ה הם ע"פ השגחתו ית', הנה כל אחד מהם נוגע להשלמת הכוונה העליונה בענין הבריאה]".

ובענין זה ג"כ יש מעלה בישראל על על אומות העולם, והוא ע"פ הנ"ל שכל פרט ופרט נוגע באופן שווה. ובלשון כ"ק אדמו"ר²² "מכיון שישראל הם הם כוונת ותכלית הבריאה, הרי ההשגחה עליהם היא באופן כזה שנגש בהשגחה איך שכל פרט ופרט בהם משלים את הכוונה הכללית בענין הבריאה: ולכן אין בהשגחה זו הבדל בין פרט לפרט, כי בהענין ד"השלמת הכלל" כולם משלימים הכלל.

"[משא"כ בשאר הברואים שאין הכוונה בהם עצמם והם רק "משמשים" ("אמצעי") לתורה וישראל – לכן ההשגחה על כל פרט ופרט היא בכל אחד לפי מעלתו, עד כמה הוא "משמש" את התורה ואת ישראל (אף שכל הפרטים משלימים הכוונה הכללית בענין הבריאה)]."



21. כש"ט הוספות סי' קיט.

22. ח"ל שם הע' 47.



שער
תורת רבינו



גדר פרסומי ניסא במצות נר חנוכה

חת' שלמה שי' גלפרין

ישיבת תורת"ל המרכזית - חובבי תורה

בלקו"ש [ח"ג ע' 810 ואילך] מבאר הרבי בענין מהות מצות נ"ח [ובפרטיות הביא דברי הרמב"ם בסוף הלכות חנוכה] ואיך שמצות נ"ח מיוחד באופן, שעצם הדלקתו הוא שלימות תכליתו ולא רק דבר אמצעי כמו נרות העשויים לכבוד בית הכנסת וכדומה. ואפי' אינו כמו נרות שבת שתכליתו הוא להאיר אור בשביל שלום בית. אלא עצם הדלקתו ואורו הוא המצוה והתכלית עצמה.

ושם ביאר הרבי שפרסומי ניסא שע"י הנרות אינו עצם המצוה אלא ההוספה לעיקר התכלית.

והביא כמה ראיות לזה. (א) דמברכין על נ"ח גם במקום שאין פרסומי ניסא (כמו בשעת הסכנה שמקום ההדלקה ההדלקה הוא בפנים¹. ואף דלכאורה עדיין יש קצת פרסומי ניסא לבני ביתו וכמש"כ התוס'² והרשב"א ועוד. מ"מ כשהוא לבדו הוא מברך ג"כ. (אולי כמש"כ הלבוש בסימן תרע"ז וז"ל "הלן בבית גוי אפי' אין לו שם חדר מיוחד, או הלן ביער, או ההולך בספינה צריך להדליק שם ולברך אע"פ שמדליקין עליו בביתו ולא דמי לאכסנאי.. דשאני התם שיש פרסומי ניסא בהדלקת אושפיזו ישראל שרואה גם הוא את הנרות וזוכר את הנס אבל כשהוא בין הגוים או במקום שאין בו יהודים אחרים שמדליקין, צריך הוא להדליק ולראות הנרות כדי לזכור את הנס אע"פ שמדליקין עליו בביתו. עכ"ל. עיי"ש).

(ב) הדין הוא אשר "נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם"³ ושניהם מברכין, אע"פ שהשני לא הוסיף בהפרסום.

ולפי זה יש לדון בכמה דברים בדיני נ"ח שלכאורה נראים כסותרים זה את זה.

בהלכות חנוכה כתב הרמב"ם⁴ וז"ל "הדליקו בפנים והוציאו דלוק והניחו על

1. גמ' שבת כ"ג ע"א.

2. שם.

3. שבת כ"ג ע"ב.

4. פ"ד ה"ט.

פתח ביתו לא עשה כלום עד שידליקנו במקומו, אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד". עכ"ל.

אמנם הטור כתב⁵ וז"ל "הדליקה בפנים והוציאה לחוץ לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא מדליקה. וכן אם מדליקה ואוחזה בידו במקומה לא יצא שהרואה אומר לצרכו הוא אוחזה". עכ"ל.

וכתב הב"ח [שם] וז"ל "אלמא דלמאי דמסקינן הדלקה עושה מצוה א"צ לעצמה דהרואה אומר לצרכו הוא דהדלקה אלא טעמא הוי משום דהדלקה במקומה בענין וא"כ למה כתב רבינו טעמא דהרואה וכו' דלא איתמר אלא למ"ד הנחה עושה מצוה וברמב"ם דקדק .. ונראה ליישב שהם מפרשים .. דלא סבירא ליה הך טעמא דהדלקה במקומה בעינן לגבי הדליקה מבפנים, אלא קושטא הכי הוא דאסור משום הרואה וכו' ובאידך .. ונפקא מינה לענין נר של שבת ושל יו"ט דלוק בהו משום פרסומי כדי לחוש להרואה וכו' דמותר הוא להדליקה תחילה ולהניחם אח"כ במקומם לאחר שכבר הדלקה דלא בעינן הדלקה במקומה אבל להרמב"ם גם בשל שבת ושל יו"ט הדלקה במקומה בעינן וכו' ולענין הלכה נראה עיקר כדעת הרמב"ם דהכי משמע פשט בסוגיא .. עכ"ל.

מדברי הב"ח ראינו שיש נפק"מ להלכה בין הטעם דהדלקה במקומה בעינן להטעם דהרואה וכו'. ולכאורה י"ל דעצם פלוגתתם הוא בהגדרת מצות פרסומי ניסא. דלפי הרמב"ם אין זה מעיקר המצוה, ולכן כשהוציא דלוק לחוץ חסר ההדלקה במקומה ולכן לא יצא. אבל לפי הטור פרסומי ניסא הוא מעיקר המצוה, ולכן כשהוציאה דלוק לחוץ לא יצא. דהרואה וכו'. ולכן בנרות שבת ויו"ט דלית בהו פרסומי ניסא הוא הוספה לעיקר התכלית. אולם גם לפי הרמב"ם ראינו כמה דינים בנ"ח משום פרסומי ניסא. שאף הרמב"ם כתב [שם] מימרא השני של רבא "אחז הנר בידו ועמד לא עשה כלום שהרואה אומר לצרכו הוא עומד". ולא מפני שאינו במקומו.

וא"כ פרסומי ניסא אכן הוא חלק בעיקר המצוה, דבלעדה אינו יוצא אפי' להרמב"ם.

ובאמת הרבי כבר ביאר ענין זה, דאע"פ שפרסומי ניסא הוא רק הוספה למצות נ"ח מ"מ אין זה בסתירה להדין⁶ "נר חנוכה שהניחה למעלה מעשרים אמה לא עשה כלום לפי שאינו ניכר" ורק "עד דכליא ריגלא דתרמודאי", כיון שאין האפשרות לפרסומי ניסא, אבל לא צריך שיהיה פרסום בפועל, אלא דצריך

5. או"ח סי' תרע"ו

6. הל' חנוכה פ"ד ה"ד.

להיות אור שניכר לרבים. ולכן אפשר לבאר דכשאוהז הנר בידו אי אפשר להיות פרסומי ניסא ע"י אורה דהרואה אומר לצרכו וכו'.

אבל עדיין צ"ע בכמה דינים:

(א) בדין חשד, כתב הרמב"ם⁷ "חצר שיש לה שני פתחים בשתי רוחות צריכה שתי נרות שלא יאמרו העוברים ברוח זו לא הניח נר חנוכה. אבל אם היו ברוח אחת מדליק באחד בהן" עכ"ל. ולכאורה ביאור הנ"ל אינו מספיק, דהכא למה לא יצא, דהנר הוא במקום שאפשר לראות, ויש האפשרויות לפרסומי ניסא, רק משום חשד⁸ לא יצא! וזהו מצד פרסומי ניסא, ולא בעצם ההדלקה, ובאמת החכמת שלמה⁹ רצה לחלק (לענין ברכה) בין החשד דלצרכו וכו' ושני פתחים. דאילו באחז הנר "לא עשה פרסומי ניסא כלל" "אבל בשתי פתחים ניהו דחשדיהו דלא הדליק נ"ח מ"מ הוא עשה פרסומי ניסא באמת (לכך י"ל דא"צ לברך כן י"ל) מיהו הטור י"ל דסבירא ליה דשמין ודו"ק". וא"כ צ"ע למה באמת לא יצא. (ועיין בספר בדבר מלך ע' תא שביאר החילוק בין מראית העין וחשד במ"ע, שהוא נוגע בעצם קיום המצוה).

(ב) בדין אכסנאי, כתב הרמב"ם¹⁰ דאם אין לו בית להדליק עליו צריך להשתתף וגם אם היה בית בפ"ע ומדליקים עליו בתוך ביתו צריך להדליק בבית שהוא בו מפני העוברים. וכל זה הוא מפני פרסומי ניסא והחשד שבא עמה כמש"כ הב"ח לעיל. (וזה תלוי על החקירה המפורסמת האם חיוב הדלקת נ"ח הוא על הגברא או על הבית").

(ג) בדין עני, כתב הרמב"ם¹¹ "מצות נ"ח מצוה חביבה הוא עד מאד. . אפי' אין לו מה לאכל אלא מן הצדקה, שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" וכתוב המ"מ שם "והטעם משום פרסומי ניסא".

ולכאורה אינו מובן, דאם פרסומי ניסא אינו מעיקר מצות נ"ח למה העני חייב לעשות כך?

(ד) גם בדין הרואה, כתב הרמב"ם¹² "וכל הרואה אותה ולא בירך מברך שתיים". והביא ההגהות מיימונית דברי רש"י¹³ שמצא בשם ר"י בר יהודה דזהו מי שלא

7. שם ה"י.

8. שבת כ"ג ע"א.

9. שו"ע סי תרע"ה

10. שם הי"א.

11. שם הי"ב.

12. שם פ"ג ה"ד.

13. שבת כ"ג ע"א.

הדליק עדיין בביתו או ליושב בספינה. וכתב המ"מ "דעתו ז"ל שאע"פ שיצא מן המצוה כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מברך. וזה דעת הגאונים ז"ל". והביא אח"כ דברי הרשב"א דמסתבר שלא הדליק אינו עתיד להדליק, וזהו מה שכתוב הטור, ומה שפסק בשו"ע¹⁴. אולם הלח"מ כתב שכוונת הרמב"ם הוא "דבכל אופן שיראה אותה אפי' שהדליקו עליו בתוך ביתו [ולא הכשו"ע] ולכן קאמר כל". עכת"ד. וכל זה צריך ביאור דמכל הנ"ל לכאורה נראה שפרסומי ניסא הוא מעיקר מצות נ"ח, וגם לפי שיטת הרמב"ם דסבר דבעינן הדלקה במקומה, שנראה כנ"ל דיסוד המצוה הוא בעצם ההדלקה, אך מ"מ יש כמה דינים שמסתעף מפרסומי ניסא דוקא, והדרה קושיא לדוכתיה איך פרסומי ניסא הוא רק הוספה וגם מעכבת קיום מצות הדלקת נ"ח?

ואפשר לבאר כל זה מדברי הב"ח [בסימן תרע"ו] בענין חלות החיוב דמצות נ"ח וז"ל "ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס בריבם, אבל ההוראה על הנס וברכת שהחיינו הוא בחיוב על גופו ומזה לא נפטר כשמדליקין עליו אם לא שעמד שם בשעת ברכה וענה אמן וכן משמע מדברי המרדכי. והכי משמע מלשון הרא"ש והסמ"ק והאגודה. והא דנקטו ספינה משום דבלא ספינה יכול להדליק באושפזיו מקום שלן שם והכי משמע ממה שכתבו הרי"ף וברמב"ם דסתם לברך על הראייה". עכ"ד.

ולפי דבריו נראה שפרסומי ניסא אינו חלק מעיקר מצות הדלקת נ"ח, דשניהם הם חיובים על האדם אחד על גופו ואחד על ממונו [ביתו], והא בהא תליא, דע"י ההדלקה ישנה פרסומי ניסא.

והמ"א חולק על הב"ח והביא ראיה מר' זירא¹⁵ וכתב וז"ל "אי ס"ד לא לפטור גופו א"כ ה"ל להשתתף ליפטור גופו אלא ע"כ נפטר לגמרי וכ"מ בתשו' המהרי"ל סימן [קנה]. ע"כ. וכתב החכמת שלמה שם וז"ל "ובגוף פלוגתת הב"ח והמ"א נראה לפענ"ד דראיית במג"א מר"ז לאו ראיה היא די"ל כיון דהראיה נמי מצוה היא שהרי הרואה מברך. אך הנה באמת בעלמא מצינו ברכה על שוב ואל תעשה רק מה שהוא בקום ועשה וכו' ולכך היינו בראיה שאינו עושה מעשה רק ראיה אינו מברך עליו רק נס שהחיינו ולכך א"ש דלפטור גופו יוצא על גופו בין על ביתו וכו' ולא היה צריך להשתתף בפרוטי כיון שהוא עצמו הרואהו מקיים המצוה בגופו. וכדברי הב"ח שנלפענ"ד נכון ודו"ק היטב. עכ"ל [עיי' בפנים בכל הנ"ל].

ומכל זה אתי שפיר, שהרמב"ם סבר דהדלקה במקומה בענין, ואילו י"ל זהו

14. סי' תרע"ו. עיי' בב"ח וט"ז שם.

15. שבת כ"ג ע"א.

מצד החיוב המוטלת על ביתו שהוא עצם ההדלקה (כדברי הב"ח), אבל מצד החיוב בגופו לפרסם הנס ברבים יש דינים שמסתעפים משום פרסומי ניסא ג"כ. ולכן בשני פתחים אם הוא מדליק בפתח א' אינו יוצא, דמכיון שיש לו החיוב להדליק גם בפתח השני משום העוברים לכן גם הפתח הא' שבאמת הדליק נ"ח שם אינה מקום ההדלקה היחיד, וממילא לא הדליק במקומה הראוי, וכשידליק ג"כ בפתח השני אז הדליק במקומה (כמו שפסק בהלכה הקודם) (וג"כ א"ש ליישב הקושי המובא באחרונים למה חשש ברמב"ם כאן משום העוברים ולא בהלכות תפלה במי שעובר פתח בית הכנסת). ויכול להבין זה ממה שביאר הרב, שצריך להיות האפשריות שהנרות מאיר לרבים וזהו נוגע למקומה, ואם לא הדליק בפתח הב' שברוח השני ממילא מיפסל גם מקומה בפתח הא'.

וומעתה יובן למה האכסנאי מחויב להשתתף שהחיוב לפרסם הוא על גופו. וגם אם יש לו בית בפ"ע צריך להדליק בבית שהוא אע"פ שמדליקין עליו בביתו, וכמו שכתוב המ"מ שזהו חשדא יותר גדול מהחשד בב' פתחים. ואולי משום דעתה חל החיוב עליו לפרסם לרבים ממילא גם פתח דבית זה נעשה מקום ההדלקה ג"כ, ודלא כחצר שיש ב' פתחים שלכל הפחות הדליק נ"ח בא' מהם. וגם א"ש למה העניינים מחוייבים לשאול או מוכר כסותם "ולקוח שמן ונרות למדליק", דכיון שהחיוב לפרסם הנס הוא על גופא ממילא חל החיוב גם על ביתם ושם הוא מקום ההדלקה, ולכן חייב לקנות שמן ונרות ומדליק, דלכאורה יכול לפטור חיוב גופם רק בהשתתפות עם בעה"ב, וא"ש דמחויב להדליק על פתח ביתם. [אע"פ שיכול לטעון דאין לו בית אבל מהמשמעות של הרמב"ם נראה שיש לו, ואם אין לו בית בכלל לכאורה דינו כרואה נ"ח וצריך רק לברך נס ושהיינו].

וכן מובן למה מברך כשרואה נ"ח. ועיין בשדי חמד¹⁶ שביאר "דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום" ולכן מברך רק כשרואה נ"ח. ועיין שם בפנים. (וביאר שם דעיקר מצות נ"ח הוא משום פרסומי ניסא אבל לאו דוקא דסתרי לכל הנ"ל וכמו שבארנו).



חילוקים ברש"י

הת' שלמה ידידי' הלוי שיחי' גערבער
הת' אברהם זיסקינד הכהן שיחי' פלדמן
תלמידים בישיבת אהלי מנחם - תורה

בלקו"ש ח"ז¹ בהסברת רש"י ד"ה בין הטמא ובין הטהור² שרש"י אינו מסתפק בהסברת הפסוק להבדיל בין הטמא ובין הטהר לחלק בין בהמה טמאה לטהורה כחמור ופרה, שהרי החילוק בין בהמות אלו "כבר מפורשים הם" (פירוש והלא כבר נתפרשו סימניהם איזו טמא ואיזהו טהור, וא"כ למה נאמר להבדיל אלא להבדיל בין טמא לך כו' (קצו"מ הובא בשפ"ח)). אלא ממשיך ומפרש שהפסוק מחדש לנו להבדיל בין טמאה לך וטהורה לך בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו. הרבי מבאר שרש"י כאן דייק להביא דוגמא של ב' בהמות שמאד דומין זל"ז, מפני שהלשון להבדיל שייך דוקא על ב' דברים הדומין זל"ז וצריך הבדלה, ואעפ"כ מפני שכבר נתפרשו סימניהם בתורה עדיין אינו שייך לומר ע"ז לשון להבדיל ומפני הכרח זו הביא רש"י ביאור חדש בלהבדיל "בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו".

בהערה זו ובשוה"ג שם מדייק הרבי בזה שכאן בפ' שמיני ברור לנו ש'להבדיל' אינו הולך על החילוקים בין חמור לפרה שכבר מפורשין הם, משא"כ בפ' קדושים ברש"י דומה לרש"י כאן מסביר בסיבת ההכרח שהפסוק לא בא לפרש לנו להבדיל בין פרה לחמור "שהרי מובדלין וניכרים הם", דהיינו שבפ' קדושים אינו צריך לזה שנתפרשו החילוקים ביניהם בתורה אלא שבגשמיות מובדלין הם ואפשר לחלק ביניהם, וצ"ב בהחילוק בין ב' אופנים אלו.

הרבי מסביר ששם בפ' קדושים מדבר בהבדלה דקה יותר הוצרך לדייק רש"י שמהשקפה זו עדיין צריך הבדלה בין "מלא שערה".

ולכאורה ע"פ הבנה זו צריך ביאור קצת בהערה 23 בהמשך השיחה שהרי הרבי מסביר בס"ה שם ע"ד ההלכה רש"י דייק לכתוב כאן בפ' שמיני "בין נשחט חציו של קנה", ולא כתב ושט או סימן (לשון שכולל הקנה והושט יחד), מפני

1. ע' 65.

2. ויקרא יא, מז.

שהושט כשיש לה נקב כל שהוא הבהמה כבר נבילה מחיים, ולכן דייק לכתוב קנה שרק שם שייך לחלק כמלא שערה בין נשחט חציו ונשחט רובו וצריך הברלה.

ובהערה שם הרבי מדייק שבפ' קדושים רש"י עצמו כותב הלשון סימן ע"ב תוכן ההערה.

ויש להבין קצת (א) איך שייך שרש"י שם יכתוב סימן שהרי הרבי הסביר כאן שרק הלשון קנה מדויק, ו(ב) דוקא שם בפ' קדושים צריך יותר לחילוקים דקים שהרי כמו שנת"ל בהערה זו דוקא בפ' קדושים מדובר על הברלה יותר דק.

ויש לבאר בפשטות ע"פ יסוד דברי רבינו בכו"כ מקומות שרש"י סומך עמש"כ לפנ"ז ולכן להלן בפ' קדושים אע"פ שצריך להביא כללות דבריו עוה"פ, (עיי' במשכיל לדוד ובבאר השדה שם בפ' קדושים) מ"מ בכמה מפרטי הדברים סמך עמש"כ לפנ"ז וכמו"כ בנדר"ד סמך שהתלמיד יבין שבכתבו כאן ל' סימן (הלשון היותר כללי ונפוץ), ודייק שזהו דוקא קנה כמו שדייק רש"י לפנ"ז בפ' שמיני.

ויש לדייק עוד בהבנת החילוק בין פ' קדושים ופ' שמיני למה דוקא בפ' קדושים מדובר בהברלה יותר דקה ויש לבאר בב' אופנים.

(א) עפמש"כ הבאר בשדה על רש"י שם למה מביא פירושו עוה"פ ומחלק שבפ' שמיני "מיירי לענין שיהא יודע ומכיר בהן כמש"ש רבינו והכא (דהיינו בפ' קדושים) מיירי לענין מעשה...".

וידוע מש"כ הרבי רש"ב בהמשך תרס"ו ש"אין חכם כבעל הנסיון שדוקא כשצריך לעיין בסוגיא בנוגע למעשה, דוקא אז מעיין באופן עמוק הרבה יותר.

(ב) האברבנאל מסביר שם (בפ' קדושים) וז"ל (סד"ה וידבר .. איש איש) ואמר בסוף המצות האלה ושמרתם את כל חוקותי ואת כל משפטי להגיד שעם היות שלא נזכרו כאן בפ' מצות אחרות שבאו בתורה ראוי שעל כולם יהיו נזהרים לשמרם כי כולם נכללות בכלל שלא ילכו בחוקות הכנענים ומשפטיהם לפי שהוא ית' הבדיל אותם מכל העמים בקדושה ושפע עד שמפני זה צוה שיבדילו בין הבהמה הטמאה לטהורה .. עכ"ל.

דהיינו שהאברבנאל מקשר האיסור של בהמות טמאות כאן לכל המשך הפרשה שמדובר באיסורי ע"ז וביאות אסורות שהם חייבי מיתה, וצריך לעיין בדיניהם ביותר כמבואר במס' סנהדרין.

ועוד שבפ' זו מדגיש פעם שני' "ושמרתם את כל חקתי וגו'" כמו שמדייק האוה"ח הקדוש (ד"ה ושמרתם) ומסביר שנתכוון לומר שצריכי' לשמור המצוה לכל יתבטלו בין מהם בין מזולתם עכ"ל דהיינו דוקא בפ' זו מדגיש לשמור המצוה.

קירוי הר הבית

הת' יחזקאל יעקב הלוי שי' ליווער

ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

בלקו"ש חלק כ"א הוספות לפרשת תרומה (ע' 481) נדפס הערות¹ כ"ק אדמו"ר שליט"א להספר "בית המקדש"² (ירושלים, תשכ"ב). ומעתיק שם מה שכתב בספר הנ"ל (בע' 13) "הר הבית - ומקורה הי' כולו. ארכו 500 אמה כו" וכותב "מוכרח הערה וביאור בנוגע לביהמ"ק (שגם הוא נכלל בהשטח דהת"ק אמה). ובפרט שנראים דברי המפרשים שביהמ"ק כולו לא נכלל בקירוי הנ"ל. ופשיטא שכמה מקומות בו לא הי' מקורים. עיין מפרשים למדות רפ"ב. בכל תרשימי הר הבית שבספר אין זכר וסימן (כרגיל בתרשימים) לקירוי!" עכלה"ק.

והנה מקור הדברים דהר הבית מקורה הי' הוא מהרמב"ם פרק ה' מהלכות בית הבחירה (הל' א') וז"ל "הר הבית והוא הר המוריה היה חמש מאות אמה על חמש מאות אמה והיה מוקף חומה. וכולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו"³.

והבינו מדבריו בעל ה"שלטי הגבורים"⁴ שהקרוי הי' ע"ג כל הר הבית חוץ מן המזבח וז"ל: "וכלו (היינו הר הבית) היה מקורה סטיו לפנים מסטיו, או תאמרו אתם אצטבא לפנים מאצטבא, שפתרונם אחד הוא⁵, היינו מקום צר כמו אמה וגבוה כארבעה או חמשה טפחים שעושים אותו לשיבת בני אדם או להניח עליו דבר מהדברים למשמרת.. וכתב שם [סוכה פרק ד' משנה ד'] הרב מבירטאנורה רחבה של הר הבית היתה מוקפת באצטבאות לישב שם ומסוככות למעלה מפני הגשמים שהוא מה שאמר כאן רבינו [הרמב"ם] וכולו היה מקורה, תוסיפו אתם חוץ ממקום מזבח הנחושת שהי' בגילוי ופתוח עד לב השמים, כנראה במסכת אבות פרק בעשרה מאמרות משנה חמישית⁶ עכ"ל.

1. נדפס לאח"כ באגרות קודש כ"ק אדמו"ר שליט"א חלק כ"ב ע' של"ב.

2. נדפס אח"ז בשם איניציקלופדיה לענייני המשכן והמקדש ח"ב.

3. סטיו = ספסל.

4. הר"ר אברהם הרופא משער אריה (ר"ח ניסן ה'ש"ב - כ"ט תמוז שע"ב) נדפס לראשונה במנטובה שנת שע"ב. ראה ב"שם הגדולים" בערכו.

5. ראה ערוך ערך סטיו.

6. ושם: "...לא כבו הגשמים את עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן" - פשוט שלא היה

קירוי ע"ג המזבח.

וכ"כ החזון נחום (מדות פ"ב מ"א) והמטה אהרן (ח"ב ע' רנ"א). וכן המלאכת שלמה (למדות שם) והשם חדש (כדלקמן) אף שחילקו עליו.

והנה רבים הקשו על דברי השלטי הגבורים ובראשם התוספות יו"ט במדות פרק ב' משנה א' וז"ל: "יפה פי' בעל שלטי הגבורים [בנוגע להלשכות]... אבל שגגה יצאה מלפני השליט בפ"ב שכתב שם שאמצע הר הבית לא היה מסוכך מפני המזבח שהיה גלוי לשמים. [א.] והרי אין מזבח אלא בעזרה⁷. [ב.] אבל בלאו הכי ודאי שאין הר הבית מכוסה שלא הי' מסוכך אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדים סביב ולא באמצע" עכ"ל. כלומר שהלשון דהרמב"ם כולו היה מקורה סטיו לפנים מסטיו, מלמד דהקירוי הי' רק ע"ג הסטיו (ולא כפירשו אחרים: א. כולו הי' מקורה ב. הי' שם סטיו לפנים מסטיו) והוא הי' רק בהיקף הר הבית⁸. וכמו שמבאר הבתי כהונה⁹ (שאלה י"ז ע' 150 רע"א) על לשון הרמב"ם "כלומר דהסטיו שבכל הר הבית הי' מקורה וזהו שדקדק שלא לכתוב וסטיו לפנים מסטיו היה, אבל כתב בכה"ג אל הכונה האמורה דחדא מילתא היא ו"כולו" דקאמר ר"ל כל היקף הר הבית מארבע רוחות, ותדע שהרי החל היה מגולה וכן העזרות והמזבח כנודע. והיכי קאמר וכולו הי' מקורה? [דהרי היו מקומות מגולות] אלא מוכרח כדפרישנא".

וכן בשם חדש¹⁰ על היראים (ח"ב י"ח סע"ב י"ט רע"א) הרבה להקשות על דרך זה ללמוד הרמב"ם. אבל תחילה צריך להקדים מקורו של הרמב"ם בענין קירוי הר הבית.

איתא בירושלמי מס' תענית פרק ג' ה"ח (בהסיפור דחוני המעגל) "אמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. ירדו כתיקון עד שעלו ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים. הדא אמרה הר הבית מקורה היה ותני כן אסטיו לפנים מסטיו היה".

ובפסחים (יג:) "תני על גג האצטבא אמר רחבא אמר רבי יהודה הר הבית סטיו כפול היה כו' (וכ"ה בסוכה מ"ה ע"א, ברכות ל"ג ע"ב, פסחים נ"ב ע"ב) ופירש"י גג האצטבא, גג היה בנוי למעלה מפני הגשמים. סטיו כפול היה. האצטבא סביב

7. והעזרה אינה באמצע הר הבית כ"א רובו מן הדרום. וצ"ע קושי זו דהתוי"ט, דהש"ג לא כתב "אמצע הר הבית לא היה מכוסה" כ"א ש"מקום מזבח הנחשת" לא היה מכוסה! ולמרבה הפלא שכל המפרשים (שראיתי לע"ע) שדנו בקושיית התוי"ט לא העירו בזה! ואפשר משום שש' שה"ג לא היה בנמצא כ"כ (נדפס רק פעם אחת בשנת שע"ב ושוב בשנת תש"ע). ועוד שבדאי פי' באמצע לאו דוקא באמצע ממש, כ"א במקום המזבח.

8. כן משמע ממשנה ה' פ"ק דפסחים.

9. הר"ר יצחק הכהן ראפאפארט (תמ"ה - תקט"ו) נדפס לראשונה בשנת תק"א.

10. להר"ר חיים דניאל שלמה פינסו, נפטר בירושלים בשנת תר"א.

סביב מקפת ובתוך אותו היקף עוד אחר. (משמע שהיו גם רק שתי שורות של אצטבאות ועליהם בלבד היה הקירוי).

ונחזור לעינינו – הקושיות של השם חדש על הרמב"ם: "מנ"ל להרמב"ם לפרש הירושלמי שכולו היה מקורה

[א.] דלמא לא היה מקורה אלא סביבותיו סטיו לפנים מסטיו כפירש"י בפסחים יג, ובסוכה מ"ה יע"ש דמשמע דאמצע הר הבית לא היה מקורה.

[ב.] וכן מוכח מדברי רש"י בפסחים ז' ע"א ומדברי הרע"מ [הר"ב] פ"ז דשקלים מ"ב מעות הנמצאות בהר הבית חולין וכתבו הטעם לפי שהר הבית הוא גבוה והרוח מכבד ומסיר כל האבק ע"ש ואם הי' מקורה היאך הי' הרוח מכבד האבק? דרוחק לומר שדרך ארובות וחלונות הר הבית היה הרוח מכבד.

[ג.] אבל ממתני' דסוכה פ"ה מ"ג דתנן לא היה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה קשה, שהרי מפירש"י והרע"מ מוכח דלא היה מקורה לא הר הבית ולא עזרת נשים.

[ד.] מוכח בתמיד ר"פ לא היו כופתין (ל, סע"ב) תמיד של שחר היה נשחט על קרן צפונית מערבית מטעם שהאיר היום, כנגד היום כו' יע"ש

[ה.] וכן ממ"ש בש"ס דשבועות (יז, ע"א) תלה עצמו באויר עזרה ובהר"ם פ"ג מהלכות שגגות ה"ד ולהמשנה למלך שם ודוחק לומר שתלה עצמו באויר כנגד המזבח, דשם כ"ע מודו שלא היה מקורה.

[ו.] ובמנחות פ"י (ס"ו, ע"א) תנן שטחוהו בעזרה והרוח מנשבת בו אלמא לא היתה העזרה מקורה ודוחק לומר שהרוח מנשבת בו דרך חלונות וארובות העזרה.

[ז.] וביומא פ"ג תנן הילני המלכה עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל ותנא בשעה שהחמה זורחת ניצוצות יוצאין המשנה כו'. ואילו היתה העזרה מקורה האִיך החמה זורחת עלה אלא ודאי שלא היתה מקורה. ואיתי לתרץ קושיותיו כסדרן:

א. הוא קושיית התוי"ט דלעיל. וזהו לשון היעב"ץ בספרו לחם שמים (מדות פ"ה מ"א): ומ"ש עוד תי"ט. שאין כל הר הבית מסוכך. אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדין ולא באמצע שגה ברואה וממקום שבא יקבל תשובה דהאמרינן עלה הר הבית סטיו לפנים מסטיו היה א"כ כולו עשוי אצטבאות ממילא כולו מקורה וכן משמע מההיא דתנן בתענית פ"ג שירדו כל ישראל מירושלים להר הבית מפני הגשמים ואין סברא שהצדדין יחזיקו כל ישראל. וכן מוכחא ההיא דכת ראשונה ישבה לה בהר הבית בשחיטת פסח שחל להיות בשבת ועם שיש לדחות ולומר התם ודאי מעשה נסים הוה מיהא בההיא דתענית ליכא למימר הכי ועוד הרי לא

הוזכרו שם אצטבאות אלא הר הבית סתמא כפירושו שהוא כולו. ותו הרמב"ם נפק לאפיה בפ"ה מה"ל בית הבחירה שכולו מקורה היה והוא האמת.

ב. הוא בעצמו מתרץ קושי' זו לפי הרמב"ם בכתבו: מיהו להר"מ אין להקשות ממשנה זו שהוא מפרשה בטעם דאיתא בירושלמי כמבואר בפיה"מ להר"מ ובחיבורו פ"ו דמ"ש יע"ש. ומפרש בפ"ה מ"ש: בהר הבית חולין, אמרם חזקה אמרם חזקה שאין הכהן מוציא מעות מתרומת הלשכה עד שהוא מחללן... וכל מה שיפול ממנו חולין הוא. (ועי' במשנה תורה פ"ג דשקלים ופ"ו ממע"ש) וזה הטעם הוא מירושלמי שקלים שם. וכן מפרשים רוב מפרשי המשנה.

ג. י"ל דודאי ה' ארובות ששם נכנס אור השמש ביום ובהם עמדו הנרות והאיר כל העזרה וירושלים ג"כ. ועי' תפא"י למדות שם. ואין קושיא כלל לפי השיטה דבית המקדש כולו לא נכלל בקירוי הר הבית כדלקמן.

ד. י"ל כנ"ל ג'.

ה. י"ל כנ"ל ג', ועוד דאפשר שזה ה' תחת קירוי הר הבית.

ו. לא זכיתי להבין מהו ה"דוחק" כ"כ לומר שהרוח ה' מנשב דרך הארובות? וגם ה' יכול ליכנס דרך כותל המזרחי שהיתה נמוכה וכדלקמן ז.

ז. השם חדש מתרץ זה בעצמו: מיהו יש לדחות ואין ראיה מכאן דלמא דרך כותל מזרחי שהיתה נמוכה כדאיתא בפ"ק דיומא היתה זורחת עליה. עכ"ל. ועוד י"ל שהי' עפ"י הארובות כנ"ל ג'.

ויש לתרץ ג"כ קושיא הב' דהתוי"ט "ודאי שאין הר הבית מכוסה שלא הי' מסוכך אלא ע"ג האצטבאות והן בצדדים ולא באמצע". וז"ל המטה אהרן (ח"ב רנא, ב): "מדברי הרמב"ם ז"ל משמע דכולו היה מכוסה... ואיך נעלם מעיני התוי"ט דברי הר"מ ז"ל הללו. והמשנה למלך הביא הירושלמי דתענית דאמרו הדא אמרה הר הבית מקורה היה להקשות על התוי"ט... ומהירושלמי ליכא ראיה אלא שהיה מכוסה אבל אם היה מקצתו או כולו ליכא ראיה משם. ובסוכה תנן שהיו מוליכין לולביהן להר הבית ומסדרין ע"ג האיציטבא ופרש"י ז"ל שרחבה של הר הבית היתה מוקפת איציטבות לישב שם ומסוככות מלמעלה מפני הגשמים עכ"ל, גם זה אפשר לדחות שמה שפי' רש"י רחבה שהיתה מסוככות היינו סביב שהיה מוקף ספסלים שם היתה מסוכך אבל שאר הר הבית באמצע לא הי' מקורה, אבל דברי הר"ם ז"ל הוי"ן תיובת' שכתב שכולי היה מקורה". נמצא מדבריו ששיטת הרמב"ם היא שהקירוי לא היתה רק ע"ג האצטבאות אלא גם על שאר הר הבית.

ועי' י"ל מ"ש הר"מ קאזיס¹¹ (ביאור למס' מדות ב"ב סוף משנה א') בביאור

11. מנ טובה הש"י - כ"ב אב ה'שע"ז, מתלמידי הרמ"ע מפאנו.

דברי הרמב"ם: ונראה שסובר שמחומת הר הבית עד הסורג היה אצטבאות אלו והיה קירוי עליהם להגן מן השמש ומן הגשמים על היושבים שם. [ובהערות המגיה שם הערה 20 הביא ראי' מרש"י סוכה מב, ב ש"רחבה של הר הבית היתה מוקפת אצטבאות לישב שם ומסוככות למעלה מפני הגשמים" ורחבה נקראת רק עד הסורג שהרי עד הסורג לא היתה שם שום מחיצה, אבל על המקום שעומדות שם מחיצות וחומחת לא נופל לשון ע"ש. ועפ"ז יומתק דברי המטה אהרן לעיל, ודר"ק].

וכן פי' בספר חנוכת הבית (לתלמידו של הנ"ל – אות ד'): אצטבאות פי' ספסלים..ומסוככות מלמעלה.. וכן דעת מע' הקסים ז"ל, אמנם במקום המזבח אין ספק כי לא היה שם שום קרוי כי היה בגלוי.. ונ"ל ג"כ שמעזרת נשים ולפנים הימנה לא היה שום קרוי כי לא נזכר זה במשנה ובשום מקום.

והוא גם שיטת התפארת ישראל (המדות פרק ב' מ"א בועז א') שהקשה על השה"ג (מלבד קושיית התוי"ט) דמפורש שהד' לשכות שבעזרה נשים לא היו מקורות [מדות פ"ה מ"ה] וכ"ש העזרה שחוצה לה.. וכן משמע מרש"י [פסחים נג, ב. סוכה מב, ב] דרך הר הבית שמחוץ לחוצה הפנימית מקורה היה, (והיכין שם כתב.. ונ"ל שהיה ארובות בקרוי כדי להביא אור תחת הקירוי ולא ימששו שם בחשך).

נמצא מכ"ז דישנם ג' שיטות בקירוי הר הבית: א) שיטת השה"ג דכולו ממש (חוץ מהמזבח) הי' מקורה. אבל יש רבוי קושיות על שיטה זו ובעיקר שבדודאי כמה מקומות בו לא היה מקורים. ב) שיטת התוי"ט שרק בהיקף הר הבית (ע"ג האצטבאות יש קירוי). אבל שיטה זו הוא ג"כ מוקשה ביותר מאחר שלכא' הוא נגד משמעות הרמב"ם. ג) שיטת הר"מ קאזיס דכל שטח הר הבית הי' מקורה, וביהמ"ק כולו לא נכלל בקרוי הנ"ל. ובשיטה זו נקט כ"ק אדמו"ר שליט"א במכתבו הנ"ל.

קיצור

בנוגע להר הבית כותב הרמב"ם: וכולו היה מקורה סטיו [=ספסל] לפנים מסטיו. ובירושלמי איתא "הר הבית מקורה היה". והמפרשים נחלקו עד היכן הגיע קירוי הר הבית.

בכללות ישנם ג' שיטות:

א) כולו ממש היה מקורה (חוץ מהמזבח) [כ"כ בשלטי הגבורים, מטה אהרן וחזון נחום (וכן למד פשט ברמב"ם המלאכת שלמה והשם חדש אף שחלקו עליו)].

- (ב) כל שטח הר הבית עד הסורג. [כ"כ הר"מ קאזיס, ר' יעקב עמדין, חנוכת המזבח, כ"ק אדמו"ר שליט"א, והתפא"י].
- (ג) רק בהקיפו של הר הבית (ע"ג האצטבאות) [כ"כ התוי"ט, בתי כהונה, שם חדש ומלאכת שלמה].



האם יש חמימות בלעו"ז

הת' שלום דובער הלוי שי' ליווער
שליח בשיבת תות"ל - חובבי תורה

בלקו"ש חלק א', פרשת וארא (ע' 121), כתב כ"ק אד"ש (באות ד') בנוגע למכת דם שהקרירות היא היפך הקדושה, שקדושה היא חיות, וחיות מביא עמו חמימות. וז"ל: .. בכלל איז קאלטקייט א היפך פון קדושה, ווייל קדושה איז חיות, לעבעדיקייט. חיות בריינגט מיט זיך חמימות, ווארעמקייט. אבער קאלטקייט איז דער היפך פון ווארעמקייט און קדושה/דיקער לעבעדיקייט.

אח"כ כתב כ"ק אד"ש (אות ט') בנוגע למכת צפרדע, שהצפרדעים היו קופצים בתוך התנורים של המצרים שענין זה בעבודה הוא לקרר החמימות בלעו"ז, שגם בקליפה יש חמימות. "און דאס איז דער ענין, וואס די צפרדעים זיינען געגאנגען "בתנורין ובמשארותיך" ד.ה. זיי זיינען געגאנגען לעשן די היץ און די פאלשע געהויבנקייט פון קליפה. ווארום אויך אין לעומת זה איז פאראן דער ענין פון ווארעמקייט".

והא דלכאורה שני ענינים הנ"ל סותרים זא"ז (דאין חמימות בקליפה, ויש חמימות לקליפה), ממשיך רבינו ומבאר "כאטש מען האט פריער גערעדט אז קליפה איז קרירות, קאלטקייט, פונדעסטוועגן, כדי עס זאל קענען זיין דער ענין הבחירה, מוז קליפה האבן עפעס א צוגלייך צו קדושה, לכל הפחות כקוף בפני אדם (ווי א מאלפע צו א מענטש), דערפאר איז אויך אין קליפה פאראן דער ענין פון היץ - דער קאך אין עניני עולם הזה".

ומפשטות הלשון משמע שיש חמימות בלעו"ז, רק שהוא גרוע במדידה מהחמימות שיש בקדושה.

ולכאורה תמוה, איך זה - שהחמימות בלעו"ז היא גרוע מהחמימות של קדושה - ביאור שהחמימות היא רק בקדושה? לכאורה צריך להיות שאין ענין של חמימות בקליפה כלל וכלל!

ואוי"ל שכ"ק אד"ש כבר הבהיר זה במה שכתב "די פאלשע געהויבנקייט פון קליפה". היינו, שבקליפה אין ענין של חמימות כלל וכלל, שהחמימות היא שקר לגמרי, והיא באמת קרירות. והביא משל "לקוף בפני אדם", שבודאי הקוף אינו

אפי' קצת "אדם", שהקוף הוא ממש בהמה בכל מכל כל, אלא שיכול לעשות כמה ענינים כמו האדם¹, ומפני זה יכול לחשוב שזה נעשה על ידי האדם וכו'.

וי"ל ביאור הדבר, שחמימות בקדושה היא באמת חמימות, ומזה האדם הוא חם. ומחמימות זו יכול להיות יניקת החיצונים המביא לו לחמימות בלעו"ז ג"כ, אף על פי שהוא הפכה, אבל כשהאדם חם באמת, יש לו חמימות בכל. ומוצאים ענין זה בכמה מקומות בדא"ח. ובראשם בתו"א ד"ה ביאור על מים רבים בפרשת תולדות (יט, ב) "וכמו"כ בעבודת ה' מבחי' האהבה וההתפעלות כרשפי אש על ידי ההתבוננות בגדולת ה' בשעת התפלה יוכל לבא אח"כ לידי כעס".

וכל זה הוא מפני שיש לו חמימות אמיתי, לכן עלול לפעול חמימות בכל, אפי' בההיפך.

משא"כ בהחמימות דקליפה, שמפני שהיא באמת קרירות היא מביא קרירות בכל הענינים של חמימות אמיתי, שהם קדושה.

וכמו שנמצאים בדא"ח² בענין הפרות שבחלום של פרעה, שהשבעה פרות רעות (המידות דלעו"ז) אכלו השבעה פרות טובות (מדות דקדושה) עד "ולא נודע כי בא אל קרבנה פי' שנסתלק ונתעלם האור כ"כ עד שנדמה לו כאלו לא התפלל מעולם".

ואם תאמר, שאם החמימות בקליפה היא באמת קרירות, למה מוסיף חמימות בלעו"ז, כמארז"ל "מי שיש לו מנה רוצה מאתיים".

י"ל שהחמימות דקליפה אינו מוסיף לו שום חמימות אפי' בקליפה, ואדרבה, נעשה לו קר ועצב, וכמו שיש מפרשים מש"כ בפ"א תניא בנוגע לארבע יסודות רעים, שהסדר הוא מפני שהאש הביא למים, והמים לרוח, וכל זה לעפר. נמצא שהחמימות בלעו"ז הביא לקרירות ועצבות.

ומפני שהאדם חושב שהקליפה הוא חמימות וכל מה שהוא קר יותר רוצה להתחמם יותר, ימשיך אצל עניני עוה"ז, אבל מפני שחמימות זו היא שקר, הוא נעשה יותר קר, וחוזר חלילה, ועז"נ "עבירה גוררת עבירה" נמצא שזה שהחמימות דלעו"ז הביא ליותר "קאך" בקליפה אינו ראייה שהיא חם, אדרבה, זה ראייה נוספת שהיא קר.

1. ראה שו"ע אדה"ז או"ח סי' קנ"ט סעי' כ'. ובסדר נטילת ידים בסעודה פט"ו.

2. תו"א מקץ לא, ב.

ומכל הנ"ל יכול להבין דברי כ"ק אדמו"ר שרק בקדושה יש חמימות והקליפות
הם כולם קרים. וק"ל.



כתיבת תורה שבעל פה לעתיד לבוא

הת' אייזיק גרשון שי' מינין
ישיבת אהלי מנחם - תורה

בהתוועדות מוצש"ק יו"ד שבט תש"ל מבאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מעלת ס"ת של משיח שבזמן הזה תושבע"פ דומה לתושב"כ בזה שמותר לכתבה וגם אסור לשנות מה שכבר נכתב (הש"ס, רמב"ם וכו'). משא"כ לע"ל יודגש המעלה דס"ת מאחר דאין שכחה לע"ל יחזור האיסור דכתיבת תושבע"פ.

(הערה בדא"ג: בהמשך השיחה שם מביא כ"ק אדמו"ר החקירה האם יהי' מותר לכתוב תושבע"פ שכבר נכתב בזמנה"ז. אבל לכאורה קשה דכל תוכן השיחה הוא להדגיש המעלה שבס"ת לע"ל שדוקא ס"ת יהי' בכתב. ואם מותר לכתוב ולהדפיס ש"ס וכו' מהו המעלה המיוחדת דהס"ת? וי"ל דאע"פ שיהי' מותר לכתוב ס"ת. המצוה דכתיבת ס"ת יהי' רק על ס"ת ממש ולא על שער ד"ת (דבזמנה"ז הוא מצוה לכתוב (ולהדפיס) אפי' תושבע"פ). וזהו העילוי שבס"ת שיהי' מצוה בכתיבה. [הערת המערכת: ועו"ל דאע"פ שיהי' מותר לכתוב תושבע"פ לא יהי' צורך בזה כלל מאחר שאין שכחה לע"ל. ורק בס"ת יהי' צורך - לקרות בצבור וכדומה. (וראה עד"ז באג"ק ח"ב ע' ש"ו סוף הערה 23, דמארז"ל העולם הבא אין בו אכילה ושתייה, בא ללמדנו דלא כעוה"ז העוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכוש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה.. אבל תהי' שם אכוש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר ולא בשביל קיום הגוף עכ"ל)].

באותיות פשוטות: ההיתר לכתוב תושבע"פ בזמנה"ז הוא שלא ישכחם, אבל לע"ל שלא יהי' עוד שכחה יחזור האיסור לכתוב תושבע"פ (עכ"פ אלה שעדיין לא נכתבו).

אמנם בסה"ש תשנ"א פ' ויגש כתוב דלע"ל ישמע תורה חדשה מפי מלך המשיח ויכתבם מפני שכתיבת ד"ת מוסיף בהבנה וכו' ולכן יהי' מותר לכתבם. ולכאורה זהו בסתירה למה שהבאנו לעיל שלא יהי' כתיבת ד"ת שבע"פ לעת"ל?!

והנה יש לבאר זה בהקדם מ"ש באג"ק ח"ח ע' רנ"ה שלפי הרמב"ם אין איסור כלל על כתיבת תושבע"פ. ומבאר שטעמו דהרמב"ם הוא, (א) דכל איסור כתיבת

תושבע"פ המוזכר בתלמוד בבלי הוא מיוסד על הא דשנינו בירושלמי דאסור לקרות תושב"כ בע"פ ואסור לקרות בתרגום (כולל תושבע"פ) מתוך הכתב. ב) אפי' א"ת שהבבלי וירושלמי חולקים זע"ז. ההלכה הוא כדברי הירוש'.

ועפ"ז אתי שפיר ששיחת ויגש תשנ"א הרבי הוא לפי שיטת הרמב"ם וסייעתו. ושיחת י' שבט תש"ל הוא לפי השיטות שאסור לכתוב תושבע"פ.

אולם עדיין קשה דאם נאמר דשיחת ויגש תשנ"א אזל לשיטת הרמב"ם. למה צריך הטעם, דמוסיף בהבנה בכדי להתיר הכתיבה? לפי הרמב"ם מותר לכותבה בכל אופן! ועוד איך יתאים שיחת יו"ד שבט תש"ל (המעלה דס"ת לע"ל) לשיטת הרמב"ם? ועוד והוא העיקר שבשני השיחות מדובר איך יהי' המציאות בפועל ממש לע"ל ולא לפי שיטה פלונית.

והנה בהשקפה ראשונה י"ל הפשטות שאפי' הל' תירוץ הנ"ל (שהב' שיחות הם לפי ב' שיטות) שכמובן יש הפרש בין כתיבה סתם או לזכרון או להראות דהוא אסור משא"כ המוסיף בלימוד שיהי' מותר, ולעת"ל יכתיב באופן הזה, אבל עדיין קשה דאיך יתורץ מה שהקשנו מהרמב"ם?

ויש לבאר שבאמת אין מחלוקת כלל מה שיהי' לפועל במעשה שלכו"ע יהי' אסור לכתב בלי הטעם דהוספה בהבנה.

ובהקדים: באג"ק שם הקשה כ"ק אדמו"ר שליט"א שלפי הרמב"ם דמותר לכתוב תושבע"פ (כהירוש') למה לפועל לא התהווה עד שבא רבינו הקדוש? ומתריך ג' תירוצים (ו"שערי תירוצים לא ננעלו"):

א. עדיין חששו לדעת הבבלי (לפי הביאור דהבבלי והירושלמי חולקים זע"ז).

ב. דאכתוב רובו תורתו (גיטין) והמפרשים ביארו הטעם דאמר ה"א שלא יכתוב רוב התורה א) שאינם לומדים אפי' מה שכבר נכתב – רש"י. ב) שא"פ הגויים "למדוה ולא יהי' הפרש בין ישראל לומדים – תוס'.

ועפ"ז יכול לומר שכן יהי' לע"ל שכשם שלאותה טעמים שחז"ל מנעו את עצמו מלכתוב תושבע"פ אפי' לפי הרמב"ם כך יהי' לע"ל ש"מען טאר ניט שרייבן" (יו"ד שבט תש"ל). דטעמו של הרמב"ם במו"נ פשוט שעדיין יהי' קיים אפי' לע"ל דעדיין יהי' כותב רק להוסיף הבנה בלימודו (דהוא היפך החשש דהרמב"ם המו"נ שיתקשה בלימודו) מותר לכתבו לכו"ע, ונמצא דהרמב"ם לשיטתי קא אזיל, דמותר לכותבה רק בענין שלא יחשוש שיתקשה בלימודו.

והנה מובן שיש מעלות וחסרונות בלימוד בכתב ושבע"פ, שבלימוד בע"פ אין מקום לחשוש שיטעה בהדברים, אבל ברכוי הדורות יכול לשכוח פרטי הדברים. משא"כ בכתיבה לא ישכח הדברים, אבל יש חשש שמא לא יעינינו יותר מבמה

שכתוב (כמו שכתוב ברש"י גיטין שם) ואולי יש לבאר טעמא דהירושלמי (דמותר לכתוב תושבע"פ – לפי הרמב"ם) הוא: דהולכים אחר מה שיהי' בעתיד, אפי' אם הוא עלול לגרום חסרונות (העדר העיון כו') ולכן האיסור הוא רק על קריאת התרגום מתוך הכתב, משא"כ כתיבת שאר התושבע"פ מאחר דראו דמאז חטא העגל נתמעט הלכבות. משא"כ הבבלי פסק דהולכים אחר המצב העכשוי, ובזמן ההוא למוד בע"פ הי' דרך נעלה ביותר בלימוד התורה, ולכן אסרו לכתבה כלל (ורבינו הקדוש כתבה רק מפני עת לעשות לה' הפרו תורתך).

ועפכ"ז יש לומר דכל סברת הירושלמי הוא שיוכל לכתבה הוא רק מפני שיוכל לשכחה, אולם לע"ל דלא יהי' שייך עוד שכחה, ממילא יהי' אסור לכתוב גם לדעת הירושלמי, וכן י"ל לפי הרמב"ם.

נמצא דלפי ב' מהג' דהטעמים שהבאנו לעיל אסור לכתוב תושבע"פ לע"ל אפי' לדעת הרמב"ם (מצד סיבות צדדיות, משא"כ לדעת שאר הפוסקים אסור הוא בעצם).

אבל לפי הטעם דאכתוב רוב תורתו המובא לעיל אין לחשוש לע"ל – דלרש"י בודאי ילמד כולה לע"ל, ולתוס' יהי' היכר בולט בין ישראל לעמים. וע"כ צריך לומר כנ"ל דהשיחה דיו"ד שבט תש"ל הוא לדעת הבבלי, והשיחה דויגש תנש"א הוא לדעת הירושלמי.



היום יום ט"ו שבט

הת' עמיתי שי' קאפלאן

ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

בהיום יום (ט"ו שבט) איתא: כשנגשו להדפיס חלק שני של ה"תורה אור" – כבר נודע להחסידיים, אשר ישנם הגהות וביאורים מהצמח צדק על המאמרים. ויפצירו בהצמח צדק אשר ידפיסם עם המאמרים, וימאן הצמח צדק. ויחלום חלום אשר זקנו אדמו"ר הזקן בא לבקרו ומבקשו להדפיסם, מכל מקום העלים הדבר, עד אשר גם שלשה מבניו חלמו החלום הזה ויספרו לאביהם, ואז הסכים להדפיס גם הגהותיו וביאוריו לחלק שני, ויקראו לו בשם "לקוטי תורה"¹.

והנה בראש קונטרס חנוך לנער מספר את הסיפור של הרבנית הצדקנית מרת רבקה, בנוגע לתורה שכותב אחר כמה חלומות שמרת רבקה חלמה. הס"ת התחיל ביום טו בשבט.

יש כמה קווי דמיון בין שני מקורות הנ"ל:

- א. שניהם מתייחסים לחלומות מרובים שהיו מוסתרים.
- ב. שני החלומות הכילו את רבותינו נשיאינו (ובפרט אדמו"ר הזקן).
- ג. שניהם מתייחסים להדפסה (או כתיבת) תורה בכמות ובאיכות (וראה קונטרס סיום והכנסת ספר תורה 23)
- ד. שניהם מתייחסים לט"ו בשבט/



1. המקור הוא מאג"ק כ"ק אדמו"ר (מוהריי"צ) נ"ע הנדפס בסו"ס תו"א ולקו"ת.

ביאור הקשר דחכמה ליחידה שבנפש

הת' יחזקאל חיים שמעון שי קאפף

א' התלמידים השלוחים

ישיבת תורת"ל המרכזית - חובבי תורה

בד"ה והדרת פני זקן תשכ"ה¹ מביא כ"ק אדמו"ר פתגם כ"ק אדמו"ר (מוהריי"צ) נ"ע² "שלימוד המאמר והדרת פני זקן בלקו"ת מעורר קבלת הארת יחידה שבנשמה בפנימיות". ומבאר שמזה מובן שגם תוכן המאמר (והדרת הנ"ל) מדובר אודות בחי' יחידה. היינו בגילוי היחידה מבטל מציאות הקליפות³, מבטל מציאות החטא, שזוהי המעלה דסדר קדשים שמכפר עוונותינו של אדם (כמבואר בהמאמר שם).

נמצא מכאן, דסדר קדשים הוא כנגד בחי' יחידה שבנפש. אמנם בהמאמר (לקו"ת שם) מבואר בהדיא דסדר קדשים נק' חכמה⁴?

ויל"פ הקשר בין יחידה לחכמה ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע בהמשך תרס"ו⁵ (ד"ה וידבר גו' במדבר) בענין יחידה דהוא מא"ק⁶ "ויש עוד בחי' שלמעלה מהיחידה, היינו ניצוץ אלקות המתלבש ביחידה זו כו' והוא דוגמת בחי' עתיק המתלבש בא"א כו'".

ולאחר אריכות הביאור בזה מסיים⁷ ע"פ ה"מבואר בלקו"ת ד"ה ויקח קורח⁸, דזהו המשכת אוא"ס הסוכ"ע, דכמו שהוא בבחי' א"ס ובלי גבול, ה"ה מתלבש בחכמה כו'. וכמו"כ י"ל בשרש הראשון, בחי' עתיק דא"ק... שמאיר ומתלבש בזה בחי' מלכות דא"ס, וזהו בחי' פנימיות עתיק".

נמצא מכ"ז א) שרש הראשון דחכמה הוא עתיק דא"ק (יחידה ב) אופן

1. תו"מ סה"מ תשכ"ה ע' רנה (מיוסד על ד"ה זה שבלקו"ת)

2. סה"ש תש"ז ע' 93 (סה"מ ה'תשי"א ע' 150)

3. ראה לקו"ת תצא לו, ג.

4. גמ' שבת לא סע"א

5. סה"מ תרס"ו ס"ע ר"ל (ע' ש"ו בהוצאה החדשה)

6. שערי קדושה (מהרח"ו) ח"ג שער שני

7. ע' רל"ה (שי"ב)

8. קרח נ"ג, ב.

המשכחה ופעולתה. של חכמה הוא באותו אופן דיחידה, ולכן יכולים ללמוד זה מזה.

עפ"ז יובן היטב איך יכולים ללמוד ענין יחידה אצל חכמה.



רש"י ד"ה ותצא אש

הת' משה צבי הירש שי' קליינברג

ישיבת אהלי מנחם - תורה

בלקו"ש חלק י"ב¹ מבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ פירוש רש"י עה"פ "ותצא אש": ר' אליעזר אומר לא מתו בני אהרן אלא שהורו הלכה בפני משה רבן, ר' ישמעאל אומר שתויי יין נכנסו למקדש, תדע, שאחר מיתתן הזהיר הנותרים וכו'.

ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ ההכרח דרש"י לבאר כן (והרי מפרש בפסוק דה'ותצא אש וכו' ה' כתוצאה מזה שהקריבו אש וזה אשר לא צוה ה' וכו') דאיך יתכן בפשט"מ דב' פסוקים לפנ"ז מתואר ה'ותצא אש' בתור שכר הכי גדול, השראת השכינה וכו' ואח"כ מתאר בתור העונש הכי גדול וכו' ולכן מפרש רש"י דזהו גם ענין של מעין השראת השכינה אלא דה' חסרון באופן הנהגתם, וזהו שכתב רש"י: לא מתו בני אהרן אלא ע"י שהורו הלכה בפני משה רבן [דהיינו דהם ציוו זה על עצמם אבל זה לא ה' היפך הציווי וכו'].

ומבאר כ"ק אדמו"ר מה"מ דעדיין קשה קצת לומר שבשביל זה יגיע עונש חמור כ"כ ולפיכך מרמז רש"י בעל הפירוש ר' אליעזר:

שבחים נעלים ונפלאים נאמרו על ר' אליעזר המתארים את גודל כחו וחכמתו בתורה – ובכ"ז אמר ר"א "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל", שמזה מובן במכש"כ וק"ו חומר הענין כאשר לא לבד שאומר דבר שלא שמע מפי רבו אלא שאמרו בפני רבו, ועפ"ז מובן למה נענשו בני אהרן בעונש חמור כ"כ.

וכן באות ו': ע"כ שמדריגתם של נדב ואביהו היתה נעלית ביותר וכו' בכ"ז נענשו בעונש חמור ביותר בגלל העדר הביטול הראוי לרבים – שהורו הלכה בפניו.

ור' אליעזר למרות כחו הרב בתורה כנ"ל – הוא האומר ד"האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל", שהביטול לרבו הוא דבר הנוגע לגילוי השכינה לכללות ישראל וכו'.

1. פרשת שמיני שיחה א'

והנה בפשטות מדברי כ"ק אדמו"ר מה"מ משמע דהפירוש בדברי ר"א "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל" – היינו בפשטות דאין לומר שום דין שלא שמע מרבו.

אך לכאורה יוקשה לומר דזהו הפי' בדברי ר"א,

דהנה בהכנת הדברים צריך ביאור מהו הטעם דאין לומר דבר דלא שמע מפי רבו? ועוד דהנה איתא ביומא² "שאלו את רבי אליעזר חולה מהו שירכיבהו על כתפו (לענין שעיר המשתלח באם חלה המשלח האם מותר להרכיבהו על כתיפו דהוה חילול שבת וכו') אמר להם יכול הוא להרכיב אני ואתם" [ופי' רש"י "בריא וחזק היה השעיר להרכיב אותי ואתכם עליו לקמן אמרינן שלא היה חפץ להשיב על שאלתם מה שלא שמע מפי רבו"].

ועד"ז איתא שם עוד שאלות ששאלוהו ועל כולם ענה באופן דרחי' ומסיים בגמ' "לא מפני שהפליגן בדברים אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם" [ופי' רש"י "לא שהפליגן – והפרישן לדברים אחרים כאדם המתכוין לדחות כשאינו יודע להשיב אלא יודע היה אבל לא אמר דבר שלא שמע מרבו"]

ועד"ז איתא במס' סוכה³ "ת"ר מעשה בר' אליעזר ששבת בגליל העליון בסוכתו של יוחנן ברבי אלעאי בקיסרי ואמרי לה בקיסריון והגיע חמה לסוכה אמר לו מהו שאפרוש עליה סדין [לצל שלא תשופך השמש מי אסור משום מוסיף על אהל עראי בשבת או לא – רש"י] אמר לו אין לך כל שבט ושבת מישראל שלא העמיד ממנו שופט [השיאו לדבר אחר כדאמרי' לקמן שלא אמר דבר אחד שלא שמע מפי רבו – רש"י] וכו' הגיע חמה למרגלותיו של ר' אליעזר נטל יוחנן סדין ופירש עליה הפשיל ר' אליעזר טליתו לאחוריו ויצא, לא מפני שהפליגו בדברים אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו לעולם [מה שהשיאו לדבר אחר לא הפליגו ממנו ולדחותו שלא ללמדו תורה נתכוון אלא שלא אמר דבר כו' – רש"י].

ולכאורה היינו ר' אליעזר לשיטתו במס' ברכות דקאמר: "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל" ולכן נזהר בזה עד קצה האחרון.

אך קשה לומר כן (דזהו לשיטתו) דהנה במס' ברכות שם הובא דין זה בהמשך לדברי הבריייתא בנוגע להנהגתו דר' ירמי' בר אבא דהתפלל לאחר' דרב, וע"ז הקשו בגמ'⁴ "ותניא רבי אליעזר אומר המתפלל אחורי רבו והנותן שלום לרבו

2. ס"ז עמוד ב'

3. כ"ז עמוד ב'

4. ברכות כ"ז עמוד ב'

והמחזיר שלום לרבו והחולק על ישיבתו של רבו והאומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מ"ישראל"

ובפשטות יש לומר לכאורה דדברי ר' אליעזר הוא כדברי הכל ולא חזינן מאן דפליג עלי' וקסבר דאין איסור לומר דבר שלא שמע מפי רבו [עם היות שאפשר לומר דלא ראינו אינו ראי' דאין זה הנידון בגמ' שם בדין לומר דבר שלא שמע מפי רבו].

והנה לכאורה עם זהו דין המוסכם לדברי הכל הנה קשה למה מספרת הגמ' דוקא ההפלאה אצל ר' אליעזר דנזהר דלא לומר דבר שלא שמע מפי רבו, והרי זהו דין לכולי עלמא דאין לומר דבר שלא שמע מפי רבו.

ועוד עיין בשיחת ליל ערב חג השבועות תשמ"ב⁵ וזה הלשון הנדפס שם: אודות ר' אליעזר (הגדול – שהוא ר' אליעזר בן הורקנוס) מסופר בגמרא (יומא סו, ב) שכאשר באו לשאול אותו שאלות מסויימות, היסב את נושא הדיבור לענין אחר, והשתמט מנתינת מענה על מה ששאלו אותו, וטעם הדבר: "לא מפני שהפליג בדברים (כאדם המתכוין לדחות כשאינו יודע להשיב, כי יודע הי' להשיב), אלא מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם".

ובזה מודגשת גודל ענוותנותו של ר' אליעזר בן הורקנוס שלמרות שהי' יודע להשיב, אעפ"כ "לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם".

דהנה אודות מעלתו של ר' אליעזר בן הורקנוס מצינו במשנה⁶ שרבו אמר עליו שהוא "– בור סוד שאינו מאבד טפה" ועד ש"אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים, ואליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כולם"...

וכדאיתא בפרקי דר"א⁷ שר' אליעזר הוא בדוגמת "הר סיני" כללות ענין התורה.

ובזה מתבטאת מעלת ענוותנותו של ר' אליעזר בן הורקנוס – שלמרות שידע להשיב על מה ששאלו אותו, מאחר שהי' גדול בתורה (כנ"ל), אעפ"כ, התנהג באופן של ענווה גדולה ביותר עד ש"לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם".

אבל עדיין צריך להבין:

כיצד אפשר לומר שמצד ענוותנותו "שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם" לא השיב ר' אליעזר על מה ששאלו אותו למרות שהי' יודע להשיב

5. נדפס בהתוועדות תשמ"ב חלק שלישי ע' 1538

6. אבות פ"ב מ"ח

7. פ"ב

– הרי ידוע חומר הענין דמונע הלכה מפי תלמיד .. שנאמר⁸ "מונע בר גו", וכפי שמזהיר אדה"ז בהקדמתו לספר התניא "שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר ח"ו, וכנודע עונש המר על מונע בר וכו'":

והביאור בזה בהקדים:

היות שר' אליעזר לא השיב על שאלות אלו, מובן שלא שמע זאת בפירוש מפי רבו ומה שידע להשיב על שאלות אלו למרות שלא שמע זאת בפירוש מרבו – הרי זה בדוגמת כל חידוש תלמיד ותיק שכבר נאמר למשה מסיני, אלא שבזמנו של משה נאמר רק "כללות הענין", ואח"כ נתפרט ענין זה לפרטים ע"י התלמיד ותיק שהוא למד את כללות הענין ע"פ י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם, ל"ב מדות, ושאר דרכי לימוד, ועד"ז בענייננו ר' אליעזר שמע מרבו רק את כללות הענין, ולא שמע מרבו בפירוש אודות פרט זה (הנלמד מכללות הענין).

והנה ענוותנותו של ר' אליעזר התבטאה בזה שגדולתו לא תפסה מקום אצלו כלל, וזאת אפילו כשמדובר אודות גדולתו בתורה זאת אומרת גם כאשר עברו כמה וכמה שנים לאחר שלמד תורה מרבו, ועמד בעצמו בראש הישיבה שלו – הנה גדולתו העצמית בתורה לא תפסה מקום אצלו כלל לעומת גדולתו של רבו.

ולכן כאשר באו לשאול אותו שאלה אודות ענין שלא שמע מרבו בפירוש (אלא באופן כללי בלבד) לא הי' יכול להשיב, מאחר שמעמדו ומצבו הי' בבחי' "טריד למיבלע", היינו שתמיד הי' טרוד בבלי עת וקליטת הענינים שקיבל מרבו (ללא הרגשת גדולתו העצמית בתורה), ולכן, "אידי דטריד למיבלע לא פליט" היינו שלא הי' יכול לפלוט דבר חדש (להוציא את הפרט מן הכלל ששמע מרבו) אלא רק למסור מה שפלט וקבל מרבו ולכן "לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם" – ע"כ בנוגע לעניינו.

והנה לכאורה יש להקשות הקושיא הנ"ל על דברי ר' אליעזר במסכת ברכות "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מ ישראל" דהרי לכאורה הוא מונע הלכה בפני התלמיד עם כל החומר שבדבר וכו', ובזה אין לתרץ כהשיחה הנ"ל, דהרי אין זה הנהגה מיוחדת מצד ענוותנותו דכיון דאטו טריד למבלע לא פליט, דכיון דקאמר זה ע"פ דין!

ועוד דמנ"ל לכ"ק אדמו"ר מה"מ דהא דר' אליעזר לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם זהו מצד גודל ענוותנותו וכו', והרי בפשטות אזיל לשיטתו "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מ ישראל", וזה דלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם אי"ז (רק) מצד גודל ענוותנותו כו' אלא כיון דלא רצה לגרום לסילוק השכינה ח"ו!

ומכ"ז מוכרח בדברי ר' אליעזר "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל" אין פירוש בזה דלא לומר כלל רק מה ששמע מרבו (וכנ"ל) ואופן הנהגתו של ר' אליעזר שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם זהו ענין אחר בהנהגתו מצד גודל ענוותנותו.

והנה כתב הרמב"ם⁹ "ואל יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו" וכתב הכס"מ וז"ל "מימרא דר' אליעזר (ברכות כ"ז): פרק תפלת השחר ומשמע דשמועה ששמע מרבו רשאי לאומרה סתם אע"פ שלא יזכיר שם אומרה והטעם משום דכל מה שהוא אומר מן הסתם מרבו שמע כדאיתא בפרק הישן (סוכה כ"ז)".

והיינו מבואר מדברי הרמב"ם (והכס"מ) דלומד בדברי ר' אליעזר דאסור לומר סתם דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו כדי שלא ישייכו לרבו דבר אשר לא אמר.

ועד"ז כתב בטור¹⁰ "ולא יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכור שם אומרו" וכתב הב"י "פרק תפלת השחר האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל ופי' הרא"ש דבר שלא שמע מפי רבו ואמרו מפי רבו והרמב"ם כתב בפ"ה מהלכות ת"ת ולא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו עד שיזכיר שם אומרו וכן כתב רבינו ונראה שסתם כל מה שהתלמיד אומר שסוברים השומעים שמרבו שמעו ואם לא שמעו מפיו צריך להודיע מפי מי שמעו" ועד"ז כתב הב"ח שם.

וכן בשו"ע¹¹ "לא יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו".

ולפי כהנ"ל יוקשה למה מביא כ"ק אדמו"ר מה"מ דוקא המימרא דר' אליעזר "האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מישראל" דלכאורה הפירוש בזה הוא לא דאסור לומר רק מה ששמע מרבו (וכנ"ל אלא כדברי הרמב"ם וכו' ולכאורה הו"ל להביא ההנהגה דר' אליעזר המורה על גודל הביטול שהי' לו לרבו וכו' עד שלא אמר דבר שלא שמע ממנו מעולם וכו'. ועכ"פ אין זה הפי' בהמימרא דר' אליעזר.

[והנה ע"פ השיחה בחלק י"ט (ח"י אלול ע' 252 ואילך) דמבאר שם בענין "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתן למשה מסיני" דלכאורה היתכן דבמשך זמן כ"כ קצר למד משה רבינו התורה עם כל החידושים וכו' (התלמיד ע"פ הכללים מוציא פרטים וכו' ובהערה 29: וי"ל דזהו ג"כ הביאור בהא דר' אליעזר הגדול "לא אמר דבר שלא שמע מרבו לעולם – דלכאורה תמוה, הרי בודאי לא

9. הל' ת"ת פ"ה ה"ט

10. יו"ד סי' רמ"ב

11. יו"ד רמ"ב סכ"ד

הי' כל לימודו של ר' אליעזר חזרה על דברי רבו ובודאי גם חידוש בתורה (ובפרט שזהו חיוב כדלקמן בפנים – אלא שכל חידושו של ר"א היו רק ע"פ הכללים ודרכי הלימוד המיוחדים של רבו) (וכן עיין עד"ז בשיחת ש"פ בשלח ט"ו שבט תשמ"ו ס"ד [נדפס בהתוועדויות תשמ"ו חלק שני ע' 502]).

ולפי הביאור הנ"ל (וזהו לכאורה כהשיחה בתשמ"ב) אשר גם הפרטים הם חלק ממה ששמע מפי רבו וכו', עפ"ז י"ל דר"א קאי לשיטתו בברכות ד"האומר דבר שלא שמע מפי רבו גורם לשכינה שתסתלק מ ישראל", וזה לא הוי כדברי הכל, ולכן מספרת הג' שזהו הנהגה דר' אליעזר דוקא, ולפי"ז אתי שפיר].

ויש עוד לעיין בזה ותן לחכם ויחכם עוד.





שער
גאולה ומשיח



סעודות לויתן-אכילה גשמיית או השגת אלקות

הת' יחזקאל יעקב הלוי לייוער
ישיבת תות"ל המרכזית - חובבי תורה

א.

מקורות במאחז"ל:

עה"פ¹ "ויגדל הילד ויגמל, ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק" אמרו חז"ל² "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסד לזרעו של יצחק" "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן³". ובמדרש רבה (פ' שמיני פי"ג) איתא⁴ "בהמות⁵ ולויתן קניגיון של צדיקים לעתיד לבוא כו' בהמות נותן הלויתן בקרניו וקורעו".

אולם נחלקו הראשונים בטבעו של סעודה זו.

ב.

השיטות שיהי' רוחני:

הנה בזה"ק (תולדות קלה, סע"א). איתא "אמר רבי אלעזר. הצדיקים שבו ניוזנון עד ששיגרו השגה שלמה, ואין אכילה ושתי' אלא זו. וזו היא הסעודה והאכילה. ומנא לן הא ממש דכתיב ויהי שם עם י"י ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל מים לא שתה מ"ט לחם לא אכל מים לא שתה מפני שהי' ניוזן מסעודה אחרת מאותו זיו של מעלה⁶. וכהאי גוונא סעודתן של צדיקים לעתיד לבא".

1. וירא כא, ח

2. פסחים, דף קיט, ע"ב

3. בבא בתרא, דף עה, ע"א

4. הובא ונתבאר באריכות בלקו"ת פ' שמיני (יח, ע"א)

5. "בהמות אלו זהו ענין שור הבר (וכמ"ש בתרגום יונתן בתהילים סי' נ' ע"פ בהמות בהררי אלף ותור בר כו' ועיי' בב"ב דע"ד ע"ב עה ע"א)" - לשון הלקו"ת והגהת הצ"צ שם -

6. ע' שמו"ר פמ"ז ד': ומאין הי' משה אוכל מזיו השכינה שנא' ואתה מחי' את כולם וכו' - ניצוצי זוהר שם

וכ"ה דעת הרמב"ם וז"ל (בפ"ח דהל' תשובה, ה' ג-ד) "חיים אלו לפי שאין עמהם מות שאין המות אלא ממארעות הגוף ואין שם גוף... וזהו השכר שאין שכר למעלה ממנו והטובה שאין אחריה טובה והיא שהתאוה לה כל הנביאים.

וכמה שמות נקראו לה דרך משל... וחכמים קראו לה דרך משל לטובה זו המזמנת לצדיקים סעדה. וקורין לה בכל מקום העולם הבא".

והמהר"ל בחידושי אגדות שלו⁷ האריך בזה "האדם אינו משיג רק הדבר המוחש. ויחשוב שכל מה שנאמר עליו אכילה, גשמית. רק עצם האכילה נק' כאשר האדם מקבל דבר המשלים אותו. ואף אם אינו בדברים גשמיים. אל יעלה על דעתך כי הם מציאות גשמית כמו הדגים אצלנו."

בספר מעשי ה' מביא המדרש אודות⁸ ברהמ"ז בסעודה זו, שהקב"ה אומר למיכאל ברך, ומיכאל אומר לגבריאל לברך וגבריאל לאבות העולם ואבות העולם חולקין כבוד לדוד. וכותב שאם הסעודה היא גשמית כיצד היתה מחשבת שמיכאל וגבריאל יברכו. אלא מוכח דיהי' רוחני. עכת"ד.

ג.

השיטות שיהי' גשמי:

בזוהר שם "א"ר יהודה ברבי שלום א"כ [שהסעודה אינו גשמי] מהו לויתן ומהו השור. א"ר יצחק אנא הוינא קמי' דרבי יהושע ושאלינא האי מלה. א"ר יהושע שפיר קאמר ר' אלעזר וכך הוא. עוד אמר ר' יהושע האי מהימנותא דאמרו רבנן [שיהי' גשמי] לרובא דעלמא דזמינין אינון בהאי סעודתא דלויתן. ועל דא רובא דעלמא סבלא גלותא בגין ההיא סעודתא".

נמצא שמסקנת הזוהר שאכן יהי' סעודה גשמיית מלבד הגילוי מזיו השכינה לצדיקים.

והנה הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם הנ"ל כתב "א"א אם זו הסעודה אין כאן כוס של ברכה"⁹.

וזהו דעת רוב המכריע של המפרשים¹⁰: הרס"ג (שבילי אמונה נתיב יו"ד ס"ב) הרשב"א (ב"ב שם) הרמב"ן (בראשית א, כ"א) ר' בחיי (שם) וכד הקמח (סוף אות

7. בב"ב, דף עד, ע"ב.

8. שמו"ר כה, ז.

9. בהשקפה ראשונה קושיא זו עומד גם נגד ה"מעשי ה'" אבל באמת ראייתו מתרץ קושיית הראב"ד, וד"ל.

10. לשון כ"ק אדמו"ר מה"מ שליט"א בתשובות וביאורים נדפס בקובץ ליובאוויטש ע' 176 הערה 23 (אג"ק ח"ב ע' שו, אגרת ר')

ח' הראב"ן (ב' ס' מאמר השכל). הראב"ע. (דניאל יב, ב), עבוה"ק (ח"ב פמ"א), חדא"ג מהרש"א (ב"ב שם) לקוטי תורה ר"פ צו. ועוד.

ואפי' הרמב"ם אינו שולל הפשט שיהי' סעודה גשמי וכמ"ש הרמב"ן באגרת התנצלות על ספר המורה: ואמת שמענו שהרב הגדול מחזיק במדרשי רבותינו ובהגדותיהן, שכל הדברים יהיו כהויתן בסעודה העתידה ביין המשומר ולויתן".
אנמם כ"ז עדיין קשה דהא אמרו חז"ל¹¹ "העוה"ב אין בו לא אכילה ולא שתי' .. אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה".

ולכן הכריע המפרשים שסעודה זו יהי' בתחלת זמן התחי' (היינו קודם העוה"ב שלא יהי' בו אכו"ש) כמ"ש הרשב"א¹² "אולי אותה הסעודה המעותרת לצדיקים תהיה סוף הזמן שנוהג בו ענין גופניות במאכל ובמשתה ואחריה יתבטל מהם המעמד ההוא כו' ותהיה להם סעודה ההיא כענין העצרת כו' עוד תדע כי נבראו בתחתונים עניינים גופניים שהם צורות לצורות רוחניות כו' ואפשר גם לבהמות ולויתן שהם בגוף ורמיזתם במושכלות כו'".

ד.

הברעת כ"ק אדמו"ר שליט"א בשיטת אדה"ז:

ברם הכרעה הנ"ל (דהרשב"א) אינו עולה בשיטת אדה"ז, כמ"ש כ"ק אדמו"ר שליט"א¹³ "וצ"ע דבלקו"ת שם משמע דסעודה הגשמיית תהי' בזמן דעטרותיהן בראשיהן, שהוא בזמן מרז"ל העוה"ב אין בו לא אכילה כו'".

ומתרץ "ולכן נ"ל, דמרז"ל דעוה"ב אין בו אכו"ש, בא ללמדנו דלא כעוה"ז עוה"ב, דבעוה"ז קיום וחבור הגוף והנפש הוא רק ע"י אכו"ש, ובעוה"ב יהי' זה ע"י שנהנין מזיו השכינה, שמזה יהי' נזון גם גוף הגשמי, אבל תהי' שם אכו"ש וסעודה גופנית לצדיקים לתכלית אחר (ראה בלקו"ת) ולא בשביל קיום הגוף".

וכ"כ אדמו"ר הצ"צ במאמר ד"ה "ענין סעודת לויתן" שיצא לאור לאחרונה¹⁴ (בפעם הראשונה) "י"ל כמו שע"י אכילת עה"ח נמשך הכח על שיהי' חי וקיים לעולם, כך ע"י אכילת סעודת לויתן יומשך ג"כ תועלת לענין מה. ואפשר לומר התועלת דהנה כתיב אלעתיך כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים (בישי' י"א ט') דפי' כמים לים היינו כמו שהים עמוד עמוק כך יהי' הדעת עמוק

11. ברכות יז, א.

12. ראה ג"כ בחיי שם הראב"ע שם. והר"א בן הרמב"ם כתב (בס' מלחמות ה') שיהי' בימות המשיח (קודם לתתח"מ)

13. בתשובות וביאורים (אג"ק) שם

14. עש"ק מבה"ח סיון ה'תש"פ

עמוק למעלה מכח האנושי, לכן כיון שהדיעה יהי' כמים לים, ע"כ מסוגל לזה
אכילת לויתן.





שער
הוספות



מכתבים מכ"ק אדמו"ר באנגלית - פרסום ראשון -

א.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-8250

מנחם מנדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

סוף

By the Grace of G-d
26th of Nissan, 5732
April 10th, 1972
Brooklyn, N. Y.

The Honorable John S. Gibson
President of the Council
L. A., Calif.

Greeting and Blessing:

I am pleased to acknowledge receipt of your greetings and felicitations on the occasion of my birthday.

I particularly appreciate the warm gesture and honor of the Citation by the Los Angeles City Council which accompanied your good wishes.

Your warm sentiments and good wishes are all the more meaningful in view of the fact that our movement has found such fertile soil in your great City, where it is rendering dedicated service to the Jewish community, particularly in the area of education and youth activity so vital in the present day and age.

In accordance with the Divine Promise to our Patriarch Abraham, "I will bless them that bless thee," may G-d reciprocate your blessings in a very generous measure.

Cordially,

ב.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
לויבאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

By the Grace of G-d
26th of Nissan, 5732
April 10th, 1972
Brooklyn, N. Y.

Copy

The Honorable Ernest E. Debs
Supervisor, Third District
County of L. A.
California

Greeting and Blessing:

I am pleased to acknowledge receipt of your greetings and felicitations on the occasion of my birthday.

I particularly appreciate the warm gesture and honor of the Citation which accompanied your good wishes.

Your warm sentiments and good wishes are all the more meaningful in view of the fact that our movement has found such fertile soil in your great County, where it is rendering dedicated service to the Jewish community, particularly in the area of education and youth activity so vital in the present day and age.

In accordance with the Divine Promise to our Patriarch Abraham, "I will bless them that bless thee," may G-d reciprocate your blessings in a very generous measure.

Cordially,

ג.

By the Grace of G-d
24th of Adar I, 5733
Brooklyn, N.Y.

Mr. Yehoshua Yitzchok Cohen
"Roscliff"
6 Heddon Court Ave.
Cockfosters, Herts.

Greeting and Blessing:

I am in receipt of your letter of February the 12th, and, as requested, I will remember in prayer all those mentioned in your letter.

May G-d grant that you should have good news to report. And "good", insofar as a Jew is concerned means, first of all, that all matters of Torah and Mitzvoh are advancing from good to better, since there is always room for improvement in all matters of goodness and Holiness. This is also the way to receive G-d's blessings in a growing measure also materially, and in all needs.

Inasmuch as we are now in the midst of a Leap Year, I trust you know that the reason that we have an extra month added this year is to make up the deficiency between the Lunar Year and the Solar Year, so that our Festivals would occur in their due season. But the Leap Year also has a significant lesson in that it emphasizes that a Jew can always make up for past deficiencies and, indeed, should do so with an increase, as is the case with the Leap Year.

Hoping to hear good news from you.

With blessing,

For the Lubavitcher Rabbi

By

ד.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch

770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.

Phone 3-9250

הנהגת מנהל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין 13 נ.י.

By the Grace of G-d
28th of Shevat, 5724
Brooklyn, N. Y.

Paris
France

Greeting and Blessing:

I was pleased to receive your letter of February 7th, in which you write about your good fortune of having entered the Lubavitcher Yeshiva at Brunoy. May G-d grant that your start should be in a happy and auspicious hour, and that you should go from strength to strength, both in the study of the Torah, as well as in the essential and practical aspect of Torah study, as our Sages say, "The essential thing is the deed", namely the practice of the Mitzvot in the daily life. We have the assurance "Try hard, and you will succeed", and therefore I trust that you will make every effort to advance in every respect, and G-d will surely bless you with success. May you also be a living example to others, so that many of your friends who were left behind would follow in your footsteps, and also come to study at the Lubavitcher Yeshiva in Brunoy.

We are about to enter the auspicious month of Adar, and to celebrate soon the festival of Purim. As you know, the miracle of Purim happened through Mordecai. It took place not because Mordecai was one of the leading ministers of the kingdom, nor the fact that he was a cousin of Queen Esther, with much influence and power in the royal court. All this was of no consequence, but the essential thing which brought about the miracle of Purim was the fact that Mordecai gathered around him the Jewish children, and taught them the Torah, and the children were so inspired and dedicated, that they were prepared to give their very lives for the Torah. I am sure that you will derive a goodly measure of inspiration from the festival of Purim and its timeless message.

With blessing,

By *Adler*

ה

ABBI MENACHEM M. SCHNEERSON

Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213

Hyacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן

ליובאוויטש

אייסמערן פארקוויי 770
ברוקלין, נ. י.

FREE RENDITION

By the Grace of G-d
24th of Adar I, 5733
Brooklyn, N.Y.

To All Participants in the
Annual Governors' Dinner of the
Yeshiva Tomchei-Tmimim
Montreal, Que.

Greeting and Blessing:

I was pleased to be informed that the Annual Dinner will take place on the 9th of Adar II -- the historic day when my father-in-law of saintly memory arrived in the U.S.A. thirty three years ago.

As is known, my father-in-law, the Rebbe, declared immediately upon arrival, that it was not for his own sake that he came to America, but that Divine Providence had led him to these shores "in order to make America, with G-d's help, a center of Torah with Yiras Shomayim in the spirit of Tomchei-Tmimim Lubavitch."

After all these years that elapsed since that day, it is surely appropriate to take stock of the accomplishments, and there is certainly reason to be gratified.

However, with all that has been achieved, if we look into what is happening around us, and how many Jewish children and youths are still groping in the dark, waiting for someone to extend a helping hand to them and guide them out of the darkness into the light of the Torah and Mitzvot -- one cannot help feeling regretful at the thought that, after all that has been accomplished, much more should have been done. But here there is the danger of shrugging it off with an unseemly thought: "It's no use crying about the past; it's too late to do anything about it. Let's, at any rate, see to it that we do a good day's work each day in the future."

The fact is that for Jews there is no such thing as "too late." And this is what we are especially reminded about in the current Leap Year, especially in the present intercalated month of Adar.

(Continued)

א.

PHOTO COPY OF LETTER SENT BY
THE 31st. GOVERNORS DINNER OF

-2-

The purpose of the Leap Year in our Hebrew Calendar is to make good the deficiency between the Lunar Year (the basis of our calendar) in relation to the Solar Year, in order that our festivals should occur in their due season (Pesach in the spring, etc.). But this also conveys the teaching that a Jew must always strive to make good any deficiency in the past.

Moreover, just as in the case of the Leap Year, the added month does not merely make up the deficiency of past years, but also exceeds it with an "advance" on the future, so must a Jew endeavor not only to make up for the past deficiency, no matter what the reasons were, or how justified they were -- but do so with an "advance" on the future.

I confidently hope that the response of all participants, especially of the honored Governors and active friends of the Yeshiva, will this year be particularly generous, so as together with the Yeshiva truly carry out in a tangible way the aforementioned message of the Leap Year.

Congratulation to you all, and may each and all of you be blessed by G-d with much Hatzlocho, in this undertaking and in general, both materially and spiritually.

With esteem and blessing for
Hatzlocho and good tidings

/Signed: Menachem Schneerson/

ז.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
HYacinth 3-9250

מנחם מענדל שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקוויי
ברוקלין, נ.י.

ב"ה, כ"ד אדר א', ה'תשל"ג
ברוקלין, נ.י.

צו אלע אנטיילנעמער אין דער
יערלעכער מסיבה פון די "נצי"ב
הישיבה" תומכי תמימים ליובאוויטש
אין מאנטרעאל,
ה' עליהם יחיו

שלום וברכה:

עס האט מיר געפרייט צו באקומען די ידיעה, אז די יערלעכע מסיבה איז
באשטימט געווארן אויף ס' אדר שני, דער היסטארישער טאג ווען כ"ק מו"ח
אדמו"ר איז אנגעקומען אין אמעריקע מיט 33 יאר צוריק.

ווי באקאנט, האט דער רבי דער שווער, תיכף ביים אנקומען, דערקלערט,
אז ניט צוליב זיך איז ער געקומען, נאר אז די השגחה עליזונה האט אים
געבראכט צו באטרעטן די אמעריקאנער ערד, "כדי, בעזר השי"ה, צו מאכן
אמעריקע פאר א מקום תורה ביראת שמים, ברוח תומכי-תמימים ליובאוויטש".

נאך די אלע יארן וועלכע זיינען דורכגעטאכט געווארן זינט יענעם טאג,
איז זיכער פאסטנד צו מאכן א חשבון, וואס ס'איז אויפגעטאן געווארן. און
זיכער איז דא פון וואס צו זיין צופרידן.

אבער צוזאמען דערמיט, ארומקוקנדיג וואס עס שט זיך ארום זיך, און
וויפל אידישע קינדער און יוגנטלעכע בלאנדזשן נאך ארום אין דער פינצטער,
ווארטנדיג אז אימיצער זאל צו זיי אויסטרעקן א האנט און ארויספירן פון
דער סינאטערניש צו דער ליכטיקייט פון תורה ומצוות, שאפט זיך דער פאר-
דריטלעכער געפיל, אז ניט קוקנדיג אויף אלע דערגרייכונגען, האט מען דאך
געקענט אויפטאן נאך מער. און דא קען איינפאלן א פסול'ער געדאנק:
"וואס געווען איז געווען, פארפאלן. לאמיר יעדנפאלס להבא זען, אז יעדער
טאג זאל אויפטאן דאס זייניגע".

איז אבער בא אידן נישט אזא דאך ווי "פארפאלן". און דאס דערמאנט אונז
ספעציעל דער (היינטיגער) עיבור-יאר, בפרט אז מיר געפינען זיך אין דעם
עיבור-הודש.

דער ענין פון דעם עיבור-יאר איז צו ממלא זיין דעם חסרון פון דעם
לבנה יאר (דער יסוד פון אונזער לוח) לגבי דעם זון-יאר, כדי אונזערע
ימים טובים זאלן אויספאלן אין זייער ריכטיגער צייט (פסח אין פריילינג,
וכו'). אבער אין דעם יאר אויך דא די אנווייזונג, אז א איד דארף ממלא
זיין דאס וואס ער האט פארפעלט אין דער פארגאנגענער צייט.

נאכמער, פונקט ווי אין פאל פונם עיבור-יאר, ווען עס קומט צו א גאנצער
הודש, איז דאס ניט נאר ממלא דעם חסרון פון די פריערדיגע יארן, נאר אויך
מיט א הוספה אויפן חשבון פון די קומענדיגע יארן, אזוי דארף א איד באמערקן
זיך ניט נאר ממלא צו זיין וואס ער האט פארפעלט - ניט וויכטיג וואס די
סיבות זיינען געווען און ווי בארעכטיגט זיי זיינען געווען, נאר מיט א
צוגאב אלס אן "אדערויף" אויף דער צוקונפט.

אין וויל תאפן, און בין זינער, אז דער אפרוץ פון אלע אנטיילנעמער,
בפרט פון די גערעטע נציבים און עסקנים, טיחור, וועט הייאר זיין א ספעציעל
ווארעמער, כדי צוזאמען מיט דער ישיבה קענען דורכפירן בפועל ממש די הוראה
פונם עיבור-יאר, ווי אויבנדרמאנט.

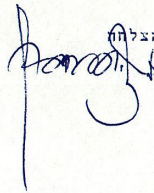
ח.

MAVITCHER RABBI מ'ט"ו TO
BINICAL COLLEGE OF CANADA

- ב -

זייט אלע באגריסט, און געבענטשט פון השם יתברך מיט גרויס הצלחה,
סיי אין דער אונטערנעמונג און סיי בכלל, בגשמיות וברוחניות גם יחד.

בכבוד ובברכה להצלחה
ולבטורות טובות



ט.

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn, N. Y. 11213
Hyacinth 13-9250

מנחם מנדל שניאורסאהן
ליובאוויטש
אויסגעדן פארקויף
ברוקלין, נ.י.

By the Grace of G-d
5th of Cheshvan, 5742
Brooklyn, N. Y.

Dr. Poruch Price
3415 Dixie Rd. #301
Mississauga, Ont. L4Y 2B1
Canada

Greeting and Blessing:

It was a pleasant surprise to receive the notice from the Toronto Jewish Public Library of your contribution of the bi-lingual one volume edition of the Tanya in honor of my birthday.

This is, of course, a very positive action in the work of disseminating the fountain of Chasidus which, as you know, is one of our central pillars in the framework of spreading a strength-
~~ENLIGHTENED AND YOUTHFUL~~
giving Torah and Mitzvot. It is gratified to note that you still remember our personal contact and correspondence over the years, and sincerely appreciate your thoughtful manner of expressing it through the above gift.

May the Zechus of it additionally stand you and yours in good stead.

With blessing

M. Schneerson

הוספה - א

אגרת א'

By the Grace of G-d

28th of Shevat, 5724

Brooklyn, N.Y.

[...]

Brunoy

France

Greeting and Blessings:

I was pleased to receive your letter of February 7th, in which you write about your good fortune of having entered the Lubavitcher Yeshiva at Brunoy. May G-d grant that your start should be in a happy and auspicious hour, the study of the Torah as well as in the essential and practical aspect of Torah study, as our sages say, "The essential thing is the deed", namely the practice of the Mitzvoth in the daily life. We have the assurance "Try hard, and you will succeed", and therefore I trust that you will make every effort to advance in every respect, and G-d will surely bless you with success. May you also be a living example to others, so that many of your friends who were left behind would follow in your footsteps, and also come to study at the Lubavitcher Yeshivah in Brunoy.

We are about to enter the auspicious month of Adar, and to celebrate soon the festival of Purim. As you know, the miracle of Purim happened through Mordecai. It took place not because Mordecai was one of the leading ministers of the kingdom, nor the fact that he was a cousin of the Queen Esther, with much influence and power in the royal court. All of this was of no [...]sive consequence, but the essential thing which brought about the miracle of purim was the fact that Mordecai gathered around him the Jewish children, and taught them the

Torah, and the children were so inspired and dedicated, that they were prepared to give their very lives for the Torah. I am sure that you will derive a goodly measure of inspiration from the festival of Purim and its timeless message.

With blessing

By Nissan Mindel

הוספה - ב

תוכן הענינים לספר לקוטי תורה - ויקרא' - ע"פ המפתח דב"ק ארמו"ר
נסמן מקום תחלת הענין ורק פעם אחת בדרוש וביאוריו - מלבד באיזה
מקומות. (- הקדמת המפתח)

נסמן רק אם הוא הענין המדובר אודותה בהמאמר (- ע"פ אג"ק חכ"ב ע'
רכ"ח²)

ספרים ואנשים - אחר זמן התלמוד - ³לא נסמנו לרוב המצאם: תנ"ך,
תרגומים⁴, ש"ס, מדרשים, זהר, תקו"ז, פרדס, כהאר"ז⁵, ע"ח, פע"ח, של"ה,
זהר"ק, הרמ"ז, מאר"א⁵, תניא⁶, תו"א, ביאור⁷, סידור. (-הקדמת המפתח שמות
כו')

מקום הציון נסמן לפענ"ד

דף. ד"ה. אות.

ויקרא

א, א.

1. לע"ע רק על פרשיות ויקרא, צו ושמיני. יתר התוכה"ע כבר נסדר אמנם לא הספיק הזמן לסדרה בדפוס, ועוד חזון למועד.
2. אף ששם מדובר בהמפתח דתניא, בפשטות כ"ה בתו"א ולקו"ת, כמ"ש בההקדמה לס' המפתחות " " .
3. בכת"ק: לע"ע לא...
4. בכת"ק: ת"א, ת"י [תרגום אונקלוס, תרגום יונתן].
5. ליתא בכת"ק.
6. ליתא בכת"ק. בערך תניא נסמן "עין מפתחות לס"ב" והוספתי אותם משם.

ויקרא אל משה וגו'.

א. אותיות: א (זעירא, רבתי). / מלאך. / ענן. / ישת חשך סתרו. / אתה קדוש
ושמך קדוש. / וכבוד הוי' מלא את המשכן. / כבוד. / ממלא כל עלמין וסובב כל
עלמין (התגלות סוכ"ע בממכ"ע).

א, ב.

ב. קריאה. / וקרא זה אל זה גו'. / אותיות (רברבין זעירין). / אדם הראשון.

ספרים: עשרה מאמרות. / ספר הגלגולים.

ביטויים אי רגילים: אין לזה הבנה.

א, ג.

ג. יום טוב. / שליח, שליחות. / אבות.

ספרים: קונטרס אחרון להבין מ"ש בפע"ח (אגה"ק קרוב לסופו. מלאך נק'
שליח)

ביטויים אי רגילים: ונחזור לענינינו.

א, ד.

אני ראשון ואני אחרון. / ראו אתה כי אני הוא.

ד. סוכה, חג הסוכות. / תורה (מקיף פנימית צל). / כנפים⁷.

א, ב.

משה (מדריגת משה ניצוץ בכאו"א). / אוהל מועד. / ואנכי תרגלתי לאפרים
גו' (– זרועותיו). / מצות (שם הוי').

א, ב.

אדם כי יקריב מכם וגו'. וביאוריו.

א. אדם כי יקריב גו'. / נפש: נה"א ונה"ב / קריאת שמע (ברכות קריאת שמע
ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד קריאת שמע שמע).

א, ב.

אתערותא דלעילא, אתערותא דלתתא / איש מזריע תחלה [יולדת נקבה, אשה
מזרעת תחלה יולדת] זכר.

7. לע"ע לא מצאתי מקומה, ואולי הוא טה"ד, ואולי מקומה כאן בענין צל ידי כסיתך.

ב. אדם ובהמה (נפש האלקית נפש הבהמית. זו"ן).

ב, ד.

משכני אחריו גו' (- חדריו) / חדר.

ג, א.

תינוק (כשהתינוק בבטן אמו מלמדין כו') / פסח, ספירת העומר וחג השבועות.

ספרים: בית אהרן. / תניא פל"א (סש"ב פל"א).

לבאר הדברים ענין אדם כי יקריב.

א. מסירת נפש (ב' מיני מסירת נפש בקריאת שמע).

ג, ב.

ז"א (ז"א ועתיקא קדישא) / מ"ה וב"ן / התבוננות (במהותו ועצמותו, בסובב כל עלמין וממלא כל עלמין) / מפתח, מפתחות (מפתחות הפנימים החיצונים).

ג, ד.

ב. ויחד לבבנו / איזהו שוטה [המאבר מ"ה] שנותנין לו.

ולא תשבית מלח וגו'. וביאוריו.

א. מלח.

ד, א.

אבא, חכמה (מגבורות דאבא חסדים דאמא) / טעמים (בחכמה) / בשר / בירור / קבלה.

ספרים ואנשים: עמק המלך. / ר' יהודא החסיד. / ספר האורה.

ד, ב.

ביאור דברים הנ"ל

א. נפש (עצמותה אינה חכמה כו') / אור אין סוף (למעלה מעשר ספירות).

ספרים ואנשים: תניא פ"ג (בינונים ח"א פ"ג). / תניא פי"ב (סש"ב פי"ב). / ליוא, מהר"ל מפראג / גבורות ה'. / תניא פ"ב (סש"ב "והודו לו" כו'. בפמ"ח ובשהיוה"א פ"ז "והסכימו"). / משה, הרמב"ם.

ד, ג.

יחידה.

ספרים ואנשים: תניא פ"ב (תניא, שהנשמה נמשכה מבחי' חכ'). / תניא פל"ה בהגה. / קו"א להבין מ"ש בפע"ח. (בהטפה נמשך – לה ממש). / שערי קדושה – להרח"ו. / תניא פ"ה (סש"ב ח"א פ"ה). / תניא פל"ה בהגה.

ב. מסירות נפש (אין טעם בתורה. ענין מסירות נפש) / בכל נפשך (ב' פירושים) / תלמוד תורה (תלמוד תורה כנגד כולם) / תורה (נגלה ונסתר).

ד, ד.

ג. ולא תחללו. / קו / לעתיד לבוא / גילוי למעלה מקו וחלל.

ה, א.

לשמה / כל האומר אין לי אלא תורה כו'.

ד. קבלה (קבלה באצילות תלמוד בבריאה כו' בעשיה).

ה, ב.

לעולם ישלש כו' שלישי במקרא במשנה בגמרא. / תורה: תושב"כ, תושבע"פ, חילוקם. / מקרא.

ספרים ואנשים: ראשית חכמה. / מגן אברהם (סי' נ'). / משה, הרמב"ם. / הרמב"ם (בפיה"מ): (פ' חלק).

ה, ג.

אגדה. / תלת דרגין – קשרין – מתקשראין כו'.

ספרים: אגה"ק י' (במ"א ע"פ חסדי ה' כי לא תמנו). / קו"א להבין מ"ש בפע"ח (דלימוד פנימיות כו'). / תניא פכ"ג (סש"ב פכ"ג).

ה. ספרים ואנשים: מפרשים (גדולי המפרשים). / נסים, הר"ן. / משה, הרמב"ם. / הרמב"ם (בס' היד): (פרק א' מהלכות תלמוד תורה). / ירוחם, הרי"ו. / מאיר, רמ"ה. / בית יוסף⁸.

ה, ד.

מדרש. / אף. / הלכות.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י. / משה, הרמב"ם. / הרמב"ם (בפיה"מ): (אבות סוף פרק ה'). / אגה"ק י"ט.

8. כנצל בע' ד', ואולי מפני שהרי"ו ורמ"ה מובאים מהב"י נסמן כאן ג"כ.

ו, א.

חומטין.

ספרים ואנשים: ערכי הכינויים – לבעה"מ ספר סדר הדורות.

ו. וכל קרבן [מנחתך במלח תמלח.. על כל קרבנך] תקריב מלח. / מנחה (מנחה וקרבנות). / פת במלח תאכל כו' (ומים כו'). / קרבנות (קרבנות ומנחה). אבא, חכמה (גבורות אבא).

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י.

ו, ב.

תכלת. / תורה (עוז ותושיה). / שמים, שמים וארץ (דקדושה, דלעומת זה). ספרים ואנשים: משה, הרמב"ן, (פירוש הרמב"ן על התורה). / בחיי. / שלמה. רש"י. / שפתי כהן, על התורה.

ז. רפואות תהי לשריך.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י.

ו, ג.

אלקים (ק"כ צירופים). / עמלק. / ברכת כהנים. / נקודות (חולם). / חלם.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י. / בחיי.

ח. מצה (לחם עוני מצות מצוה). / אותיות: ד (לשון דלות). / כל המקיים את התורה מעוני כו'.

ספרים ואנשים: טור, שו"ע (טור ושו"ע אורח חיים סי תנ"ה). / טור ברקת⁹ (ס' תנ"ה). / כסא מלך. / שלמה, רש"י.

ו, ד.

אם אין חכמה אין יראה.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י.

ט. קרי וכתוב. / קרבנות. / קטרת. / עולם, עולמות (עירוב העולמות). / ממלא כל עלמין, סובב כל עלמין (התגלות סוכ"ע בממכ"ע). / ליל שימורים.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י.

9. נסמן בדף י' ע"ג והוא טה"ד דמוכח.

ז, א.

אותיות: ו.

י. הנותן בים דרך. / ים (ים, ספינה). / ספינה.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י. / הדרת מלך.

ז, ב.

קריעת ים סוף.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י.

צו

יען לא הספיק הזמן, פרשת צו אינו מצויין הסדר בהמאמר והסדר בהרף.

ז, א.

א. אכילה, אכילה ושתיה.

ז, ב.

קרבנים (מלאכים).

ז, ג.

בושה. / כלה (קול כלה). / לויתן (דקדושה, דלעו"ז. שור הבר). / מלאכים
ונשמות. / נשמות חדשות¹⁰ (נשמות חדשות, דלעתיד לבא). / פלא.

ספרים: ספר הגלגולים. / משנת חסידים.

ז, ד.

אהרן. / אריה. / בירור. / קרבנות.

ספרים ואנשים: שלמה, רש"י. / תנא דבי אליהו.

ח, א.

שמשון.

ח, ב.

אדם הראשון. / אדם ובהמה (אדם ובהמה בנשמות). / אבי"ע (בנשמות). /

10. בשוה"ג נוסף בגוכתי"ק לאח"ז: באריכות בלקו"ת לג"פ צה, ב. ש"ש לש' המצ' תצא. [=שמן ששון לשער המצות מהאריז"ל].

דגים (דג. עוף חי'. לויתן). / זאת, זה, זו (זה, זאת). / יום. / נשמות¹¹ (בחינות בנשמות).

ספרים: ספר הגלגולים.

ח, ג.

משה. / עוף.

ספרים: אשל אברהם.

ח, ד.

אדם (דבריא, יצירה, עשיה). / אז יבקע כשחר [אורך וארכתך מהרה] תצמח. / חתן, חתן וכלה. / יחידה. / יעקב. / כרחל לפני גוזזי' נעלמה. / רחל.

ספרים: ספר הגלגולים. / שערי קדושה – להרח"ו.

ט, א.

שמח תשמח רעים כו' (– מקדם)

ספרים: אגה"ק ד'. / אגה"ק ח'.

ט, ב.

ואתה קדוש יושב תהילות ישראל. / והי' אור הלבנה כאור החמה גו'. / חתן, חתן וכלה. / יבקע צורים במדבר. / יעקב. / לשמש שם אהל בהם גו'. / שמש.

ספרים: לקו"ת וטעמ"צ מהאריז"ל.

ט, ג.

אשר. / חופה. / יבל, יובל. / יהושע. / יוסף. / כרובים. / כרובים. / מגילה (מג"א אין בה שם). / מספרים: שע. / מספרים: שעה. / נער (ב' בחינות). / שיר, שירה. / שלום (בגימטריא שע"ה עם הכולל). / ש"ע, שע"ה.

ט, ד.

בת קמה באמה כלה בחמותה. / זקן, זקנה. / כהנים (כהנים לויים).

י, א.

כתר (ממוצע. ב' חצאין). מספרים: ק. / קנה חכמה קנה בינה.

י, ב.

11. בשוה"ג נוסף בגימטריא לאח"ז: עיין מה שציין - ע"ד בחי' בנ. - ביאור תניא ו, ב.

שמש (שמש חמה).

ספרים: לקו"ת וטעמ"צ מהאריז"ל. / תניא, שהיחודה"א פ"ט בהגהה (בינונים ח"ב פ"ט בהגהה).

י, ג.

אור שנברא ביום א'. / עתיקא קדישא (פנימיות ע"ק ג' ראשונים ז' תחתונים).

ספרים: תניא, חנוך לנער (בינונים בחינוך קטן).

י, ד.

אדם הראשון. / בתולה (נשאת ליום הרביעי). / יום (ימי המלואים ז' ימי בראשית). / מלואים, ז' ימי המלואים. / עולם, עולמות (מדריגת העולם קודם חטא עץ הדעת, אחר כך, לעתיד לבא).

ספרים: לקו"ת וטעמ"צ מהאריז"ל.

יא, א.

אימא, בינה (בינה נק' עתיק). / את השמים ואת הארץ אני מלא וכותיב מלא כל הארץ כבודו. / מספרים: ז' (ז' ח'). / מספרים: ח' (ז' ח').

ספרים: אשל אברהם.

יא, ב.

אמלאה החרבה לא נתמלאה כו'. / מלכות, ספירת המלכות. (שרש ונקודה א', תוספת ט"ס). / ממלא כל עלמין, וסובב כל עלמין.

יא, ג.

בנות שוח. / מצה (מצות יאכל את ז' הימים. ב' בחינות מצה)

ספרים ואנשים: לקו"ת וטעמ"צ מהאריז"ל. / מזרחי. / שמשון, הר"ש (רפ"ק דרמאי).

יא, ד.

אבא, מוחין דאבא (מוחין דאבא. מוחין דאימא). / בנהר יעברו ברגל שם נשמחה בו. / השתלשלות ולמעלה מהשתלשלות. / יום טוב (יו"ט, שבת) / עקרה (עקרת הבית אם הבנים שמחה). / פסח (פסח מצרים. פסח דורות) / שבת (שבת יום טוב. בקושי התירו לדבר דברי תורה בשבת)

ספרים: שושן סודות (שו"ס לתלמיד הרמב"ן ז"ל).

יב, א.

היש ה' בקרבנו אם אין. / כחשיכה כאורה (ב' כפי"ן). / עדן. / קדש (קדש מקרא קדש).

יב, ב.

אין התינוק יודע לקרות [אבא עד שיטעום טעם] דגן. / ירא את ה' בני ומלך. / מלך (מלך מלכי המלכים).

יב, ג.

ועברתי בארץ מצרים גו' ולא אחר.

ספרים: כד הקמח.

יב, ד.

זאת, זה, זו (בעבור זה). / מרור

יג, א.

דמעה. / מגיד מראשית אחרית. / ראשית (ראשית אחרית). / תודה, קרבן תודה.

יג, ב.

אותיות: ו. / אכילה, אכור"ש (מחי' את האדם). / בהמה רבה. / דצח"ם (שרש דצ"ח למעלה משרש מדבר). / כי לא על הלחם לבדו יחי' גו'. / מצה (מצות יאכל את ז' הימים. ב' בחינות מצה חמץ. מיכלא דמהימנותא. פסח). / נפש: נה"ב (יש בה גם מוחין). / תהו תקון.

ספרים: לקו"ת וטעמ"צ מהאריז"ל.

יג, ג.

אין התינוק יודע לקרות [אבא עד שיטעום טעם] דגן. / חמץ.

יג, ד.

מורא גדול. / מלך (מלך מלכי המלכים). / פסח (דלוג. שביעי של פסח).

ספרים: אשל אברהם.

יד, א.

אותיות: ו.

יד, ב.

אותיות: ה. / ים (ים, ארץ). / מילוי. / מלכות, ספי' המל' (ים ארץ ים סוף). /
קריאת שמע (שמע בשכמל"ו. כורכין את שמע).

ספרים: תניא פמ"א (סש"ב פמ"א). / תניא, שהיחודה"א פ"ז (סש"ב ח"ב פ"ז). /
אגה"ק ט"ו (אגה"ק בענין ואנכי עפר ואפר). / אגה"ק כ'.

יד, ג.

קריעת ים סוף.

יד, ד.

הלל. / כי נער ישראל ואוהבהו. / עצרת. / פסח, ספירת העומר וחג השבועות.

טו, ב.

אכילה, אכו"ש (מחי' את האדם. אכילה ושתי'). / יום טוב (מועדים לשמחה).
/ עצרת. / קריעת ים סוף. / שלמים.

ספרים: מגן אברהם (הלכות יו"ט).

טו, ג.

עוה"ב (אין בו לא אכו"ש כו').

ספרים ואנשים: משה, הרמב"ם. / משה, הרמב"ן.

טו, ד.

ים (ים, נהר). / נקודות (חירק). / עצרת. / קריעת ים סוף.

טז, א.

ממלא כל עלמין, וסובב כל עלמין. / מעט מעט אגרשנו. / פסח (פסח –
סנחריב פורים חנוכה).

טז, ב.

הים ראה וינס גו' (הים גו' ההרים גו' שבעות גו'). / נשמות (לידת הנשמות).
/ פסח (שביעית של פסח).

טז, ג.

מלכות, ספי' המל' (ים). / פסח, ספירת העומר וחג השבועות. / קריעת ים
סוף.

ספרים: תניא פנ"ב (סש"ב בשם הזהר. מל' נק' מטרוניתא אם הבנים אמא תתאה). / אגה"ק כ'.

טז, ד.

אותיות (אותיות דבור ומחשבה). / דבור (דבור מחשבה). / והניף ידו על הנהר. / ים (ים, נהר). / מלכות, ספי' המל' (מלכות, בינה). / קריעת ים סוף.

יז, א.

מספרים: יג. / משיח. / פנימיות התורה. / פרת. / שבטים (שבטים אבות).

ספרים: ספר הגלגלים.

יז, ב.

ראיה (חכמה).

ספרים ואנשים: יצחק, האריז"ל, השיג בשעת שינה כו'. / אגה"ק כ"ו.

יז, ג.

ז"א (בע"ק אחיד ותליא). / פרד"ס. / רוח. / רחמים (דשבטים, דאבות).

יז, ד.

אדם הראשון / לחם (ב' הלחם וכבשים). / נהר (ד' נהרות פישון). / עץ הדעת, עץ החיים (חיטה היתה). / פישון.

ספרים ואנשים: ספר הגלגולים. / מצודות. / קמחי, רד"ק. / שלמה, רש"י.

יח, ב.

ספרים: תניא פכ"א (סש"ב פכ"א).

שמיני

יח, א.

ד"ה לויתן זה. וביאוריו.

לויתן (דקדושה, דלעו"ז. שור הבר). / דגים (דג עוף בהמה). / שלמים.

אנשים: שמעון, רשב"י.

יח, ב.

יצחק. / שחוק. / מנחה (מנחה וקרבנות).

ספרים: עמק המלך

יח, ג.

שיטה במים. / סנפירים.

ספרים: טור, שו"ע (שו"ע או"ח סי' צ"ח).

יח, ד.

ביאור על לויתן זה כו'.

והיתה נבלתך מאכל. / עוף. / זווג (זיווג נשיקין).

יט, א.

מ"ב, שם (מ"ב, ע"ב). / ע"ב, שם (ע"ב, מ"ב). / בהמה רבה. / יודע צדיק נפש
בהמתו. / נשמות (בחינות בנשמות). / זווג.

ספרים: אגה"ק כ'. / ספר הגלגולים.

יט, ב.

ז"א (ז"א בע"ק אחיד ותליא). / אדם ובהמה (אדם ובהמה בנשמות). /

קרן.



לע"נ

מרת סוניה בת משה

בנימינוב

נלב"ע כ"ט טבת ה'תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' זלמן יודא ב"ר שלום ישעי' ע"ה

דייטש

נלב"ע כ"ט תמוז

ה'תשס"ו

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
הרב אליעזר צבי זאב
ב"ר מרדכי שכנא ע"ה
נפטר כ"ה סיון ה'תשע"ד
וזוגתו מרת רייזל בת ר' ישעיהו ע"ה
נפטרה כ"ט אייר ה'תשפ"א
צירקינד

לעילוי נשמת
מנחם מענדל ע"ה
בן יבלחט"א ר' דוד
צירקינד
נפטר כ"ח מרחשון ה'תשפ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
מרת חנה עטל ע"ה בכרך
בת יבלחט"א ר' דוד צירקינד
נפטרה ו' שבט ה'תשפ"ב
נדבת ע"י משפחתם שי'

לזכות

רפו"ש להרה"ג הרה"ח הר"ר

עקיבא גרשון בן רחל בתיה וגנר

שליט"א

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

יברכו השי"ת בכל מכל כל ויימשיך
להעמיד תלמידים הרבה עוסקים בתורה
ויר"ש ע"פ דרכי החסידות ויזכה לראות
פרי טוב בעמלו מתוך בריאות הנכונה בכל
רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו ומתוך מנוחה
הנפש והגוף בטוב הנראה והנגלה עד
ביאת גואל צדק במהרה בימינו ממש.

לזכות

כבוד קדושת

אדוננו מורנו ורבינו

נשיא דורנו

במלאות

מאה ועשרים שנה

להולדתו