



קובץ הערות וביאורים



הערות וביאורים בנגלה ובחסידות

ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

למבוא יום הבהיר

י"ד כסלו ה'תשע"ט

צדי"ק שנה

לנישואי ב"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית

קובץ

הערות וביאורים

הערות וביאורים בנגלה ובחסידות
ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

גליון א' (כ"ב)

לכבוד יום הבהיר

י"ד כסלו ה'תשע"ט

צדי"ק שנה

לנישואי כ"ק אדמו"ר

והרבנית הצדקנית נ"ע זי"ע



יוצא לאור על ידי

תלמידי ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

באלטימאר, מרילנד

6702 פארק הייטס עווניו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

חברי המערכת:

הת' השליח מ. מ. שיחי' ברויער

הת' השליח י. נ. שיחי' שמוטקין

הת' ש. ז. שיחי' פבנזר

הת' י. י. שיחי' קארף

תודתנו נתונה ל:

הת' י. א. שיחי' אוירכמאן

הת' מ. שיחי' סלונים

הת' השליח ל. י. הכהן שיחי' זרחי

נדפס באדיבות
The Print House

כתובת המערכת:

Kovetz Haoros Ubiurim
6702 Park heights Ave. Baltimore, MD 21215
Email: yeshivabaltimore@gmail.com
(לציין - עבור הקובץ) 379-0921 (443)
נסדר והוכן לדפוס ע"י מענדל בן רבקה

פתח דבר

לקראת יום הבהיר י"ד כסלו, יובל התשעים לחתונת כ"ק אדמו"ר עם הרבנית הצדקנית מרת חי' מושקא זי"ע - היום אשר כדברי כ"ק אדמו"ר¹ "וואס מ'האט מיר פארבונדן מיט אייך און אייך מיט מיר".

ובהתאם להוראת ובקשת כ"ק אדמו"ר² ליובל הארבעים שיהי' ענין של הוספה בתורה הננו מדפיסים קובץ ראשון (כ"ב) דשנה זו, הערות וביאורים פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו ישיבת ליובאוויטש ד'בלטימור, ותקוותינו חזקה שגם קובץ זה יתקבל בברכה וחיבה כקודמיו, ויוסיף חיות בלימוד ופלפולא דאורייתא בקרב תלמידי הישיבה ובכל המעיינים בה.

ובפרט אשר ענין החידושי תורה בא דוקא ע"י ענין היגיעה בתורה, שכ"ק אדמו"ר הריי"ץ אמר ועורר התמימים בעת החתונה על כך³. ובהתועדות ד"ד כסלו תשי"ד דיבר כ"ק אדמו"ר על כך ושיאמרו התלמידים לחיים על ענין זה.

* * *

ההערות בקובץ נחלקו לד' מדורים כללים, א. "מדור הנגלה" והוא כולל הערות בגמ' וכן בהלכה וכדומה. ובעיקר, הערות על מסכת פסחים – המסכת הנלמדת בשנה זו בשיבות חב"ד שברחבי תבל. ב. "מדור החסידות" והוא כולל הערות הן במאמרים והן בשיחות השייכים למדור זו. ג. "מדור הלקו"ש" והוא כולל הערות בשיחות רבינו ובפרט אלו הנדפסים בלקו"ש. ד. "מדור פשוש"מ" והוא כולל בעיקר הערות בפרש"י עה"ת.

¹ מו"מ ח"י ע' 206.

² אג"ק חכ"ו ע' מד"א. נדפס בלקו"ש ח"ה ע' 429. וראה גם שיחת י"ד כסלו תשכ"ט נדפס בלקו"ש שם ע' 428.

³ כמפורט ברשימות חוברת א'.

ע"פ הידוע שפותחין בדבר מלכות הדפסנו בתחילת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר (מלקו"ש - הוספות - ח"ה) בענינא דיומא - י"ד כסלו, משחה הנאמרה בהתועדות ט"ז כסלו ש"פ וישלח שנת תשכ"ט, בענין השראת הברכות דוקא בענין לימוד התורה ונתינת הצדקה.

ובתור הוספה הדפסנו: 1. מענת כ"ק אדמו"ר ע"ד לימוד מס' פסחים לשנת הלימודים תשל"א 2. מענת כ"ק אדמו"ר על מכתב צא"ח ע"ד מבצע תפילין בהמשך להמדובר בהתועדות ש"פ מטות-מסעי תשכ"ט.

ובהזדמנות זו מודים אנו על העבר לכל אלו שעזרו בכתיבת והדפסת קובץ זה. ומבקשים אנו בזה להבא מכל מי שיש להם הערות, הן על הנכתב כאן, והן בכל שאר חלקי התורה, שיזאילו להעלות הערותיהם על הכתב ולשלחם אלינו אל הכתובת הנרשם בדף הקודם, ואי"ה מזמן לזמן נדפיסם לשמחת לב אנ"ש ותלמידי הישיבות די בכל אתר ואתר.

ויה"ר שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתינו ופדות נפשינו" ויוציאנו מהגלות - הגשמי והרוחני - המר הזה, ונזכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים וישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא" (ויק"ר יג, ג), ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים.

המערכת

יום חמישי, יום הבהיר, י"ד כסלו ה'תשע"ט
יום מלאות צדי"ק שנים
לנישואי כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית

מפתח ענינים

3.....פתח דבר

11.....דבר מלכות

שער נגלה

18.....כשכשה בזנבה (ב"ק יט,ב)

מביא פי' הרא"ש דהתרצן ידע שהי' השאלה בכשכוש יתירה/ מביא קושיית הנח"ד דא"כ למה לא כתב דאורח' הוא/ מתרצו ע"י שמחלק בין זנבה ורגלה

הת' יוסף ארי' שיחי' אוירכמאן

20.....הערה בדין "שומר לדבר הרשות"

מביא פסק אדה"ז בנוגע לאיסור לימוד קודם בדיקה/ מביא מ"ש שם בקו"א דדוקא בדבר מצווה אפשר למנות שומר/ מביא פלוגתת המג"א והט"ז/ מקשה למה מאריך אדה"ז בשיטת הט"ז/ מביא תירוצ' ודוחה/ מתרץ באו"א

הת' אברהם שיחי' ברויער

24.....בענין חיוב האב למול בנו לאחר שהגדיל

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר בפלוגתת הבבלי וירושלמי על מי מוטל חיוב המילה/ מקשה על שיטת הבבלי/ מביא שיטת התנ"י בשאלת הגמ' המושכר בית לחבירו על מי מוטל לבדוק/ עפ"ז מתרץ שיטת הבבלי דעל האב לבדוק/ מקשה לפי"ז על שיטת הרמב"ם בחיוב מילה/ מתרץ דהרמב"ם הולך לפי שיטתו בהמושכר בית לחבירו

הנ"ל

28.....ביאור בשו"ע אדה"ז סימן ת"מ

מביא מחלוקת ר"י ובה"ג בנוגע לאיזה סוג אחריות צרי' לקבל לחייבו בכ"י/ מביא מחלוקת רמב"ם וראב"ד בנוגע לגוי אלם / מביא מחלוקת רש"י ור"ת ביחד לו מקום/מביא מחלוקת מג"א והח"י כשהפקידו ביד גוי אחר/מסיק דלכאורה הם מחלוקות נפרדות זמ"ז/מביא משו"ע אדה"ז דנראה ברור שהפלוגתא אחת היא/מקדים חקירה כללית בנוגע לב' הלימודים דלא ימצא ולא יראה לך/מסיק דזהו המחלוקת בין סברא ראשונה וסברא אחרונה/מסביר שעפ"ז מדויקת היטב לשון אדה"ז בשולחנו

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' ברויער

הות' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן

34..... אמירת הלל בליל הסדר בישיבה

מביא מהגדת רבנו ומשלחן ערוך דהלל בישיבה/ מקשה דצ"ע מאי שנא מקדוש/ מתרץ בפשטות דזה בתחילת הסדר וזה בסוף הסדר/ מביא עוד תירוץ באו"א דהלל בליל הסדר אינו ממצות היום ולכן יכול לישב משא"כ קדוש/ מקשה ע"ז מלשון רבנו בההדה "מצות הלל"/ מתרץ הצ"ע
הת' שלמה שיחי' גלייזר

37..... ביאור בגמ' "או אינו אלא בי"ט עצמו" (פסחים ה,ב)

מביא הג' שיטות דאך ביום הראשון מדבר בער"פ/ מדייק שרק בר' ישמאל ור' יוסי הל' "או אינו"/ מביא שינוי הלשון דבי"ט ובי"ט עצמו/ מבאר שצרי' לשלול ב' דברים שונים/ עפ"ז מבאר דיוק הג"ל

הת' דוד שיחי' דוידוב

38..... מינוי שומר לדבר הרשות

מביא דין איסור לימוד חצי שעה קודם זמן בדיקה/ מביא פסק אדה"ז דיכול למנות שומר/ מביא מהקו"א ביאור החילוק בין זה למפלה בגדיו/ מבאר סברת החילוק
הת' שלמה שיחי' דלבקוביץ

41..... ביאור בתוספות ד"ה משום דכתיב (פסחים ה, ב')

מביא דברי הגמ' בנוגע למי ואיפה נוהגים איסור ב' י"ב ו' / מביא שיטת התוספות על הגמ' / מביא מה שתרץ התוספות ועליו אמר תוספות שהוא דוחק/ מבאר סיבת הדבר שתוספות אמרו שתירוצם דוחק
הג"ל

43..... בעניין לימוד איסור הטמנה בגבולין

מביא ב' הלימודים שלומדים האיסורים דראי' והטמנה/ מביא משמעות פירש"י במקור איסור הטמנה/ מביא ב' דיעות בחידושי הר"ן/ מביא פסק אדה"ז דעוברים בבי' לאווי' / התאמת הדעות בהר"ן להשו"ע ופרש"י לקמן

הת' מאיר שלמה הכהן שיחי' דערען

45..... ביאור העניין ד"בחזקתו בדוק"

מביא דברי הגמ' בענין המשכיר בית כו' ונמצא שאינו בדוק/ מביא ד' שיטות בביאור דברי הגמ' / שואל שאלה על שיטות אלו/ מבאר יסוד פלוגתת הריף והמהר"ם חלאווה
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' וואונטש

שיטת רש"י בבעיית הגמ' על חיוב בדיקה במשכיר בית**48..... לחבירו**

מביא בעיית הגמ' / לבאר סברת האיבעיא מקדים טעם הבדיקה בכלל/ מקשה על שיטת הרע"ב/ מתרצו ע"י ביאור סברת האיבעיא/ מקשה על פרש"י בראיית הגמ' / מתרצו

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ

והת' יוסף ארי' שיחי' אוירכמאן

שיטת אדה"ז בנוגע ביעור חמץ ע"פ ביאור כ"ק אדמו"ר. 50.

מביא מלקו"ש ששואל ומתרץ למה לא מכרו חמץ של הרביים/ מביא ממה שהובאה בהערה דלחכמים א"צ לבער עצם הדבר/ לפי"ז מקשה על פסק אדה"ז דהלכה כתוס' שצרי' להפקירו/ מתרץ ע"י שמחלק בין לפני זמן האיסור ולאחר זמן האיסור

הת' מאיר שיחי' לזרוב

שיטת אדה"ז במלאכת הבערה..... 52.

מביא דברי אדה"ז בביאור מלאכת הבערה/ מביא קושיות אבני נזר על שיטתו/ מחלק פעולת האש לשלושה חלקים/ מחלק בין איסור המלאכה לחיוב המלאכה/ עפ"ז מבאר שיטת אדה"ז הנ"ל

ד' שיטות בסוגיא "המשכיר בית לחבירו" לשיטותיהו. 56....

מביא סוגיית הגמרא דהמשכיר בית לחבירו/ מביא ד' שיטות בנוגע לטעם בדיקת חמץ/ מסביר הסוגיא לפי כל שיטה ושיטה

הת' שניאור זלמן שיחי' פבזנר

מחלוקת רש"י ותוספות בהלימוד ד'תשביתו'..... 63.

מביא פרש"י בענין התחלת זמן איסור ב"י וב"י/ מקשה על פירושו כמה שאלות/ וכדי לתרץ מקדים דברי רש"י בענין מצות השבתה ומקורה/ מחדש בהבנת מחלוקת רש"י ותוס' בענין התחלת זמן ב"י וב"י/ מתרץ מה שהיקשה בסוגית תשביתו/ עפ"ז מתרץ קושיות בסוגית ב"י וב"י

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס

שער פשיט"מ**ביאור שיטת רש"י שכל "אחרי" מופלג – לשיטת הרא"ם****70.....**

מביא סדר הכתובים ופירש"י/ מביא שלהרא"ם כל אחרי מופלג אינו זמן הרבה/ מקשה ממק"א שלכאורה הוא בסתירה/ מביא שזהו רק כשיש הכרח ועפ"ז צריך הכרח להרא"ם/ מביא שיחה שעפ"ז יובן ההכרח

הת' יוסף ארי' שיחי' אורכמאן

והת' שלום דובער שיחי' שור

בענין חילוקי פרש"י בין לקיחת שרה לבית פרעה ללקיחתה**לבית אבימלך..... 73.**

מביא פרושי רש"י עה"ת בנוגע לסיפורי לקיחת שרה אצל פרעה ואבימלך/ מקשה ומדייק בביאורי רש"י/ מתרץ בד"א/ דוחה פירושו/ מתרץ ששני הפירושים לשני דברים שונים באו

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

78.....ביאור בקללת נח את כנען.....

מביא מה שמבואר שנת קילל דוקא את כנען מפני שהוא זה שאמר לאביו על נח/ שואל שלכא' כנען עדיין לא נולד או שה' קטן/ מבאר ע"פ שתי הסברים בסיבת קללתו של נח/ מקשה על פרש"י/ מתרץ קושיתו

הת' לוי יצחק שיחי' קארף
והת' מרדכי פנחס שיחי' רוזנצווייג

80.....בענין מכת ברד.....

שואל על מעשה המצריים במכת ברד/ מחלק שיש ב' סוגי נסים/ מבאר שרואים שלשה אופנים באמונה בהקב"ה/ עפ"ז מתרץ קושייתו

הת' מרדכי פנחס שיחי' רוזנצווייג

שיעור חסידות**84.....אהוי"ר מגולים ואהוי"ר מכוסים.....**

מביא ממה שמבואר בעת"ר דיש אהוי"ר מכוסים ואהוי"ר מגולים/ שואל למה דוקא באהוי"ר מכוסים פועל במילא על הלב. ולמה שייך דוקא לנה"א/ מקדים ביאור כללי דיש ב' ענינים בהשגה/ ובעומק יותר מסביר שיש המדות כמש"ה בבחי' מציאות ובבחי' בלתי מציאות/ ע"פ הנ"ל מסביר הקושי/ שואל ממה שמבואר שם בההג"ה/ מתרץ ע"פ מה שמבואר בתניא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

89.....בענין פעולת הלבושים על המדות.....

מביא משל שהובא במאמר רבנו להראות שלבושים יכולים לפעול על המדות/ שואל שלכא' ממשל זה רואים להיפך/ ומתרץ קושייתו

הת' שלמה שיחי' גלייזר

91.....בענין האמונה בסובב כל עלמין.....

מביא שיטת החסידות במצות האמנת אלוקות/ ממקשה דלכאורה גם בסול"ע שייך ידיעה וא' כ גם גויים שייכים לזה/ מביא מלשון מאמר אד"ע "להרגיש"/ ועפ"ז מסביר הקושיות

הת' אברהם שיחי' זילברברג

"בכל עצב יהי' מותר"- ע"י מרירות או גם ע"י עצבות**93.....כפשוטה.....**

מביא ממאמר שיר המעלות תשי"ט דמשמע שגם בעצבות נאמר בכל עצב יהי' מותר/ מקשה ע"ז מהמבואר בתניא פכ"ו ופל"א שרק במרירות אומרים בכל עצב יהי' מותר/ מביא הדיוק דמפרשי התניא **עצבות אמיתית**/ מפרש שאין זה משמע בפשטות לשון המאמר/ מכארו ע"פ הערת רבנו בשיעורים בספר התניא

הת' מענדל שיחי' סלונים

שער לקוטי שיחות

96..... ביאור עניו מס"נ מצד דרגת חי' ויחידה.

מקשה כו"כ שאלות על השיחה / מקדים שאלה כללית בנוגע להדרגות חי' יחידה/ מבאר בהקדים ביאור הגדרת החילוק בין חי', יחידה, וחי' בציור של יחידה/ עפ"ז מבאר שיש ג' אופנים במס"נ/ ובזה מתרץ שהי' חידוש' במס"נ דאור כשדים ואעפ"כ בהעקדה נתחדש עוד דבר/ מבאר ענין העקדה בדקות יותר ע"פ מה שמבואר דביחידה עצמה יש ב' תנועות: הטבע ליכלל, ושא"א להיות באו"א

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף שיחי' קליין
הת' ישראל משה שיחי' בראוד

104..... האם היתה קטטה בין רחל ולאה

מביא מהערה בלקו"ש שלא הי' קטטה ביניהם/ מקשה דלכא' משמע להיפך ממעשה דודאים/ מביא פי' הרמב"ן במעשה הנ"ל/ עפ"ז מתרץ קושייתו

הת' יוסף ארי' שיחי' אורכמאן

106..... בענין לימוד התורה בבני נח.

מביא ביאור רבנו בלקו"ש חי"ד בלימוד התורה ע"י בני נח/ מקשה דבחי"ז מבאר רבנו לימוד התורה שלהם באו"א/ מקשה על הסברא המבואר שם/ מדויק בחי"ז עפ"ז מתווכח הב' שיחות ומתרץ הסברא הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

108..... ביאור בשיחת מספר שנותיו של נח (לקו"ש ח"כ)

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר במספר שנותיו של נח בסעיף ה' ובסעיף ג'/ שואל דלא נתפרשה היחס בין ב' הביאורים דיכולה להתפרש בב' אופנים דחזר או לא חזר/ מביא ראיות דלא חזר/ מביא ראיות להיפך/ מבאר בזה ומתרץ הוכחות הנ"ל/ מקשה בגופו של ענין/ מתרץ

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

111..... בעניו למה לא האמינה שרה שאברהם יכול להוליד.

מביא ביאור רבנו למה לא האמינה שרה שאברהם יכול להוליד מאחר שכבר הוליד את ישמעאל/ מקשה על ביאור זה כמה שאלות/ מחלק בין גבורה הנראית לכת ההולדה/ עפ"ז מתרץ קושייתו הנ"ל

115..... ביאור מאמר רז"ל "גם זו לטובה"

מביא שיחה המחלק בין מאמרי רז"ל/ מביא סיפור הממחיש כ"א/ שואל כמה שאלות על אחד מהם הת' שלמה שיחי' גלייזר

116..... ביאור ב"אילו לא הוציאנו ממצרים היו משועבדים כו"

מביא ביאור רבינו על נוסח ההגדה עבדים היינו כו' ואילו לא הוציאנו כו' מקשה עליו/ מתרצו על פי"י מ"ש לקמן בשיחה

הנ"ל

118..... ביאור בסיפור הבעש"ט

מביא סיפור הבעש"ט עם אתרוגו של ר' דוד/ מבאר דברי הבעש"ט דיש קשר פנימי בין נסיון
העקדה ונסיונו של ר' דוד

הנ"ל

119..... הוספות

דבר מלכות

שיחת ט"ז כסלו תשכ"ט נדפס בלקוטי שיחות חלק ה' ע' 442

י"ד כסלו תשכ"ט*

אותצוג** פון שיחת ש"פ וישלח, ט"ז כסלו ה'תשכ"ט

ישראל תורה היא ⁴ [צו אפדאנקען און
מברך זיין דעם מברך, ובפרט ע"ד "וכן
למר" שעוד ענין בזה ⁵, ובפרט אז דורך
דעם מברך זיין טוט זיך אויף אין דער
ברכה

[ונוסף אויף דעם וואס בשעת מען
איז מברך בדיבור, קומט עס ארויס

א. דער וואס בענטשט א אידן, האט
ער דאך די הבטחה פון אויבערשטן (ווי
עס איז אפגע'פסק'נט אין תושב"כ ¹ און
אין תושבע"פ²) אז ער (דער
אויבערשטער) וועט אים בענטשן. און
בברכתו של הקב"ה איז - ווי עס שטייט
במדרש ³ - "תוספתו מרובה על העיקר".

(*) אין צוזאמענהאנג מיט דעם וואס י"ד כסלו, תשכ"ט, איז געווארן פערציק יאר פון דער חתונה פון כ"ק
אדמו"ר שליט"א מיט הרבנית ח' מושקא (נ"ע ז"ע) - י"ד כסלו, תרפ"ט, האבן פיל פון אנ"ש והתמימים
שיחיו אויסגעדריקט זייערע ברכות צו כ"ק אדמו"ר שליט"א והרבנית (נ"ע ז"ע), און גלייכצייטיק
איבערגעגעבן צו כ"ק אדמו"ר שליט"א סכומים פון ארבעים, און א טייל האבן אויך אנגענומען א הוספה
אין לימוד התורה.

ביי דער התועדות פון ש"פ וישלח, ט"ז כסלו, האט כ"ק אדמו"ר שליט"א געבענטשט די אלע מברכים
און האט דערביי באטאנט די וויכטיקייט פון מחזק זיין און מאשר זיין א ברכה דורך ביידע זאכן, סיי צדקה
(מעשה) און סיי לימוד (נגלה און חסידות) און ווי ערקלערט אויספירלעך אין די שיחה וועלכע ווערט דא
געדרוקט. (ביי דער התועדות פון י"ט כסלו, תשכ"ט האט כ"ק אדמו"ר שליט"א אויך ערקלערט אז די
דאזיקע הנהגה איז אויך שייך צו נשי ובנות ישראל (שתלי"א).

(ביי א שפעטערדיקע געלעגנהייט איז א טייל פון אט-דער שיחה דערשינען נאכאמאל און ס'זיינען
דערביי צוגעקומען הוספות ושינויים פון כ"ק אדמו"ר שליט"א — אויך די מהדורה ווערט דא געדרוקט
המ"ל (לקמן ע' 426)).

- (3) ב"ר פס"א, ד. ליקו"ש ח"ש רמז קט.
(ובדבר פ"א, יג - בשני קצת).
(4) ראה תוד"ה נפסל (מנחות כ, ב). ירושלמי
פסחים פ"ד ה"א.
(5) ראה מגילה כז, סע"ב.

(*) בהוספות הערות וכו'.

(1) בראשית יב, ג.

(2) סוטה לח, ב. וראה ג"כ שו"ע אדמו"ר

סוסר"א.

איז העכער פון שרש ומקור של הנברא המתברך.

און דאס איז די מעלה פון ברכת כהנים אויף אנדערע ברכות ווארונג, וויבאלד אז ברכת כהנים איז א מצוה טוען עס דאך די כהנים בשליחותו של הקב"ה, וואסשלוחו של אדם [העליון]⁷ כמותו ובמילא, איז דורך זייער ברכה ווערט נמשך די ברכה פון דעם משלח - ברכתו של הקב"ה⁸, וואס זי איז העכער פון שרש ומקור⁹. כמבואר בארוכה אין דעם מאמר ד"ה אריב"ל תרכ"ט (שנאמר לפני מאה שנה), בד"ה כה תברכו באוה"ת(ע' ער ואלך) ותרכ"ו. ובכ"מ.

פון דעם איז מובן בנוגע לענינינו: וויבאלדאז, כאמור לעי' ל מנהג ישראל איז צו בענטשן דעם מברך "וכן למר", און מנהג ישראל תורה היא, און אן ענין וואס מען טוט עפ"י ציווי התורה איז עס דאך שליחותו של הקב"ה, איז דורך די ברכה ווערט נמשך ברכתו של הקב"ה, ויה"ר - בהוספה ותוספתו מרובה על העיקר¹⁰, וואס דאס איז

בגילוי⁶, טוט עס אויך אויף אים דעם "ואברכה מברכך" ווי ער איז מצד עצמו, כמשי"ת לקמן].

ווינטש איך די אלע וואס האבן געבענטשט [און איך בעט מען זאל עס איבערגעבן אויך לאת אשר איננו פה], אז אין זיי זאל מקויים ווערן ברכתו של הקב"ה, ובתוספתו וואס תוספתו מרובה על העיקר, לכאור"א בכל המצטרך לומנפש ועד בשר.

ב. עס רעדט זיך אין חסידות דער חילוק צווישן ברכה ותפלה, אז ברכה איז ממשיך בלויז פון שרש ומקור משא"כתפלה טוט אויף רצון חדש - יהי רצון - א נייעם ענין, וואס איז ניטא אין דעם שרש ומקור.

דאס איז אבער נאר בנוגע ברכת בשר ודם משא"כ בנוגע ברכת הקב"ה וויבאלד דער אויבערשטער איז דאך ניט געבונדען ח"ו מיט די מדידות והגבלות פון דעם שרש הנברא המתברך, האט זי אויך די מעלה פון תפלה, אז זי טוט אויף א נייעם ענין וואס

(8) ראה חנוך לנער ס"ע 48.
(9) משא"כ הברכה ד, אברכה מברכך מצד עצמה, היא רק מבחי' השתל', כמבואר בד"ה אריב"ל תרכ"ט.
(10) הדיקן, על העיקר - ולא, מן העיקר

(כבד"ר פ"א, יג): מפשטות הלשון משמע שהתואר, עיקר"ה הוא שהוא עיקר גם לגבי התוספות. ולכאורה, מכיון שהתוספות הוא מרובה מן העיקר, למה נקרא בשם עיקר גם לגבי התוספות המרובה ממנו? ולכן יש לפרש שבה, עיקר", נכלל בהעלם גם התוספות ופירוש, "תוספתו מרובה מן העיקר" הוא שגם התוספות בא ונמשך מן העיקר (וע"ד המבואר

(6) עיין מאה שערים ס"ט מאדה"ז (מאמרי אדה"ז הקצרים ע' תסד): מורי כר' אומרה בפה אף שלא יכינו כר'.

ובזה יובן מה שאמר ר' ישמעאל לגוי שבירכו, "כבר מילתך אמורה" (ירושלמי ברכות ספ"ח) - ולכאורה, למה הוצרך לומר לו זאת, והרי כבר מילת' אמורה גם כשר"י לא יאמר לו זאת. ובפרט שהגוי מסתמא לא הבין למה נתכוון (במכ"ש מתלמידיו ששאלוהו, כמה ואמרת להדין כו') - כי רצה - ע"י אמירתו זו - לפעול המשכת וגילוי הברכה, אלא שבנוגע לעכ"ר, הסתפק באמירת, "כבר מילתך אמורה", מבלי לפרט בהרכה.

(7) ראה לקו"ח ויקרא א, ג.

אין לימוד התורה [ובפרט - לימוד אגרת התשובה, וואס דאס איז דאך מתאים צו דעם ענין כדלהלן סעיף ד'] און מיט נתינת צדקה (וואס צדקה איז עיקר המצות מעשיות ונקראת בשם מצוה סתם¹³).

און אעפ"י אז אידן טיילן זיך אין צוויי סוגים: יושבי אהל וואס עיקר ענינם איז לימוד התורה און בעלי עסקים וואס עיקר ענינם איז קו הצדקה וגמ"ח, וויבאלד אבער אז אין קדושה זיינען אלע ענינים בהתכללות¹⁴ איז מהראוי ונכון, אז אויך די יושבי אהל וואס האבן לע"ע פארבונדן דאס בלויז מיט תורה, זאלן דאס פארבינדן אויך מיט צדקה (ובפרט אז דאס איז נוגע אויך ללימוד התורה, כמרוז"ל¹⁵ כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו), און אזוי אויך לאידך גיסא די בעלי עסקים וואס האבן לע"ע פארבונדן

לגמרי העכער פון עיקר שרש ומקור.

און אזוי ווי יארך הזמן ביותר באם מען וועט שיקן א מכתב ברכה צו יעדערן באזונדער, ענטפער איך, איצטער די ברכה צו יעדערן ברבים במעמד של כמה וכמה עשירות מ"ישראל¹¹, און צו אלעמען צוזאמען - וואס בשעת ס'איז אין אן אופן פון "כולנו כאחד" איז דאך דאסגופא א כלי צום „ברכנו אבינו"¹² - אז עס זאל נמשך ווערן צו יעדער איינעם ברכתו של הקב"ה ובתוספות מרובה על העיקר, בבני חיי ומזוני רויחי.

ג. די כלי דרך להמשכת ברכות והשפעות איז דאך לימוד התורה וקיום המצות-האבן פיל פון די מברכים פארבונדן זייערע ברכות מיט א הוספה

ה, „כולנו כאחד" שהרי בבחינה זו הוא תכלית, האחדות (הפשטות).
וכוזה יובן מה שמבאר ופד"האריכ"ל שם שהמעלה דברכת „ואני אברכם" (על „ואברכה מברכך) הוא, כי „תיבת אני היינו או"ס עצומ"ה, בחי ברכת הקב"ה - דלכאורה, מהי שייכותו של ביאור זה למ"ש בגמרא (חולין מט, סע"א), דמוקי לי לברכת כהנים במקום ברכה דישראל" (ובפרט שבמאמר זה עצמו מביא דברי הגמרא) - כי הכלי לברכתו של הקב"ה - „ואני אברכם" - הוא מה שהכהנים מתברכים יחד עם ישראל - „כולנו כאחד".

כמ"א בענין יפה כח הבן מכת האב, שגם כח הבן, שהוא יפה, נמשך הוא מכת האב). יתירה מזו, על העיקר, שהתוספות הוא נעלה מהעיקר, ואינו כלול בהעיקר גם בהעלם.
ומה שגם בזה נקרא בשם „עיקר" הוא לפי שהוא המעורר ותנאי שתבוא התוספות. וכמו בנדוד, שהמעורר ברכתו של הקב"ה הוא ברכת האדם, שמברך בשליחותו של הקב"ה. ומכיון שברכת האדם היא המעוררת את ברכתו של הקב"ה (ודבר המעורר ענין יש לו יתרון בזה על הדבר הבא על ידו - המשך וככה תרלו"ז סעיף טו-טז), נקראת היא בשם עיקר כביכול גם לגבי ברכתו של הקב"ה.

- (13) תניא פל"ז (מת, ב).
(14) עיין אגה"ק סי"ג
(15) יבמות קט כ (האומר אין לו) ובלקו"ת

ויקרא ה, א (הביאור - ראה סה"מ תש"ח ע' 266 בהערה) מסיים: אלא תורה וגמ"ח.

- (11) עיין אגה"ק סכ"ג - דמשמע שם בכלל מצוה איוו שתהי' יש מעלה כשנעשית במעמד עשרה מ"ישראל (אלא שבדבר דקדושה - תנאי הוא). (וא"כ הוא - ה"ז חידוש גדול. ולא אשתמיטת' להזכיר זה במק"א וכו').
(12) תניא פרק לב. ובנוגע לענינינו - ברכת הקב"ה שלמעלה מהשתל' הרי דאי שנוגע שם

אין להעיר אז מספר ארבעים אין ספעציעל פארבונדן מיט די דריי ענינים הנ"ל¹⁸ - תורה, [לימוד אגרת ה] תשובה און, מתפלל עם הציבור זיי האבן א שייכות מיוחדת צו ארבעים.

ווי מען זעט אין די דריי מאל ארבעים יום וואס משה רבינו אין געווען בהר, אז אין די ערשטע ארבעים יום האט ער מקבל געווען תורה (וואס דאס איז דאך אויך דער רמז אין ווארט תרומה: תורה מ' ¹⁹), די צווייטע ארבעים יום האט ער מתפלל געווען, ווי עם שטייט אין פסוק ואתפלל גו' ²⁰. און די דריטע ארבעים יום האט ער אויפגעטאן דעם „סלחתי כדברך" ²¹ - ענין התשובה ²² (וואס דערפאר זי ינען דאך די טעג פון ר"ח אלול ביז יו"כ נקבע געווארן אלס ארבעים ימי תשובה ²³. און אזוי אויך

דאס נאר מיט נתינת צדקה, זאלן עס פארבינדן אויך מיט א הוספה אין לימוד התורה.

און וויבאלד אז די ברכות וואס מען האט מברך געווען (און אזוי אויך די הוספה בתורה און נתינת הצדקה) זיינען געטאן געווארן פון א ציבור און אלס א ציבור (ניט אלס יחידים בפני עצמם), איז עס דאך אן ענין פון המתפלל עם הציבור. איז בשעת אן יעדערער פון די מברכים וועט עס פארבינדן אויך מיט תורה און גמ"ח, וועט דאך אין דעם זיין אלע דריי קוין ואמרו חז"ל: כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, איז דורך דעם טוט מען אויף דעם, פדאני לי ולבני מבין אומות העולם" ¹⁶, בגאולה האמיתית והשלמה דורך משיח צדקנו, בקרוב ממש.

ד. די ברכות וכו' האט מען דאך געגעבן בקשר עם יובל הארבעים¹⁷,

תפלה שיהי' כדברך - מ' יום השלישים) ובתשובה(תש"ת, מ' יום השניים תש"ע, מרוצה מ' יום השלישים).
ויתירה מזו י"ל שתפלה כדבעי ותשובה כדבעי כל אחת מהן כוללת הן תפלה (כמובן המצומצם, דרגא תתאה דתפלה, - מילוי ההכרח. תש"ת) הן תשובה (עלי' אמרו גדולה תשובה שמקרכת כר (רמב"ם ה' תשובה"ז ה"ה, ו) ושיהי' כל ימיו בתשובה אגה"ת ספי"א וח"א פל"א. לקו"ת ר"פאזינו), דרגא עילאה ד תשובה לא על חטא (חסרון) - תפלה על טוב ותענוג יותר נכון תפלת ש(ק) ולהעיר מרמב"ם ה' תפלה בתחלתן שתפלה שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה כר ואח"כ נותן שבה כר על הטובה כר.
(23) ראה אר"ח סתקפ"א. ובב"ח שם ד"ה ולהעיר, אשר מספר תעניות של תשובה בכלל הוא ארבעים יום (נסמן בהוספות לאגה"ת (קה"ת תשכ"ח) ע' 9)**.

(* נדפס באגה"ת עם ליקום פירושים כר (ע')

(16) ברכות (ח, רע"א), עה"פ פדה בשלום
נפשי- והרי ימים אלו הם בסמיכות לחג הגאולה יט כסלו.
(17) ולהעיר, שגם כללות ענין הנישואין שייך
למספר, ארבעים כמרו"ל (סוטה ב, א. סו, ה' כב סע"א) שארבעים יום קודם יצירת הולד מכריזין בת פלוני לפלוני.
(18) בשיחה לפני זו *.
(19) זח"ג קעט, א. תקר"ז.
(20) עקב ט, כ. שם, כו (ראה פירש"י שם, כה).
(21) ראה פירש"י שם, יח. ובפרש"י, י תשא לג)
(יא) דאז נתרצה הקב"ה לישראל בשמחה וכו' לב שלם.
(22) ולהעיר דשני הם בתפלה (תפלה מדבר
המוכרת, שלא ,להשמיד אתכם", אלא, תשחת עמך" - תפלה דמ' יום השניים:

ערשטע פרקים שבאגה"ת איז ער
מבאר עניני תשובה הלכה למעשה,
בעיקר - עפ"י נגלה, און אין די
אנדערע פרקים עפ"י חסידות²⁸ -
פונדעסטוועגן, וויבאלד אז דאס איז א
חלק אין תניא, וואס איז בעיקר -
פנימיות התורה, דעריבער איז מהראוי
אז די הוספה אין גליא דתורה זאל זיין
נוסף אויפן לימוד פון אגה"ת.

* * *

מ' פתוח און מ' סתום איז דאך
פארבונדן אויך מיט גלות און גאולה²⁹
זאל דער אויבערשטער בענטשן און
געבן אז מען זאל זוכה זיין בקרוב צום
„למרבה (שהמ"ם סתומה) המשרה
ולשלום"³⁰ אין קץ" וואס דאס גייט אויף
משיח³¹ (וואס אויך משיח הויבט זיך
אן מיט א מ"ם), יבוא ויגאלנו בקרוב,
ממש בעגלא דידן. און עס וועט מקויים
ווערן דאס צוגעזאגטע בסיום וחותם
ההפטורה (און אויך אין דער סדרה וואס

בענין הספירות, איז דאך תשובה
בספירת הבינה²⁴, און "בן ארבעים
לבינה"²⁵).

וי"ל רמז בזה וואס די אלע דריי
ענינים - תורה תפלה און תשובה -
הויבן זיך אן²⁶ מיט א תי"ו - צען מאל
ארבעים, ארבעים כ"א כלול מיו"ד.

ה. א מ"ם איז דאך פאראן מ"ם
פתוחה און מ"ם סתומה, וואס דאס איז
מאמר פתוח-גליא דתורה, און מאמר
סתום - פנימיות התורה²⁷,

איז דעריבער מהראוי, אז די
הוספה בלימוד התורה וואס איז
פארבונדן מיט מ"ם שנה, זאל זיין סיי
אין גליא דתורה, סיי אין סתים
דאורייתא וואס בדורותינו אלה איז ער
נתגלה געווארן אין תורת החסידות.

ואעפ"י אז אין אגה"ת גופא זיינען
דא ביידע חלקים, ווארום אין די

היחזה"אפי"ב).

(27) שבת קד, א. פירש"י שם.

(28) בפרטיות יותר י"ל: ג"פהראשונים -
בעיקר עפ"י נגלה, ה"פ האמצעים - ע"פ י
חסידות ד"פ האחרונים - חיבור שניהם.

(29) ראה בחי"ר"פ ויחי בשם מדרש. רד"ק
לישעי"ט, ו.

(30) ראה ד"ה ביום השני תרכ"ט קרוב לסופו
שע"י ב' הממ"ן שבשיתא סדרי משנה - מ'
פתוח [גליא דתורה] שבותחלת המשניות, ומ'
סתום [פנימיות התורה] שבסוף המשניות -
באים לריבוי השלום (סיום המשניות), „עד גם
שאפילו בחיות ובהמות יהי' ג"כ השלום" -
היעדר ובאולה העתידה.

(31) ישעי"שם. סנהדרין צד, א.

(24) המו"ל והעבירו

(**) נדפס שם ע' צח. המו"ל.

(***) נדפס שם ע' לד. המו"ל.

(24) וגם מצד זה, שייכות מיוחדת ותשובה
לנשואין, כי חופה הוא בחי' (ת"ד) בינה
המקפת לזו"ן (חתן וכלה) - לקר"ת שה"ש, שמו
ד. ולהעיר, שגם אגה"ת הוא חלק השלישי של
ספר התניא, הכולל את ב' החלקים שלפניו:
(שער היחוד והאמונה מלכות) וספר של בינונים
המבאר פרטי הענינים דאח"י (ז"א) (ראה
"ביאורים לאגה"ת" בתחלתו...).

(25) אבות פ"ה מכ"ב. וראה אוה"ת ר"פ
תולדות (ע"ה) ויהי יצחק בן מ' שנה) וש"נ.

(26) והיא העיקר כ' והשאר טפילות אלי' (ש')

וועט זיין בימי המשיח שנאמר) ועל³⁴
 מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו
 והיתה לה' המלוכה

מ'האט ערשט געלייענט בתורה: אבוא
 אל אדוני שעירה³² זאגט רש"י (וואס
 ענינו איז - פשוטו של מקרא³³), אז דאס

כאן - שלאחרי שפרש"י כנ"ל (בפנים) מסיים:
 ומ"א יש לפ' זו רבים.
 (34) עובדי' א, כא.

(32) וישלח לג, יד.
 (33) פרש"י בראשית (ג' ח) ובכ"מ. ובמפורש



שיער נגלה



כשכשה בזנבה (ב"ק יט,ב)

מביא פי' הרא"ש דהתרצן ידע שה' השאלה בכשכוש יתירה/ מביא קושיית הנח"ד דא"כ למה לא כתב דאורחי' הוא/ מתרצו ע"י שמחלק בין זנבה ורגלה

הת' יוסף ארי' שיחי' אורכמאן
תלמיד בישיבה

איתא בג' בבא קמא (דף יט:) וז"ל "כשכשה בזנבה מהו, א"ל אידך וכי יאחזנה בזנבה וילך (היינו ודאי שפטור דאם לא כן אי אפשר שילך ברה"ר מבלי שיאחז בזנבה), אי הכי קרן נמי נימא וכי יאחזנה בזנבה וילך, (ומשני) הכי השתא קרן לאו אורחי' הא אורחי', (ופריך) וכי מאחר דאורחי' מאי מבעיא לי' (היינו אם אורחי' הוא מהו הספק הא ודאי פטור הוא דתולדה דרגל הוא ורגל פטור ברה"ר) (ומשני) כשכוש יתירה מבעיא לי' (היינו נתקשה לו היכא דכשכשה בחוזק). עכ"ל.

ופי' הרא"ש (לפי ביאור הנחלת דוד) שהתרצן ידע שהקושיא הי' בכשכוש יתירה, ותי' התרצן דאורחי' הוא ולכן אי אפשר שילך ברה"ר מבלי שיאחז בזנבה ולפיכך פטור, והא דהקשה הגמ' וכי מאחר דאורחי' מאי מבעיא לי', היינו הש"ס שמפרש דבריהם של התנאים.

והקשה הנחלת דוד למה לא כ' הגמרא מעיקרא הא נמי אורחי' ולא וכי יאחזנה בזנבה וילך, כיון שהטעם שפטור הוא משום שאורחי' הוא, וא"כ לא תיקשי מקרן (וראה שם מה שתי').

ואולי י"ל בדרך אפשר ובהקדם שלכאו' טעם זה ד"וכי יאחזנה בזנבה וילך" הוא טעם הרי"ף (לפי ביאור הרא"ש), שכ' שהטעם להפטור דרגל הוא וכי יאחזנה ברגל וילך

אבל אולי יש לחלק בד"א (לדעת אלה החולקים על הרי"ף) שכיון שרגל אינו מזיק כ"א בדרך הילוכה ולא מן הצדדים לכן אין שייך בו האי טעמא דוכי יאחזנה ברגל וילך כ"כ, משא"כ זנב שמכשכש, ולכן שייך בו האי טעמא

ועפי"ז לכאו' יש לבאר הגמ' דהכי קא אמר, כשכשה בזנבה מהו, וביאר הרשב"א שמצ"א הוא קצת משונה, אבל, עדיין אינו כקן, ומצ"א הוא קצת אורחי', אבל לא כרגל, ולכן הקשה מה דינו

והשיב וכי יאחזנה ברגל וילך, והיינו דאף שאינו לא כקן ולא כרגל, מ"מ פטור דאם לא כן אי אפשר שילך ברה"ר מבלי שיאחוז בזנבה, והיינו שאין הטעם משום שאורחי' הוא כרגל ולכן הוי תולדה דרגל (טעם הפטור דרגל הוא לימוד מפסוק "ובער בשדה אחר"), אלא משום וכי יאחזנה, ולכן לא כ' דאורחי' הוא, דאי כ' אורחי' הוא הו"א כרגל

וא"ל דלטעם זה צריך שיהי' אורחי' כרגל, דמ"מ אפי' אם נפרש שהתי' הוא שאורחי' כרגל ולכן הוי תולדתו (כן הוא פשטות שיטת הרשב"א), אלא שלדעתו הוי תולדה דשן, ואין נפק"מ לענינינו, עיי"ש), קרא לי' אורחי', אין הפי' שבמציאות הוא אורחי', אלא שנחשב כאורחי' להוי תולדה דרגל)

והקשה למה לא נאמר כן בקרן, דהמקשן לא ידע שהוא משום שהוא אורחי' קצת, ותי' דרגל אורחי', והיינו לאו אורחי' כרגל אבל מספיק לטעם הנ"ל, משא"כ קרן שאינו אורחי' כלל וכלל וכמ"ש הרשב"א דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי

הא דהקשה "מאי מבעיא לי'", היינו הש"ס כמ"ש הרא"ש (הובא לעיל).



הערה בדין "שומר לדבר הרשות"

מביא פסק אדה"ז בנוגע לאיסור לימוד קודם בדיקה/ מביא מ"ש שם בקו"א
דדוקא בדבר מצווה אפשר למנות שומר/ מביא פלוגתת המג"א והט"ז/ מקשה
למה מאריך אדה"ז בשיטת הט"ז/ מביא תירוץ ודוחהו/ מתרץ באו"א

הת' אברהם שיחי' ברויער

תלמיד בישיבה

בענין זמן בדיקת חמץ פסק אדה"ז בשולחנו¹ שהוא מצאת
הכוכבים ומחצי שעה לפני כן אסור ללמוד שמא ע"י עיונו ישכח חובת
הבדיקה ויבטל דברי חכמים. וכן אסרו חכמים כל הדברים האסורים
לעשות לפני תפילת מנחה בכל יום. וממשיך שגם אם התחיל בהיתר
פוסק לבדוק מיד בתחילת הלילה אע"פ שיבדוק אח"כ הרי זה מבטל
תקנת חכמים שתקנו לבדוק מיד. ומוסיף דאם לומד מותר למנות שומר
שיזכירוהו לבדוק ואז מותר ללמוד במשך החצי שעה שלפני צאת
הכוכבים. ומבאר אדה"ז שיטתו בקו"א² וז"ל: באלי' זוטא העתיק מותר
ללמוד משמע אבל לדבר רשות לא מהני וכן הוא במגן אברהם סי' ער"ה
לחד שינויא וע"ש בט"ז. וצריך לחלק בין זה להא דאמרינן בפ"ב דסוכה
דלא מהני מסר שינתו לאחרים משום דערבך ערבא צריך עכ"ל. ע"ש.

כוונתו דהנה נחלקו המג"א והט"ז בדין מפלה בגדיו לאור הנר,
דנפסק בשו"ע אדה"ז³ דכל דבר שצריך עיון גדול אסור לעשותו לאור הנר
בשבת גזירה שמא יטה ומוסיף בס"ג וז"ל: ומ"מ לא אסרו אלא לאדם אחד
בלבד אבל שנים קורין ביחד שאם יבא האחד להטות יזכירו חבירו והוא
שקורין בענין אחד שאז משגיח האחד במה שחבירו עושה אבל אם זה
קורא בענין זה וזה קורא בענין זה אע"פ ששני הענינים הם בדף אחד הרי
כל אחד ואחד טרוד בעניינו ואין משגיח במעשה חבירו עכ"ל בסעיף ג'.
ובסעיף ד' מוסיף שאם אומר לאחד "תן דעתך עלי שלא אטה הנר" ה"ז

¹ סי' תלא ס"ה, ס"ו וסי"א.

² אות ב'.

³ סי' ער"ה ס"א.

מותר לקרות וה"ה אם אומר כן לאשתו. ע"ש. ודין זה הובא ג"כ בשו"ע המחבר ונחלקו בזה הט"ז והמג"א אם דין זה נאמר רק באדם הקורא בספר או גם מי שהוא מפלה בגדיו לאור הנר לשיטת הט"ז הוא הדין למפלה כליו ואינו מחלק בין דבר מצוה (ביטול תורה) לדבר הרשות (לפלות בגדיו) אבל לשיטת המג"א רק בקורא בספר התירו למנות שומר אבל לא לפלות כליו. וכאן בבדיקה אדה"ז פוסק כשיטת המג"א וזהו כוונתו במ"ש "אם לומד", דהיינו דוקא אם לומד מהני שומר אבל לדבר רשות לא מהני.

לפי זה צלה"ב למה התייחס אדה"ז בקו"א לשיטת הט"ז דכל הסברתו שצריך חילוק בין בדיקת חמץ למצות סוכה הוא רק לשיטת הט"ז, דלשיטת המג"א מובן הוא דקושיא מעיקרא ליתא דרך לדבר מצוה יכול למנות שומר ובסוכה מדובר בדבר הרשות מוסר שינתו לאחרים ולכן בסוכה לא מועיל מינוי שומר. משא"כ להט"ז שגם לדבר הרשות מועיל, צריך לחלק בין זה לסוכה ששם גם לדבר הרשות לא מועיל מינוי שומר⁴. ואם לא ס"ל לאדה"ז בדין זה כשיטת הט"ז למה מתייחס איליו באופן גדול כזה?

ויותר מזה צלה"ב דכשמדובר בהדין דמפלה בגדיו (שהוא דבר הרשות) פוסק אדה"ז⁵ דאם אמר לאחד שישמור עליו שלא יטה יכול לפלות לאור הנר (דהיינו לא רק שיכול לקרות בספר לאור הנר, דבזה גם המג"א מודה שהרי זה דבר מצוה ולא דבר הרשות) וזהו כשיטת הט"ז שגם לדבר הרשות מועיל מינוי שומר וצ"ב כאיזה מהם פוסק אדה"ז כהמג"א או הט"ז דלכאורה סותר דבריו?

ויש שתירצו⁶ שבאמת אדה"ז ס"ל כהט"ז ודלא כהמג"א, וזה שבנוגע לבדיקת חמץ נקט הלשון "לימוד" דמזה משמע שס"ל שרק ללימוד שאינו דבר הרשות יכול למנות שומר אבל לא לשאר הדברים האסורים בהחצי שעה שלפני צאת הכוכבים, אין כוונתו לפסוק כהמג"א אלא להעתיק לשון האלי' זוטא דכתב כן. ובזה מבואר למה התייחס אדה"ז לשיטת הט"ז בקו"א כיון שזהו שיטתו והוא מסביר שיטתו. אבל, כמובן

⁴ יעויין בהערת הת' שלמה ש" דלבקוביץ בהבנת החילוק בין דין זה דסוכה להדין דבדיקת חמץ.

⁵ שם ס"ד.

⁶ כן לכאורה למדו בהערות לקו"א שם עיי' הערה עז, אבל לכאורה דוחק הוא כבפנים.

דוחק לפרש כן, שהרי אדה"ז מדגיש שרק ללימוד מותר למנות שומר אבל לא לדבר הרשות. וכלשונו בהקו"א וכ"ה במג"א. ולפי זה עדיין צלה"ב למה מתייחס אדה"ז לשיטת הט"ז וגם לתריך הסתירה המובא לעיל?

וי"ל הביאור בזה דהחשש בכלל שלא למנות שומר הוא (או) שישכח השומר שעליו לשמור על זה שלא יטה, (או) שהשומר לא יהא זהיר בשמירתו על חבריו. ולכן, בסי' ער"ה שהחשש "שמא יטה" הוא שיבוא לעבור על דאורייתא ואומר לאחר "תן דעתך עלי שלא אטה" אז יודע השומר שעליו להיות זהיר כיון שמדובר בענין מה"ת. ולכן פוסק אדה"ז דבין שהוא צריך לעשות דבר מצוה בין שהוא צריך לעשות דבר הרשות יכול לסמוך על השומר שלא יהא עצלן ואם צריך להזהירו שלא יטה יזכירוהו השומר כיון שמדובר בענין דאורייתא, כנ"ל.

משא"כ כשמדובר בבדיקת חמץ בזמנו שהוא רק תקנת חכמים⁸, אז חוששים שהשומר לא יהא זהיר כיון שלא יהא חשוב כ"כ בעיני השומר שעליו לשמור על חבריו שלא ישכח חובת הבדיקה. ורק לדבר מצוה כמו לימוד סומכים על השומר שישמור כראוי כיון שמצות ת"ת גובר על החשש שמא לא ישמור כראוי כיון שהוא רק חשש. ולפי זה, שיטת אדה"ז דכל מקום שמדובר בדבר שחשוב בעיני השומר אז סומכים עליו בין לדבר מצוה בין לדבר הרשות. אבל אם אין הדבר חשוב בעיני השומר אז רק בדבר מצוה יכול למנות שומר (כמבואר לעיל) אבל לא לדבר הרשות.⁹

[ובנוגע תפילה שהוא חיוב דרבנן¹⁰ אם רוצה לעשות דברים שיש בהם חשש "שמא ימשך וכו'" ויעבור זמן תפילה¹¹ " (וא"כ לכאורה צריך להיות כשיטת המג"א שרק לדבר מצוה מותר למנות שומר) י"ל דאף שהחיוב הוא מדרבנן, מ"מ כשמתפלל ומבקש ה' על צרכיו הקי בזה מקיים מ"ע מן התורה להתפלל אל ה' בכל עת שצריך. ולכן יש בזה חשיבות גם בעיני השומר ולכן יכול לסמוך עליו גם בדבר הרשות, כנ"ל בארוכה.

⁷ כמה ביאורים נאמרו בדבר זה אבל לכאורה קצת דחוקים ואכמ"ל.

⁸ ע"ד השיטה במוקצה (שוע"ר סי' תצ"ה סי"ג) מפני שיו"ט קל משבת לפיכך אסרו ב' מוקצה כדי שלא יבואו לזלזל בו ע"ש.

⁹ וכמבואר בשו"ת צ"צ או"ח סי' מז בדין נכרי הרוצה לקנות בית ישראל שהוא יכול להיות השומר כיון שהוא להנאתו שיריחו מזה. שזהו ע"ד המבואר בפנים דכשמדובר בדבר החשוב בעיני השומר סמכין עלי'.

¹⁰ סי' פט ס"א "אנשי כנסת הגדולה תיקנו להתפלל בכל יום ג' תפילות".

¹¹ סי' פט ס"ז.

[ובפרט שהמינוי שומר להזכירו על תפילה הוא על עצם ענין התפילה שיזכירו לפני סוף זמן אותו תפילה דלאח"ז אינו יכול להתפלל תפילה זו, וא"כ מרגיש השומר אחריות שיזכירו. משא"כ בבדיקת חמץ שהשומר צריך להזכירו בתחילת זמנו דעדיין יש משך מעת לעת שלם עד שיעבור על ב"י וב"י, אז אין השומר מרגיש אחריות גדולה כ"כ שעליו להזכירו מיד בכניסת זמנו.]

ועוד י"ל למה באמת בדבר שהוא מה"ת חשוב בעיני השומר עד שסומכים עליו גם בדבר הרשות, דבפשטות י"ל שהוא בדוגמת "כלי ראשון" באופן ישר מאת ה' דאף שכמובן צריכים לשמוע גם למה שנאמר לנו ע"י החכמים מ"מ בהרגשת האדם לא בא לנו מאת ה' באופן ישר ולכן אינו מרגיש בזה כמו שהוא מרגיש בדבר מה"ת, שמרגיש שיש לו יחס "ישר" לה'. ולפי זה י"ל לענין התפילה שיכול למנות שומר גם לדבר הרשות כיון שבשעת התפילה הרי "כעבדא קמי' מרי'" שמדבר למי שאמר והי' העולם שיתמלא כל משאלות לבו ובוודאי מרגיש יחס "ישר" בינו לה' ולכן חשוב הוא בעיני השומר. ולכן י"ל שהדין הוא כהט"ז שגם לדבר הרשות יכול למנות שומר לתפילה.]

ע"פ כהנ"ל יוצא לנו נ"מ לדינא (וישנם דלא ס"ל כן) שלדבר רשות אין למנות שומר להדלקת המנורה בחנוכה כיון שהוא רק מצוה מדרבנן, ובמילא אינו חשוב כ"כ בעיני השומר וחוששים שלא ישמור כראוי ויבוא לעבור על ציווי חז"ל להדליק נר חנוכה משא"כ לדבר מצוה שמותר למנות שומר כשיטת המג"א כנ"ל.



בענין חיוב האב למול בנו לאחר שהגדיל

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר בפלוגתת הבבלי וירושלמי על מי מוטל חיוב המילה/ מקשה על שיטת הבבלי/ מביא שיטת התו' בשאלת הגמ' המשכיר בית לחבירו על מי מוטל לבדוק/ עפ"ז מתרץ שיטת הבבלי דעל האב לבדוק/ מקשה לפי"ז על שיטת הרמב"ם בחיוב מילה/ מתרץ דהרמב"ם הולך לפי שיטתו בהמשכיר בית לחבירו

הנ"ל

בנוגע השאלה הידוע על מי מוטל מצות מילה על האב או על הבן, ואת"ל שהחיוב מוטל על האב האם נפקע החיוב ממנו לאחר שהגדיל, מבאר רבנו בלקו"ש¹ שזה תלוי במחלוקת בבלי וירושלמי מהי המקור למצות מילה שמצינו בזה ב' פסוקים: לשיטת הבבלי, המקור הוא מהכתוב בנוגע אברהם אבינו² "וימל אברהם את יצחק בנו" שמבואר שזהו דין על האב. אולם לשיטת הירושלמי נלמדת מצות מילה מהכתוב³ "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שמבואר שהחיוב הוא על הבן, אלא לפי שהוא אינו יכול למול א"ע לכן אביו מל אותו. ומבאר רבנו שזהו נ"מ לדינא והוא כשיגדיל הילד אם החיוב הוא על האב ג"כ או לא. לפי שיטת הבבלי החיוב נשאר על האב גם לאחר שהגדיל, אולם לפי שיטת הירושלמי החיוב

¹ ח"א ע' 46 הערה 26.

² וירא כא.ד.

³ תזריע יב.ג.

הוא רק על הבן ע"ש⁴. לפי הסברה זו מבואר שס"ל לרבנו שאם יש חיוב על האב כשהבן קטן, אז אין החיוב נפקע לאחר גידול הבן. וכן פסק אדה"ז להלכה בשולחן⁵ וז"ל: אדם כו' אם מל כבר פ"א מצוה למול בשבת ואפילו הוא אבי הבן שעליו מוטל למול את בנו עכ"ל. דמשמעות הלשון "אדם" הוא אף לאחר שהגדיל ואעפ"כ החיוב מוטל על אבי הבן למול את בנו (ויומתק ע"פ השיחה הנ"ל דהרי בבלי וירושלמי הלכה כבבלי).

אבל, לכאורה צ"ב מנ"ל שהחיוב הוא גם לאחר שהגדיל הילד? הרי, המקור ההובא בגמ' הוא: "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים" וא"כ מאין אנו יודעים שגם לאחר גידול הילד עדיין נשאר החיוב על האב⁶? ובפרט, שלכו"ע מצוה על הערל למול א"ע עד שחייב כרת אם מת ועדיין ערל, וא"כ למה ידחוק ולפרש שלאחרי שהגדיל הבן מוטל החיוב הן על האב והן על הבן (דרך במקרה שאין האב יכול או רוצה למול את בנו אז יהא נ"מ למעשה מכיון שהחיוב חל על הבן) אם יכולים ללמוד באופן פשוט יותר דעד שהגדיל הבן, החיוב מוטל על אביו, אבל לאחר שהגדיל החיוב מוטל עליו?⁷

⁴ ויש לבאר סברת החילוק בין הבבלי להירושלמי דלשניהם יש ב' פסוקים ומה עושים עם פסוק האחר, ע"פ המבואר (לקו"ש חכ"ד ע' 243 ועוד). בהחילוק כללי בין בבלי לירושלמי שלהבבלי ההווה מכריע העתיד ולשיטת הירושלמי עתיד מכריע את ההווה? שהרי גם מפסוק "וימל" משמע שבקטנותו יש חיוב על האב ומ"מול" משמע שהחיוב הוא על הבן (כשיגדיל). דלהבבלי (שההווה מכריע) חיוב על האב כשהבן קטן מכריע גם כשיגדיל הבן (העתיד) חיוב על האב וזה שהבן עושה המצוה הוא רק משום שהאב לא קיים מצוותו. משא"כ להירושלמי (שהעתיד מכריע) גם עכשיו כשהבן קטן ואינו יכול למול א"ע מ"מ החיוב הוא על הבן משום שלעתיד כשיגדיל החיוב הוא עליו, ועתיד מכריע ההווה כשהוא קטן. שכל החיוב על האב הוא לפי שאין הבן יכול למול א"ע. סי' שלא סי"ג.

⁶ במנ"ח (מצוה ב' סק"ג) הקשה על הרמב"ם דלכאורה יש מקור רק לבן ח' ימים ומאין אנו יודעים לכל ימי קטנותו ולמסקנא אין מקור מ"קרא" זה. אבל י"ל שאם החיוב הוא על האב כשכנו בן ח' ימים, אז אין סברא לחלק ולומר שרק כשהוא בן ח' ימים אז חייב אביו למול את בנו אבל לא לאחר כן. משא"כ לאחר שהגדיל ומחויב הוא במצוות בעצמו אז הסברא נותנת לחלק ולומר ששוב אין החיוב מוטל על האב.

⁷ ויש להוסיף: המנ"ח רצה להוכיח ע"ד הנ"ל לשיטת החינוך שמסתפק בפדיון הבן על מי מוטל החיוב לאחר שהגדיל ולא פדאו אביו, והחינוך אומר דלפי הדומה החיוב הוא על האב שהרי נאמר (בא יג"ג) "וכל ככור אדם בבנין תפדה" שלא חילק בין בנו הגדול או בנו הקטן. ולפי זה רצה המנ"ח להוכיח שבמילה שלא נאמר "בנין" סתם רק דווקא מקרה של קטן אפשר שהחינוך סובר דווקא לבנו הקטן. ומסיים "ולא מצאתי להמחברים שירגישו בזה". וע"פ המבואר לקמן בפנים לכאורה יש לבאר למה אכן לא הרגישו בזה.

ויש לבאר זה ע"פ המבואר במכילתין⁸ וז"ל הגמ': המשכיר בית לחבירו בי"ד על מי לבדוק? על המשכיר לבדוק, דחמירא ידידי' הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי' קאי? ומסיק הגמ': אם עד שלא מסר לו מפתחות חל י"ד על המשכיר לבדוק, ואם משמסר המפתחות חל י"ד על השוכר לבדוק עכ"ל הגמ'. ומבארי התוס'⁹ שהשאלה הוא (שכמובן בתחילת י"ד חל החיוב על המשכיר ולאחרי שהשכיר צריך לחול החיוב על השוכר, רק) שמכיון שחל חיוב על המשכיר שעה אחת קודם שהשכירו שוב לא פקע החיוב גם לאחר שהשכירו וזהו האיבעיא "על המשכיר לבדוק". ומסקנת הגמ' היא שהדבר תלוי במסירת המפתחות דאם הי' לו להמשכיר המפתחות בליל י"ד (אפילו שעה אחת שאז חל עליו חיוב לכן) לא נפקע ממנו החיוב (משא"כ אם מסר לו המפתח שאז לא חל עליו החיוב מעולם ולכן פטור). וי"ל שעד"ז הוא במילה שמכיון שחל החיוב על האב שעה אחת (כשבנו הי' בן ח' ימים) אז לא נפקע ממנו החיוב גם לאחר שהגדיל בנו וזהו מסקנת הגמ' כאן דאם חל החיוב שעה אחת שוב לא נפקע כי אם ע"י קיומו¹⁰.

ולפי זה, צ"ב על הרמב"ם דס"ל שהמצוה הוא על האב רק כשבנו קטנים (על ידי' במנ"ח שם בהוכחותיו) מזה שפסק הרמב"ם¹¹ שרק

⁸ ד.א.

⁹ ד"ה על המשכיר לבדוק.

¹⁰ וכמובן שלא דמי מילה למזוזה שעל השוכר לבדוק כי במזוזה יכול ליפטר ממנו, כמ"ש התוספות. ואין להקשות דאם הי' חלצתו חמה כל ימי קטנותו או אם הרופאים אמרו לו רק למול בנו כשיגדיל שאז יפטר האב שהרי לא חל החיוב עליו שעה אחת ולכן הוא בגדר הי' יכול ליפטר ממנו? דא"כ יוקשה לתוס' שבבדיקה יכול לפטור ממנו במקרה שהי' להמשכיר אונס "דרחמנא פטרי" (או שהוא עוסק במצוה דפטור מן המצוה – אלא דיש לעיין אם שייך בבדיקת חמץ)? אלא הביאור בזה פשוט דכוונת התוספות אינה שישנה מקרה שבה רואים שאין החיוב חל על המשכיר (דכמובן לא ידחקו התוספות דהגמ' דן רק במקרה כזה, אלא הו"ל מפורש דהי' פטור ממזוזה ולא חל עליו חיוב כלל, ואינו דומה כלל לבדיקה. רק תוספות מבטא הסברא (ותוצאה) בזה "מכיון שהי' לו לפטור אם לא דר ומשתמש בזה" שמה נראה שכל החיוב הוא רק מצד ה"דר" ולא מצד ה"בית" מצ"ע ולכן חיוב המשכיר וחיוב השוכר הם חיובים שונים זה מזה כי הם ב' דרים שונים, ומכיון שהחיוב בא מצד ה"דר" לכן לא אמרינן ד"מכיון שחל החיוב עליו שעה אחת וכי" כן זהו חיוב שונה. אבל כל זה הוא לענין מזוזה. אבל בנוגע בבדיקת חמץ, ועד"ז בנוגע מצות מילה החיוב הוא על "החפצא" שהבית צריך להיבדק, וכן הערל צריך למול, והשינוי הוא רק מצד ה"גברא" על מי מוטל החיוב אז אמרינן דמכיון שחל עליו החיוב שעה אחת וכי. וגם במקרה שהי' אונס י"ל שעדיין חל החיוב על האב כשיגדיל הילד כיון שהוא בדוגמת "חל חיוב עליו" ורק מסיבה צדדית פטרהו.

¹¹ פ"ה מהל' קרבן פסח ה"ה.

מילת בניו הקטנים מעכבו מאכילת קרבן פסח. אבל, לכאורה מכיון שחל החיוב על האב כשהילד הי' בקטנותו, שוב לא נפקע כנ"ל?

וי"ל הביאור בזה: דהנה פסק הרמב"ם בדין הנ"ל דשכירת בית ביום י"ד וז"ל 12: המשכיר בית בחזקת שהוא בדוק ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק". משא"כ אדה"ז פסק אדה"ז בשולחן 13 המשכיר ... בחזקת שהוא בדוק ... אם אומר המשכיר אני רוצה לעשות מצוה או שאינו לפנינו שהלך לדרכו חייב השוכר לבדוק ע"ש. שמשמע מהרמב"ם (דאף שאה"נ שחל החיוב על המשכיר שעה אחת בליל י"ד, מ"מ) לאחר שהשכירו להשוכר "על השוכר לבדוק" אף שלא בדקו המשכיר ולא אמרינן שכיון שחל עליו חיוב שעה אחת, לא נפקע מיני'. ומפרש סוגיין דלא כהתוס' 14 דמדובר לאחר ועדיין ישנו חיוב על המשכיר. משא"כ לשיטת אדה"ז שמדובר במקרה שפירש המשכיר ואמר שאינו רוצה לקיים מצוה זו נראה שבאמת עיקר חיוב על המשכיר גם לאחר שהשכיר (מכיון שחל כו' לא נפקע מיני') וכאן על השוכר לבדוק הוא רק מפני שאין המשכיר עושה את מצוותו, אבל עיקר המצוה עדיין מוטל על המשכיר. ולפי זה אדה"ז נקט כפירוש התוספות בסוגיין. ועפ"ז מובן החילוק בין פסק הרמב"ם בענין חיוב האב על בנו לענין מילה שהוא רק בקטן ואין אמרינן שמכיון שחל חיוב כו' ושיטת אדה"ז שגם כשיגדיל מצוה על האב שאמרינן מכיון שחל כו' שוב לא נפקע מיני' וכשיטת התוספות דהולכים כשיטתם בפירוש סוגיין.



¹² פ"ב מהל' חמץ ומצה הי"ח.

¹³ סי' תלז ס"ז.

¹⁴ בפשטות לומד הסוגיא שהשאלה הי' אם בכלל חייב המשכיר לפני השכירה והמסקנא היא שחייב. אבל לאחר שכבר השכיר ועבר ליד השוכר, כמוכר שנפקע מהמשכיר.

ביאור בשו"ע אדה"ז סימן ת"מ

מביא מחלוקת ר"י ובה"ג בנוגע לאיזה סוג אחריות צרי' לקבל לחייבו כב"י /מביא מחלוקת רמב"ם וראב"ד בנוגע לגוי אלם / מביא מחלוקת רש"י ור"ת ביחד לו מקום/מביא מחלוקת מג"א והח"י כשהפקידו ביד גוי אחר/מסיק דלכאורה הם מחלוקות נפרדות זמ"ז/מביא משו"ע אדה"ז דנראה ברור שהפלוגתא אחת היא/מקדים חקירה כללית בנוגע לב' הלימודים דלא ימצא ולא יראה לך/מסיק דזהו המחלוקת בין סברא ראשונה וסברא אחרונה/מסביר שעפ"ז מדויקת היטב לשון אדה"ז בשולחן

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' ברויער
והת' מאיר ישראל איסור הכהן שיחי' פרידמאן
מתלמידי השלוחים בישיבה

א

פסחים (ה,ב): אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה? (ומתרצת הגמ') לא קשיא הא דקביל עלי' אחריות הא דלא קביל עלי' אחריות. כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתבד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור, עכ"ל הגמ'. דהיינו שבפקדון של גוי אצל ישראל הדין תלוי: דכשקיבל אחריות אע"פ שאין החמץ של ישראל – עובר עליו בב"י וב"י. משא"כ כשלא קיבל אחריות אינו עובר עליו בב"י. והגמ' מביא רא' לזה ממעשה דרבא ובני מחוזא דאמר להם רבא דצריכים לבער החמץ שאצלהם כיון דאילו מיגנב או מיתבר – חייב לשלם.

והנה, בדין זה דכשקיבל אחריות חייב לבער, יש הרבה חילוקי דעות בין הפוסקים בנוגע לכמה פרטים ובעיקר (אשר בם בעיקר ידונו

בהערה זו) הם ארבעה דינים: א) איזה סוג אחריות צריך לקבל לחייבו בב"י? ב) מה הדין בגוי אלם שמכריח לו לשלם? ג) מה הדין כשמיחד לו להגוי מקום בביתו (דין זה כבר דנה הגמ' אבל החילוקי דעות הוא בפירוש דין הגמ')? ד) מה הדין כשישראל מפקיד הפקדון ביד גוי אחר?

א) איזה סוג אחריות צריך לקבל לחייבו בב"י: כותב הרא"ש (בסי' ד) וז"ל: יש אומרים דוקא שומר שכר דחייב בגניבה ואבידה אבל שומר חנם לא. ודייקנן מלישנא דאילו מיגנב או מיתבר וכ"כ ר"י. ובה"ג כתב דאפי' שומר חנם נמי ומיגנב או מיתבר בפשיעה קאמר ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי הוצרך לומר מיגנב או מיתבר, עכ"ל שם. ובסי' ו': ת"ר נכרי שנכנס לחצר ישראל ובצק בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער (ז"ל הברייטא בדף ו,א) מכאן ראי' שבשומר חנם חייב לבער דסתם פיקדון שומר חנם הוא עכ"ל הרא"ש. וכן איתא בטושו"ע (סי' ת"מ) דנחלקו בזה ר"י ובה"ג¹ (בטור שם כותב דלזה הסכים דעת אדוני אבי הרא"ש – דהיינו לדעת הבה"ג. אבל בשו"ע אינו מכריע) ונמצא דלדעת הר"י אם קיבל עליו אחריות פשיעה לבד אז אינו חייב לבער דאינו נחשב כשלו. אבל לדעת הבה"ג אפילו אם קיבל רק אחריות הפשיעה חייב לבער דנחשב כשלו.

ב) מה הדין בגוי אלם שמכריח לו לשלם: הרא"ש שם ממשיך לכתוב וז"ל: והרמב"ם ז"ל כתב שאם הנכרי אלם וכופהו לשלם אע"פ שלא קיבל עליו אחריות כדידי' דמי ואסור עכ"ל. והיא ברמב"ם פ"ד מהלכות חמץ ומצה ה"ד שכתב וז"ל: גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אע"פ שלא קיבל אחריות הרי זה חייב לבער שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריות. עכ"ל הרמב"ם. ולכאורה מקורו בפשטות הוא ממה דאמר רבא לבני מחוזה בעירו חמירא דבני חילא כו' ומפרש הרמב"ם דשם מדובר שהתשלומין הי' שלא מן הדין. ואעפ"כ חייבו רבא לבער. אמנם בהשגות הראב"ד שם השיג עליו שזה האחריות הי' מדין ומחוק המלכות ולכן היו חייבים אבל באמת בציור דגוי אלם בוודאי היו

¹ בשו"ע שם מביאו בשם "יש אומרים". ועי' בב"י על הטור שמביא כמה גרסאות אחרות, ומסיק שהנכונה הוא כנ"ל בהרא"ש.

פטור. ונמצא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בגוי אלם דהרמב"ם סובר דעובר בב"י והראב"ד סובר דאינו עובר בב"י בזה.

ג) מה הדין כשמיחד לו להגוי מקום בביתו: איתא בגמ' (ו,א): ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו זקוק לבער שנאמר לא ימצא עכ"ל הגמ'. ובדין זה נחלקו רש"י ור"ת (בתוד"ה יחד) רש"י סובר (כפי הסבר הר"ן) דמדובר בשלא קיבל עליו אחריות והיינו שהבריייתא מלמדנו דאע"פ שבסתם הוה כקיבל אחריות אבל כשאמר לו הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזויות אז הוה כלא קיבל עליו אחריות ופטור (ואין בזה חידוש דין דיחד לא בית היא רק ה"ת של הדין דבלא קיבל אחריות פטור). אבל לפי רש"י אי קיבל אחריות בפירוש אז לא מהני מה שמייחד לו בית. אבל ר"ת פירש דמדובר אפילו כשקיבל אחריות ואעפ"כ אם מייחד לו מקום פטור דזה הוה כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי – דפטור. ונמצא דרש"י ור"ת פליגי כשקיבל אחריות אי מהני יחד לו בית: לרש"י – לא מהני ולר"ת – מהני. ולהלכה הביא הטור ב' הדעות ופסק כר"ת.

ד) מה הדין כשישראל מפקיד הפקדון ביד גוי אחר: הנה, בשו"ע סי' ת"מ סעיף א' בהגהות הרמ"א כתב (בהמשך להדין שקיבל אחריות חייב לבער): ואפילו חזר והפקיד ביד כותי אחר עכ"ל ובפי' בדין נחלקו המג"א והח"י. המג"א סובר דהדין של הרמ"א הוא רק כשנכרי הב' לא קיבל אחריות כמותו (דהיינו לדעת ר"י שומר שכר ולדעת הבה"ג שומר חנם כנ"ל) דאז הישראל עדיין חייב באחריותו ושום דבר לא השתנה במה שהפקידו אצל נכרי אחר. אבל אם קיבל הנכרי אחריות כמותו אז "נ"ל דשרי" (לשון המג"א). והח"י חולק עליו וסובר דאפי' כשקיבל הנכרי אחריות כמותו ממש מ"מ חייב הישראל לבער דהו"ל כחמצו של ישראל שהפקיד אצל עכו"ם (דחייב עליו וכמשי"ת להלן). ונמצא דנחלקו המג"א והח"י כשישראל קיבל פקדון מגוי באחריות ואח"כ מפקידו אצל גוי אחר ג"כ באחריות כמותו: המג"א סובר דאינו עובר עליו בב"י והח"י סובר דעובר עליו בב"י.

ב

והנה, ד' מחלוקות אלו לכאורה הוו ד' מחלוקות נפרדות שאינם שייכים זה לזה ואינם תלויים זה בזה כלל. וא"כ צריך עיון טובא על לשון ואופן העתקת הלכות אלו בשו"ע אדה"ז. דהנה בשו"ע אדה"ז סי' ת"מ מתחיל בסעיף א' בהדין דחמץ ישראל המופקד אצל עכו"ם דעובר עליו.

ובסעיף ב' שם מביא הדין דחמצו של נכרי המופקד אצל ישראל דאין ישראל עובר עליו. ובסעיפים ג'-ט' מביא כו"כ פרטי דינים בנוגע לדין זו. ובסעיף ט' כותב וז"ל במה דברים אמורים (דאין ישראל חייב) כשאין אחריות הפקדון על ישראל מגניבה ואבידה... אבל אם אחריות הפקדון על ישראל שאם יגנב או יאבד ממנו באונס יתחייב לשלם לו מדין תורה... הרי פקדון זו נחשב להישראל לענין ביעור חמץ כאילו הוא שלו ממש כיון שהוא חייב באחריותו וחייב לבערו בערב פסח מן התורה עכ"ל. דהיינו שיטת הר"י דצריך דווקא קבלת אחריות דשומר שכר. ובהמשך לזה בסעיף י' מביא הדין דגוי אלם וכותב וז"ל: ואפילו אם הנכרי הוא אלם וכיפהו לשלם לו... אין החמץ נחשב כשלו ע"כ והיינו כשיטת הראב"ד ודלא כהרמב"ם (וכפי שמציין שם). ובסעיף י"א מביא הדין דיחד לו מקום וכותב וז"ל: אבל אם... יחד לו זוית מיוחדת... כיון שאין החמץ מסור ביד ישראל לטלטלו ולפנותו מזוית זו למקום אחר... אין צריך לבערו אף שקיבל עליו אחריות מגניבה ואבידה שנאמר לא ימצא מי שמצוי בידך ע"כ והיינו כשיטת ר"ת ודלא כרש"י והר"ן (וכפי שמציין שם). ובסעיף י"ב מביא הדין דהפקידו ביד גוי אחר וכותב וז"ל: אבל אם כל האחריות שהי' על הישראל קיבל עליו ג"כ הנכרי הנפקד השני א"צ לבערו ע"כ והיינו כשיטת המג"א ודלא כהח"י. והיינו שמסעיף ט' עד סעיף י"ב הביא אדה"ז הדעה המקילה בד' פלוגתות הנ"ל כחדא שיטה.

ואח"כ בסעיף י"ג: יש חולקים על כל זה... ומסעיף י"ג עד סעיף ט"ז הולך ומביא דעה המחמירה בהד' פלוגתות הנ"ל (בסעיף י"ג מביא הדין דשומר חנם, הדין דגוי אלם, הדין דיחד לו מקום ובסעיף י"ד הדין דהפקידו ביד גוי אחר) דהיינו הדעה דבכל מקרים אלו צריך הנפקד לבער החמץ, וכחדא שיטה. ובסעיף ט"ז כותב: ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה לסברא אחרונה יש להחמיר לכתחילה כסברא האחרונה... אבל בדיעבד... יש לסמוך על סברא הראשונה.

ולכאורה נראה ברור דלדעת אדה"ז אין הם ד' פלוגתות מחולקות, רק שיש סברא ראשונה ויש ד' דברים שהסברא הראשונה סובר. ויש סברא אחרונה שסובר להיפך באותם ד' דברים דסברא הראשונה. וצריך ביאור מהו היסוד דסברא הראשונה ומהו יסודו של הסברא האחרונה?

ולבאר זה יש להקדים: דהנה בנוגע לאיסורו של חמץ מצינו ב' פסוקים (שהובאו בגמ') הכתובים בתורה. כתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וגו'" (שמות יב, ט). וכתיב "ולא יראה לך חמץ וגו' בכל גבולך" (שמות יג, ז). ובברייתא (ריש ה, ב, הובא לעיל) נלמד ב דברים מהפסוקים. מפסוק "לא ימצא" נלמד דאין מקבלים פקדונות מן הנכרים ומפסוק "לא יראה לך" נלמד שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרי ושל גבוה. וע"כ לכאורה קשה דב' הפסוקים מהווים סתירה בנוגע לדינו דחמץ של נכרי/אחרים. ובגמ' מתרץ דהפסוק "לא ימצא" מדובר כשקיבל אחריות והפסוק "לא יראה" כשלא קיבל אחריות (כנ"ל).

ולכאורה יש לחקור: לאחר שלומדים דין משני הפסוקים, איזה דין/פסוק היא היותר פשוטה ואיזה מהן היא החידוש. כלומר, האם נאמר שבפשטות יש את הפסוק דלא ימצא שמשמעותו דאפי' חמץ של גוי הוה איסור ובא הפסוק דלא יראה לך וגו' לחדש (שאינן זה אמת לחלוטין, ורק) שיש חמץ של גוי דשרי והיינו כשלא קיבל אחריות. או נאמר להיפך שפשטות הפסוק היא לא יראה לך שמשמעותו הוא דכל חמץ של גוי שרי (אבל אתה רואה של אחרים). והפסוק דלא ימצא מחדשת שיש אופן שחמץ של גוי הוה אסור והיינו כשקיבל אחריות. באותיות אחרות: האם עיקר החידוש כאן היא שחמץ של גוי כשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר או שעיקר החידוש הוא שחמץ של גוי כשקיבל אחריות הוה אסור?

והנה, הנ"מ בין ב' אופנים הנ"ל הוא פשוט: ישנו כלל דבחידוש אין לך בו אלא חידושו ובנדו"ד דאם נאמר שהחידוש כאן היא שכשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר, זאת אומרת שהסברא מחייבת דכל מקרה של חמץ של גוי ליהוי אסור והפסוק מחדש שיש מקרה מסוים דאינו כהסברא הפשוטה והוה מותר. וא"כ מקרה זו בהכרח מוגבלת להיות אי-חידוש ששייך דהיינו כשאינו שייך להחמץ לגמרי (כלומר, כשזה ממש של אחרים או הוה חידוש דפטור אבל כל זמן שעדיין שייך אפילו במקצת לך – אי אתה רואה והוה אסור). אבל אם נאמר שהחידוש כאן היא כשקיבל עליו אחריות או חייב, אז הסברא הפשוטה היא שכל חמץ של אינו יהודי מותרת ורק הפסוק דלא ימצא מחדשת שיש מקרה מסוים שאסורה. והיינו דאע"פ שאינו שלו מ"מ מכיון שיש לו שייכות אל החמץ, נחשב שלו. אבל כאן השייכות שיש לו אל החמץ צריך להיות הרבה יותר חזק מכיון שבפשטות זה שאינו שלו פוטרנו וזה שכשקיבל אחריות הוה יסור הוא חידוש דזה עושה שייכות בינו לבין החמץ ואין לך בו אלא חידושו לכן האיסור הוא רק כשיש לו שייכות חזק אל החמץ.

ד

ואם כנים הדברים י"ל שבזה תלוי החילוק בין הסברא הראשונה וסברא האחרונה שבשו"ע אדה"ז. לדעת הסברא הראשונה הפשטות היא הפסוק "לא יראה לך" והחידוש "לא ימצא" וא"כ החידוש דין הוא כשקיבל אחריות על חמץ של גוי הוה אסור (כאופן הב'). אבל א"כ דין הזה הוא רק כשאמנם הוא ממש שייך להחמץ. ולכן א) צריך לקבל אחריות גניבה ואבידה דוקא, דכשקיבל רק אחריות על פשיעה (שומר חנם) אינו נכלל בהחידוש דלא ימצא ודינו ככל חמצו של גוי דמותר. ב) בגוי אלם אינו חייב. והיינו דזה שצריך לשלם להגוי אינו מספיק לחייבו כאילו הוא שלו (דהיינו ליכלל בהחידוש ד"לא ימצא"). ג) כשהפקידו ביד גוי אחר. ועכשיו יש לו את האחריות ורק שהישראל הוא המשלם ג"כ אינו מספיק להיות נכלל בהחידוש ד"לא ימצא" כי אינו משתייך ממש להחמץ ורק צריך לשלם לפועל (ע"ד גוי אלם). ד) כשיחד לו מקום מכיון שאינו יכול לטלטלו ולפנותו ממקום למקום מותר. כי החידוש כאן מ"לא ימצא" היא שיש דבר ששייך אליו ולכן נכלל בהאיסור. וא"כ צ"ל ממש מצוי אצלו בכדי לחייבו כאילו הוא שלו וכ"ז מפני שהחידוש כאן הוא שיש חמץ שהי' צ"ל מותר - כיון שהוא של הגוי - ומ"מ אסור דהוה שייך להישראל ולכן צריך להיות שייכות חזק.

משא"כ סברא אחרונה "חולק על כל זה" וסובר שהפשטות הוא הפסוק ד"לא ימצא" והחידוש הוא הפסוק "לא יראה לך" וא"כ החידוש דין כאן הוא דכשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר (כאופן א' הנ"ל) ולכן כל שעדיין אפילו במקצת קשור להישראל דינו כפשטות הסברא דאסור. ורק כשאינו שייך לגמרי להישראל אז נכלל בהחידוש ד"לך" דחמץ של גוי מותר. ולכן א) אפילו קיבל עליו אחריות רק כשומר חנם מ"מ מכיון שהוא עדיין קצת קשור להחמץ הרי עדיין אסור ולא נכלל בהחידוש ד"לך" להתירו. ב) בגוי אלם: כיון שבפועל הוא צריך לשלם עבור החמץ יש לו שייכות כל שהוא אליו ועדיין אסור בשבילה. ג) אפילו כשהפקידו ביד גוי אחר, אע"פ שהגוי קיבל אחריות מ"מ כיון שבפועל הוא ישלם עבור החמץ לבעלים הראשונים יש לו שייכות (כל שהוא) להחמץ ואינו נכלל בהחידוש ד"לך" להתירו. ד) כשיחד לו מקום אע"פ שאינו יכול לטלטלו וכו' ולכן אינו מצוי ממש אצלו, מ"מ אינו נכלל בהחידוש ד"לך" מכיון שהוא עכ"פ ברשותו הרי דינו כפשטות הסברא דחייב עליו.

ולסיכום: לדעת אדה"ז יש ב' דעות. סברא ראשונה המקילה בכל ד' גווני מכיון שלדעתם החידוש הוא האיסור. והסברא האחרונה המחמירה בכל ד' גווני מכיון שלדעתם החידוש הוא ההיתר.

ה

וע"פ כל זה יומתק ג"כ סדר ולשון אדה"ז בסי' ת"מ. דהנה אע"פ שהנושא המדובר בסי' ת"מ הוא "חמצו של נכרי שהופקד אצל ישראל" (לשון הכותרת של הסימן) אעפ"כ מקדים אדה"ז בסעיף א' דין חמצו של ישראל המופקד ביד נכרי וכותב: כתוב בתורה ולא יראה לך וכו' והולך ומבאר שמצד הפסוק הו"א דחמצו של ישראל מותר כשטמן או הפקידו ביד נכרי ות"ל לא ימצא לאסרו. והיינו שזה הקדמה לסברא הראשונה המתחיל בעצם מסעיף ב' עד סעיף י"ג. דהיינו שלסברא זו הפשטות הוא הפסוק לא יראה לך, והחידוש לא ימצא. כנ"ל דזהו היסוד לסברא זו. ועי' ג"כ סעיף ט' דאחר שמביא הדין דכשקיבל אחריות אסור, ושזה נלמד מהפסוק "לא ימצא" וז"ל: וא"א לומר אף כשלא קיבל עליו אחריות יעבור עליו (והיינו כיון שיש את הפסוק דלא ימצא, א"כ לכאורה אף כשלא קיבל אחריות יהא אסור) שהרי כבר נאמר לא יראה לך שלך א"א רואה אבל אתה רואה של אחרים עכ"ל. ולכאורה הפסוק דלא יראה כתוב לאחר הפסוק דלא ימצא וא"כ מהו הפירוש כבר נאמר לא יראה? וע"פ הנ"ל יומתק יפה דהרי לסברא זו הפסוק דלא יראה לך היא הפשטות "כבר נאמר". והפסוק לא ימצא רק בא לחדש במה שכבר נאמר. ומכל זה נראה שכשאדה"ז מביא סברא הראשונה מדגיש שאופן לימודם הוא כמו שנתבאר כנ"ל בארוכה.



אמירת הלל בליל הסדר בישיבה

מביא מהגדת רבנו ומשלחן ערוך דהלל בישיבה/ מקשה דצ"ע מאי שנא מקידוש/ מתרץ בפשטות דזה בתחילת הסדר וזה בסוף הסדר/ מביא עוד תירוצין באו"א דהלל בליל הסדר אינו ממצות היום ולכן יכול לישב משא"כ קידוש/ מקשה ע"ז מלשון רבנו בהגדה "מצות הלל"/ מתרץ הצ"ע

הת' שלמה שיחי' גלייזר

תלמיד בישיבה

בהגדה של פסח לכ"ק אדמו"ר זי"ע (ד"ה הללוי' הללו - למעינו מים) כותב וז"ל "ובלילה זה קורין אותו (ההלל) אפי' מיושב, אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד, לפי שכל מעשה לילה זה דרך חירות (שו"ע אדוה"ז סתע"ג ס' מז - מח) עכ"ל.

ובשו"ע שם ס' מח כ' וז"ל "אע"פ שקריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בס' ת"כ מ"מ ההלל שבליילה זה קורין אפי' מיושב לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד ומ"מ לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צידו אלא ישב באימה וביראה עיין סי' ס"ג. עכ"ל.

ולכאורה צ"ע שהרי מצינו קידוש (שהוא רק מדרבנן ואעפ"כ) צריך לאמרו מעומד, משא"כ הלל (שהוא מדאורייתא) אמרינן מותר לאמרו בישיבה, וע"פ הנ"ל לכאורה צריך להיות שיהי' מותר לישב גם בקידוש כיון שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות.

ובפשטות י"ל שכיון שקידוש הוא בתחילת הסדר ועדיין לא ישב לכן אינו טירחא לאמרו מעומד, משא"כ הלל שהוא בסוף הסדר והוא יושב כל הסדר לכן הוי טירחא גדולה לעמוד כיון שכל מעשה לילה זו דרך חירות.

אמנם שמעתי ביאור בזה באופן אחר, דהנה כ' רבינו בהגדה של פסח שלו המובא לעיל, וז"ל "יאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים כמארו"ל - פסחים קיז, א (מח"ו). וכו', אין מברכין על הלל זה. ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה וכו' (או"ז ח"א ר"ס מ). ובלילה זה קורין אותו אפי' מיושב אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד, לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות. (שו"ע אדוה"ז סתע"ג ס' מז-מח). עכ"ל..

ובס' מז כ' וז"ל "אין מברכין על ההלל שקורין בלילה זה לפי שאין קורין אותה בפעם אחד אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון". עכ"ל. .

ובס' מח כ' וז"ל "אע"פ שקריאת ההלל היא מעומד כמו שנתבאר בס' ת"כ מ"מ ההלל שבלילה זה קורין אפי' מיושב לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד ומ"מ לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צידו אלא ישב באימה וביראה עיין סי' ס"ג. עכ"ל..

והנה הטעם שהביא רבינו ס' מח מובנת בפשטות משום שכ' רבינו כאן שמותר לישב בהלל, ולכן ציין לס' מח שהוא המקור לדין זה. אבל צ"ע מדוע הביא רבינו ס' מז כאן שס' מז מבארת הטעם שאין מברכין על ההלל, ולכאן' הי' לו להביאו לאחר שכ' שאין מברכין על ההלל?

והביאור בזה בהקדם ביאור במש"כ רבינו "יאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים" דיש לומר דרבינו בא לבאר סדר אמירת הלל בליל הסדר פירוש שאין אמירת הלל בליל הסדר מצוה מצד עצמו, אלא מצותה הוא כחלק מההגדה, שכיון שישראל אמרו הלל בשעת יצי"מ לכן אומרים הלל בסדר, וזהו הטעם שמפסיקין באמצע אמירת ההלל שכיון שאין בו משום מצות הלל מותר להפסיק.

ועפ"ז יובן למה מציין לסעיף מז'. דבא לתרץ קושייתנו הנ"ל מאי שנא מקידוש. וע"פ הנ"ל י"ל כיון שהלל היא רק חלק מההגדה, לכן דוקא באמירתה יכול לישב. משא"כ קידוש שהיא מצוה (מדרבנן עכ"פ) צריך לעמוד.

ולכן לאחר שכ' דמותר לישב, ציין ג"כ לסעיף מ"ז דשם מבואר שהלל שונה מקידוש. ע"כ ממה ששמעתי.

אבל לכאן' ביאור זה צ"ע, דלפי"ז נמצא הלל כשאר ההגדה ומזה שכ' רבינו "אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד" משמע שיש בו משום מצות הלל?

ויש לומר שזה שכ' "אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד" אין פי' שיש בו משום מצות הלל, אלא פי' אע"פ שאין בו משום מצות הלל, מ"מ כיון שמצותו בעמידה, גם כשאין בו משום מצות הלל ראוי לעמוד, ותי' שכיון שכל מעשה לילה זה דרך חירות מותר לאמרו בישיבה.



ביאור בגמ' "או אינו אלא בי"ט עצמו" (פסחים ה,ב)

מביא הג' שיטות דאך ביום הראשון מדבר בער"פ/ מדייק שרק בר' ישמאעל ור' יוסי הל' "או אינו"/ מביא שינוי הלשון דבי"ט ובי"ט עצמו/ מבאר שצרי' לשלול ב' דברים שונים/ עפ"ז מבאר דיוק הנ"ל

הת' דוד שיחי' דוידוב

תלמיד בישיבה

פסחים (ה,א): תניא נמי הכי אך ביום הראשון תשביתו... מעיו"ט או אינו אלא ביו"ט עצמו ת"ל לא תשחט.... דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר אינו צריך... ר' יוסי אומר... מעיו"ט או אינו אלא ביו"ט ת"ל אך חלק עכ"ל הגמ'. דהיינו שיש ג' שיטות איך הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו וגו'" מדובר ביום י"ד ולא ביום ט"ו – יום ראשון של פסח.

והנה, לכאורה יש לדייק בלשון הגמ' שגבי ר' ישמעאל אומר "מערב יו"ט או אינו אלא ביו"ט עצמו" וכן הוא לגבי ר' יוסי. אבל גבי ר'

עקיבא אינו אומר כן, וצלה"ב או שיכתוב בכל אחד או פעם אחת מספיק (ואינו צריך ב' שיטות).

ויש לבאר זה על פי שינוי לשון הגמ' מר' ישמעאל לר' יוסי, דגבי ר' ישמעאל אומר או אינו אלא ביו"ט עצמו אבל בשיטת ר' יוסי משמיט תיבת "עצמו". ויש לומר שטעם השינוי הוא דר' ישמעאל ור' יוסי באים לבאר ב' ענינים שונים, והוא:

ר' ישמעאל, וכן ר' עקיבא שוללים שהפסוק ד"אך ביום הראשון" מדובר ביו"ט עצמו דהיינו אחר צאת הכוכבים ושוללים זה מהפסוק ד"לא תשחט" (ר' ישמעאל) ומסביר דאחר צאת אסור לשרוף החמץ (ר' עקיבא). ובדרך ממילא ידעינן שהציווי תשביתו אינו מדבר אודות בין השמשותכיון שהוא ספק צאת הכוכבים אלא מדבר בערב פסח.

משא"כ ר' יוסי לא די לו לשלול שאין הכתוב מדובר בלאחר צאת הכוכבים כיון שאין זה שולל הפירוש דבין השמשות וכמו שפירש רש"י (ד"ה אך חלק). ולזה (להוציא מהלימוד דבין השמשות) צריך הלימוד ד"אך חלק". ולכן כותב או אינו אלא ביו"ט (בלי עצמו) שנכלל בזה ביה"ש. ובזה יומתק דבשיטת ר' יוסי מוסיף עוה"פ (אבל בשינוי לשון) או אינו אלא ביו"ט משא"כ בשיטת ר' עקיבא דלזה מספיק מה שהובא כבר אצל ר' ישמעאל.



מינוי שומר לדבר הרשות

מביא דין דאיסור לימוד חצי שעה קודם זמן בדיקה/מביא פסק אדה"ו דיכול למנות שומר/מביא מהקו"א ביאור החילוק בין זה למפלה בגדיו/מבאר סברת החילוק

הת' שלמה שיחי' דלבקוביץ
תלמיד בישיבה

בגמ' (ד, א) לאחר ששקו"ט ארוכה בדברי ר"ה ור"י שחד אמר פי' "אור" הוא נגהי (שס"ד שלנו היא שפי' יום) וחד אמר לילי, ובסוף מסיק

הגמ' שבאמת שניהם דבר אחד אמרו (היינו דפי' נגהי הוא לילי, אלא שהוא בלשון אחרת) ממשיכה הגמ' לדון בעצם הדין דאמר המשנה, שצריך לבדוק בליל י"ד. היינו אע"פ שהאיסור מתחיל ביום י"ד, אעפ"כ הצריכו חכמים לבדוק כבר בליל י"ג – אור לי"ד. והגמ' שואלת למה הצריכוהו לבדוק זמן מרובה כ"כ לסני הבדיקה? ע"ז עונה הגמ' שהוא משני טעמים (א) כי דוקא בלילה הוא זמן שכל בני אדם מצויין בבתייהם (ב) מצד שיש דין שצריך לבדוק לאור הנר ואור הנר הוא יפה דוקא בלילה לכן הצריכוהו לבדוק. ובהמשך לזה אומר אביי "הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידני' באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא לי' שמעת' ואתי לאימונעי ממצוה" עכ"ל הגמ'.

וכזה פסק אדה"ז בשולחנו (סי' תלא סעיף ה'): ובאותו הזמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה דהיינו צאת הכוכבים ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה אסרו לו לאכול וללמוד אפילו פרק אחד בלבד אע"פ שיכול ללמוד הפרק קודם צאת הכוכבים מ"מ יש לחוש שמא ע"י עיונו בלימודו ישכח חובת הבדיקה וילמוד יותר או שמא יבוא לו עיון חדש בלימודו וכו'". היינו כפי שאמר אביי בגמ'.

ובסעיף ו' מוסיף ביאור ואומר שלא רק שאינו יכול להתחיל ללמוד אז אלא אפי' להמשיך אסור וז"ל: דאפי' אם התחיל בהיתר דהיינו קודם החצי שעה לפני צאת הכוכבים, אף על פי כן בהגיע הזמן (חצי שעה) צריך להפסיק.

ובסעיף י"א שכל דין ה שאינו יכול ללמוד בתוך זמן זה הוא רק אם אינו ממנה שומר כדי להזכירו זמן הבדיקה אבל אם ממנה שומר אז יכול ללמוד וז"ל: אם הוא יושב ולומד קודם צאת הכוכבים ואומר לחבירו שאינו לומד שכשיגיע זמן הבדיקה יזכיר אותו ויפסיקו מלימודו ה"ז מותר אף אם הוא תוך חצי שעה לפני צאת הכוכבים עכ"ל. ובקו"א (אות ב') מבאר שדין זה (דשומר) נאמר דוקא בלימוד אבל לא לדברי הרשות שאינו מועיל כלל "וכן הוא במגן אברהם סי' ער"ה לחד שינויא וע"ש בט"ז". והיינו שבנוגע לשומר לדבר הרשות יש מחלוקת בין המג"א והט"ז. ובהמשך לזה מביא גמ' בפ"ב דלא מהני מסר שינתו לאחרים משום דערבך ערבא בעי עכ"ל.

והנה בסי' ער"ה (סעיף א') פסק אדה"ז דאסור להשתמש לאור הנר בשבת כל דבר שצריך עיון הרבה כגון לפלות בגדיו או לבדוק בציצית

או לקרות בספר לאור הנר עכ"ל בסעיף א'. ובסעיף ג' מוסיף: ומ"מ לא אסרו אלא לאדם אחד בלבד אבל שנים קורין ביחד שאם יבא האחד להטות יזכירו חבירו והוא שקורין בענין אחד שאז משגיח האחד במה שחבירו עושה אבל אם זה קורא בענין זה וזה קורא בענין זה אע"פ ששני הענינים הם בדף אחד הרי כל אחד ואחד טרוד בעניינו ואין משגיח במעשה חבירו עכ"ל בסעיף ג'. ובסעיף ד' מוסיף שאם אומר לאחד "תן דעתך עלי שלא אטה הנר" ה"ז מותר לקרות וה"ה אם אומר כן לאשתו. ע"ש. ודין זה הובא ג"כ בשו"ע המחבר ונחלקו בזה הט"ז והמג"א אם דין זה נאמר רק באדם הקורא בספר או גם מי שהוא מפלה בגדיו לאור הנר לשיטת הט"ז הוא הדין למפלה כליו ואינו מחלק בין דבר מצוה (ביטול תורה) לדבר הרשות (לפלות בגדיו) אבל לשיטת המג"א רק בקורא בספר התירו למנות שליח אבל לא לפלות כליו. זהו המחלוקת המוזכר בקו"א שם.

וכוונתו להציון למסכת סוכה הוא מה שאמרו שם (כו,א) דאוכלין אכילת עראי מחוץ לסוכה אבל אין ישנין שינת עראי חוץ לסוכה שמא ימשך וירדום וע"ז מקשה אביי והלא בתפילין שאסור לישון בהם התירו שינת עראי ולא חששו שמא ימשך וירדום? ותירץ ר' יוסף ברי' דרב אילעי דמדובר כשמינה שומר וע"ז מקשה רב משרשיא ד"ערבך ערבא בעי".

והנה, צ"ל מהו באמת החילוק בין שינה דשם לכו"ע אסור למנות שומר. לשאר דברים ששם יש מחלוקת אי יכולים לעשות שומר. הרי גם בשאר מקרים י"ל ערבך ערבא בעי?

וע"ז י"ל ע"י חילוק בין שינה לאדם העוסק בענין אחר, שכשאדם עסוק בענין אחר עדיין ער הוא, אלא שדעתו פנוי מהענין שצריך לעשות ויזכור מעצמו. אבל, אפי' כשפנוי מהענין עדיין יש שייכות שיזכור על הענין שצריך לעשות ויזכור מעצמו. ולכן חכול למנות שומר כדי להזכירו, כי באמת א"צ שומר כ"כ. כלומר, ענינו של השומר הוא רק להזכירו. משא"כ בישן, הרי אין לו שכל כלל בזמן זה, וחסר הוא בציור קומת אדם שלו, וענינו של השומר הוא לא רק להזכירו, אלא להעירו וכאילו לעשותו בר דעת. ולכן בישן אין מועיל שומר.

ובמילים אחרות י"ל שבישן יש רק שומר אחד (דהרי ישן הוא אחד ממששים במיתה) משא"כ לומד יש ב' שומרים שלא שהאחד עסוק.



ביאור בתוספות ד"ה משום דכתיב (פסחים ה, ב')

מביא דברי הגמ' בנוגע למי ואיפה נוהגים איסור ב"י וב"ז/מביא שיטת התוספות על הגמ'/מביא מה שתירץ התוספות ועליו אמר תוספות שהוא דוחק/מבאר סיבת הדבר שתוספות אמרו שתירוצם דוחק

הנ"ל

בפסחים (ה, ב) מביא ברייתא ארוכה המסביר את איסור ב"י, איפה נוהג איסור זה, ואצל מי נוהג איסור זה. ומתחיל: "ת"ר שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם מה ת"ל והלא כבר נאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך? לפי שנאמר לא יראה לך שאור שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" היינו שיש לנו לימוד שיש איזשהו חמץ שמותר לראות אותו, והיינו, "של אחרים ושל גבוה".

וממשיך הברייתא "יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים ת"ל לא ימצא" היינו שמפסוק "לא ימצא" לומדים שחמץ של נכרי אם נתן לו בפיקדון להשאירו בביתו, ה"ה אסור.

וממשיך בברייתא "אין לי אלא בנכרי שלא כיבשתו ואין שרוי עמך בחצר, נכרי שכיבשתו ושרוי עמך בחצר מנין ת"ל לא ימצא בבתיכם" היינו ששואלת הגמ', אני יודע שסתם נכרי חמצו אסור, אבל מאיפה

יודעים שחמץ של נכרי הכבוש אצלך (ופרש"י שממונו כממונך) שהוא אסור? וע"ז מבאר לימוד מהפסוקים.

וממשיך שגם צריכים לימוד לדעת באיזה מקום עובר על ב"י וב"י ובהמשך דבריו שם "אין לי אלא אלא שבבתיכם בבורות בשיחין ובמערות מנין ת"ל בכל גבולך" היינו שאני יודע שכל האיסורים הנלמדים מ"לא ימצא בבתיכם" מנין לנו שנוהגים גם בגבולין וע"ז עונה הגמ' "ת"ל שאור שאור ג"ש ללמד מה שבבתיכם אסור בגבולין ומה שבגבולין אסור בבתיכם.

והנה, הגמ' שואלת על הלימודים: על שאלת הגמ' שאני יודע שסתם נכרי ה"ה עובר על חמצו אבל על נכרי שכיבשתו מנין? שלכאורה פשיטא שאם חייב על חמצו של נכרי שאין לו שייכות אליו כלל הרי פשוט שנכרי שכיבשתו ש"ממונו כממונך" שעובר עליו.

וע"ז מתרץ הגמ' שבאמת שאלת הגמ' הוא להיפך: לא "מנין שחמץ של נכרים סתם הוא אסור" אלא מנין שחמצו מותר וע"ז ממשיך שיש לימוד רק לנכרי סתם, אבל מנין לנכרי שכיבשתו (שממונו כממונך כנ"ל) שיהי' מותר ת"ל לא ימצא. ע"ז שואל הגמ' שלכאורה "לא ימצא" הוא פסוק לאסור משהו, אבל לפי הפירוש הזה הרי אנו מתירים בזה חמצו של נכרי ואפי' כשהוא כבוש? ע"ז מתרץ שיש פסוק "לא יראה לך" ו"לך" זה מיותר הוא ולכן תנהו אצל "לא ימצא" וע"י שניהם נלמוד שחמצו של נכרי מותר ואפי' בכבוש.

ובתוס' מביא דברי הרשב"א ששואל על פי' זה, דלכאורה למה צריך רש"י לכתוב שדוקא ע"י שנותנים את היתור ד"לך" אצל לא ימצא ועי"ז ללמוד שאפי' נכרי כבוש אצלך חמצו מותר, הרי יכולים ללמוד דין זה מיתור ד"לך" עצמו? וע"ז עונה ר"י שממילת לך עצמו בלי מילות לא ימצא היינו משתמשים במילת "לך" ללמד דבר אחר. ורק אחרי שנותנים אותו אצל מילות "לא ימצא", דוקא אז יכולים ללמוד היתור חמצו של נכרי. כי בלי פסוק דלא ימצא היינו אומרים שנכרי כבוש אצלך נקרא עדיין 'לך'. ולכן מיתור ד"לך" לא היינו מרבים אותו.

וממשיך תוס' להקשות שלכאורה למה צריכים לדרשה ד"שאור שאור" לומר שהאיסור נוהג לא רק בבתיכם, אלא גם בגבולין? הרי יכולים ללמוד כל זה מלימוד "לך" עם "לא ימצא"? וע"ז עונה תוס' שאי לאו שאור שאור לא היינו לומדים ש"לך" ו"לא ימצא" באים לומר לנו "נכרי

שכיבשתו". ורק אחרי שיש לנו לימוד של שאור שאור יכולים אנו ללמוד מ"לך" ו"לא ימצא" נכרי שכיבשתו. וע"ז אומר תוס' "אבל דוחק הוא".

ויש לבאר הטעם שהוא דוחק: שהרי בברייתא מביא לימוד של "לך" ו"לא ימצא" לדרוש שאפי' נכרי שכיבשתו וכו' חמצו מותר לפני שמביא בברייתא לימוד של שאור שאור שלכאורה מזה נראה שהלימוד של "לך" אינו תלוי כלל על לימוד דשאור.



בעניין לימוד איסור הטמנה בגבולין

מביא ב' הלימודים שלומדים האיסורים דראי' והטמנה/ מביא משמעות פריש"י במקור איסור הטמנה/ מביא ב' דיעות בחידושי הר"ן/ מביא פסק אדה"ז דעוברים בב' לאווים/ התאמת הדיעות בהר"ן להשו"ע ופרש"י לקמן

הת' מאיר שלמה הכהן שיחי' דערען
תלמידי בישיבה

במס' פסחים דף ה,ב מביאה הגמ' שני פסוקים לגבי איסור חמץ "לא יראה לך... בכל גבולין" ו"לא ימצא בבתים..." ולומדים כמה דינים משני הפסוקים. בפסוק "לא ימצא", לומדים איסור הטמנה והוא בבתים. ולכאורה איסור הטמנה לאו דוקא בגבולין, דבגבולין יש הפסוק "לא יראה" ראי' דוקא ולא הטמנה. אבל בפועל יש איסור הטמנה גם בגבולין.

ובמקורו יישנה כמה דיעות:

מפירוש רש"י משמע שלומדים איסור הטמנה בגבולין מגזירה שוה שהובא לקמן בגמרא.

ובחידושי הר"ן ישנה ב דיעות:

דיעה הא' הוא שכל ההו"א שאין בו איסור הטמנה בגבולין, הוא רק ממשמעות דקרא "לא יראה" – פרט להטמנה שהוא מותר. וזה שלפועל לומדים בו איסור הטמנה הוא, כיון שמפסוק "לא ימצא" לומדים שהלשון "לא יראה" הוא לישנא בעלמא, ואין ללמוד שום משמעות להיתר בהטמנה. (משא"כ ההיתר דחמץ של אחרים שרי, שהוא לימוד מאותו פסוק לומדים אותו, כי זהו מיתורא דקרא ולא ממשמעות דקרא.) ודיעה הב' סובר שהלימוד דאיסור הטמנה גם בגבולין, הוא מהג"ש בגמ' לקמן (כמשמעות פירוש רש"י הנ"ל).

והנה יש לחקור על כמה לאוין עוברים באיסור הטמנה, האם עוברים בין על כל יראה ובין על כל ימצא? או רק על אחד מהם.

בשו"ע אדה"ז סי' תמ סעי' א משמע שבאיסור הטמנה עוברים על שניהם, וזהו לשונו: "אפילו היטמנו או הפקידו... עובר עליו גם המפקיד בבל יראה ובל ימצא..." שעוברים על שניהם באיסור הטמנה.

והנה על פי שני הדיעות הנ"ל שהובא בחידושי הר"ן, יש לחקור לאיזה מהם אתי שפיר עובדא זו שעוברים על שתי לאוין באיסור הטמנה.

דלפי דיעה הא' – שסוברים שאיסור הטמנה הוא מזה שאומרים שלשון "לא יראה" הוא לישנא בעלמא, ולכן אומרים גם בו איסור הטמנה – אתי שפיר כי לפי זה לומדים האיסור משתי הלשונות ד"לא יראה" ו"לא ימצא".

משא"כ לפי דיעה הב' – שסוברים שאיסור הטמנה בגבולין, נלמד מהג"ש שהובא לקמן בגמ' – הרי כל איסור הטמנה בגבולין מיוסד רק על פסוק "לא ימצא" בלי קשר כלל וכלל להפסוק "לא יראה", ולפי זה צ"ע איך זה אתי שפיר למה שכתוב בשו"ע אדה"ז הנ"ל, שבאיסור הטמנה עוברים בשתי הלאוין?!

ויש לעיין בפרש"י לקמן בריש פרק כל שעה ד"ה ואי תנא חי', שהגמ' מדבר בחיה שאוכלת חמץ בער"פ שאי משיירא קמצנעא, וכותב רש"י וז"ל: הו"א היא עדיפא משום דאי מצענא לה ולא עבר עליה בבל יראה. ע"כ. (ובהדפסה עוז והדר) בהגו"צ שם כתוב, "ונהי דעבר בבל

ימצא בבל יראה לא עבר". שמכהנ"ל מובן שלפרש"י באיסור הטמנה עוברים רק על לאו דבל ימצא, ולא בל יראה.
ולפי"ז יש לתרץ להדיעה הב' שסובר כפרש"י, היינו שעוברים רק על לאו דבל ימצא, ולא בל יראה.



ביאור העניין ד"בחזקתו בדוק"

מביא דברי הגמ' בענין המשכיר בית כו' ונמצא שאינו בדוק/ מביא ד' שיטות
בביאור דברי הגמ' / שואל שאלה על שיטות אלו/ מבאר יסוד פלוגתת הריף
והמהר"ם חלאווה

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' וואונטש
שליח בשיבה

בגמ' פסחים (ד,א) איתא: בעו מיני' מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בי"ד חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק. ולבסוף לא איפשטא האיבעיא, אי אמרינן חזקתו בדוק או לא. ולקמן (ד,ב) איתא איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו, אי הוה מקח טעות או לא. ולכאורה צ"ע מה הפי' "בחזקת בדוק" הלא מגמ' הקודמת אין מסקנה אי חזקה כזו קיימת?

והנה, המהר"ם חלאווה פירש (ע"פ שיטת הרי"ף) דאע"פ שהגמ' לא באה למסקנה בענין זה מ"מ ההלכה היא דבית בי"ד חזקתו בדוק, והיינו

שגם אם לא אמר המשכיר לשוכר שבדק את הבית, מ"מ חזקה על כל בית יהודי ביום י"ד שהוא בדוק. ומוסיף וז"ל דאי כשאמר לו בפירוש שהוא בדוק ומצאו שאינו בדוק פשיטא דמקח טעות הוא. עכ"ל. והנה, פירוש זה אין הכל מודים בה שהרי רש"י ותוס' שניהם סוברים שמדובר כשהשכירו ביום י"ג (לפני זמן חיוב הבדיקה) ואפ"ה יש "חזקת בדוק". ולכן ממשיך המהר"ם חלאווה וז"ל: "דהעיקר פירוש הוא "שאמר לו המשכיר בפירוש שהוא בדוק אבל השוכר לא התנה עמו על מנת שהוא בדוק דאם כן לא נתקיים תנאו ומקח טעות הוא בוודאי ומשום הכי אסקינן דכל שמשכיר אמר מעצמו, לא הוא מקח טעות במידי דמצוה דמסתמא אפילו לא הוא (היינו שלא בדק) הכי לא קפיד אידך דניחא לי למעבד מצוה בין בגופו בין בממונו ואע"פ שאינו משתלם ממנו, והיינו דקאמר ממנו. ואע"ג דחזינן לי' להאי דלא ניחא לי' אנן סהדי דלאו מהא טעמא הדר בי' אלא דבעי לבטולי' שכירותי' מטעם אחר ותלי טענתו בשאינו בדוק. מיהו מסתברא דדוקא בכי האי גוונא שהיא מצוה המחייבת על כל אחד ואין בה הוצאה מרובה אבל אין למדין ממנה למקום אחר".

היינו שלפי פירוש, הגמ' סוברת, שמן הסתם יהודי רוצה לקיים מצוה, ואפי' כשצריך לשלם, ובתנאי שאין בו הוצאה מרובה, עד כדי כך שזה צריך לשלם א"א להיות סיבה לבטל שכירות ואין אנו מאמינים לשוכר אם אומר שרוצה לבטל את השכירות מכח תענה זו.

והנה המאירי: לכתחילה מפרש סוגיין ע"פ שיטת הרי"ף (המובא לעיל בתחילת המהר"ם חלאווה) ואח"כ מפרש כמו שפי' המהר"ם חלאווה, אבל מוסיף שלכאורה קשה לשיטתו, וז"ל דמבואר " (בבא) במציעא (כט, ב) השואל ס"ת מחבירו הרי זה לא ישאילנו לאחר מאי איריא ס"ת אפילו כל מילי נמי דאמר רבי שמעון בן לקיש כאן שנה רבי אין השואל רשאי להשאיל ואין השוכר רשאי להשכיר ס"ת איצטריכי' לי' מהו דתימא ניחא לי' לאיניש שתיעבד מצוה בממונו קמ"ל עכ"ל הגמ'. דמהגמ' בב"מ רואים שאפי' רק להשאיל (אף אם אין בו הפסד) גם בזה קפיד אינשי וא"כ איך אומרים כאן שניחא לי' כו' למעבד מצוה ואפי' בממוני? וע"ז מביא פירוש הר"ן שהמשכיר חייב להחזיר לו דמי שכר

² וצ"ע פירוש הדברים בסוף דבריו "דאין למדין ממנה למקום אחר" אם הפירוש הוא דאם אין הפרטים להוצאה מרובה, ומצוה על כל אחד יהי' מקח טעות או בדמקום אחר גם אם יהיו פרטים אלו עדיין יהא מקח טעות מאיזה סיבה שתהי'.

הבדיקה הואיל ואמר לו שבדוק הוא וזהו הפירוש "ניחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בממוני" כיון שלעתיד ישלם לו המשכיר. אח"כ מביא המאירי את שיטת התוספות (ד"ה המשכיר) שהשכירות היתה ב"ג ולא ב"ד וז"ל: צריך לפרש שאם אמר לו בהדיא שבדוק הוא אין ספק שחוזר בו אם ירצה אלא שהם מפרשים שלא התנה כן אלא שדרך השבחת שכירותו אמר לו כן שבדוק הוא עכ"ל.

ובחי' רבנו דוד כתב בשם רבו דמיירי אפילו כשאמר לו בהדיא בלשון של תנאי שבדוק הוא ואפילו הכי אינו חוזר וז"ל: ולא לענין התשלומין דודאי פשוט הוא שצריך לשלם לו שכר הבדיקה, אלא השאלה היא כיון שהוא ענין של מצוה אם הוא כמקח טעות שיבטל השכירות לגמרי כדין מקח טעות שהוא בטל כשנמצא מום במקח ופשט אביי דלא הוי כמקח טעות שאם הוא צריך לעשות בבית זה טורח של מצוה אינו בעיניו כמו שמצא בה מום דניחא לי' לקיומי מצוה בין בגופו בין בממונו. ע"ש. ואיך יכול להיות שאף כשהתנה כן (שהבית יהא בדוק) ועוד שהשוכר מראה קפדנותו בזה ואפ"ה אינו מקח טעות, לפי שניחא לי' כו' ע"מ להשתלם אחר כך?

והנה, לכאורה כל הפירושים האלו אינם מדויקים בלשון הגמ' "בחזקת בדוק". שהרי מלשון "בחזקת" משמע שלא אמר המשכיר כלום. ובפרט לפי הרבנו דוד שמדובר שהתנו שיהי' בדוק, צ"ב אומרו "בחזקת". ולכן בפשטות נראה כפירוש הרי"ף (ההובא לעיל) אף שאינו כפרש"י וכו'. והסיבה דשאר המפרשים פליגי הוא דלא ניחא להו בשיטת הרי"ף דכל בית הוא בחזקת בדוק ביום י"ד.

וצ"ב מהו יסוד פלוגתתם, באיזה אופן הי' האמירה מהמשכיר להשוכר? שהמהר"ם חלאווה ע"פ עיקר פירושו מפרש שאמר לו המשכיר בפירוש שהוא בדוק, אבל השוכר לא התנה עמו ע"מ שהוא בדוק. המאירי ע"פ תוספות "שדרך השבחת שכירותו אמר לו" וחיי' רבנו דוד אפילו בלשון של תנאי?

ולכאורה יכולים לפרש שהם מחולקים על תוקף עניין ד"ניחא לי' לאיניש לקיומי מצוות בממונו".

ועוד יכולים לפרש שהסיבה שהרי"ף והמהר"ם חלאווה מחולקים ב אם אמר המשכיר בהדיא שהבית בדוק, כי יסוד דברי הרי"ף הם כמו שאומרים בגיטין, במקרה שהבעל לא רצה ליתן גט לאשתו, שאומרים

כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. וטעם הדבר שהגט נקרא שניתן ברצון הבעל הוא, כי אומרים, שבפנימיות כל אדם רוצה לעשות רצון הקב"ה אלא ש"יצרו הוא שתקפו" ולכן אם תקפו עד שאמר רוצה אני נקרא שנעשה ברצון. ועפ"ז אולי י"ל שע"ד זה חולקים הם כאן, היינו עד מתי אומרים שיהודי רוצה לעשות המצוות בפנימיות: הרי"ף סובר שרק מצוה שאינו אובד ממון על ידו אז אומרים שבפנימיות הוא רוצה לקיים המצוה. אבל כאן שהוא אובד ממון בהבדיקה, לא. והמהר"ם חלאווה סובר שאפי' אם הוא אובד ממון קצת, הוא רוצה לקיים המצוות אף אם הוא אומר להיפך.



שיטת רש"י בבעיית הגמ' על חיוב בדיקה במשכיר בית לחבירו

מביא בעיית הגמ' / לבאר סברת האיבעיא מקדים טעם הבדיקה בכלל / מקשה
על שיטת הרע"ב / מתרצו ע"י ביאור סברת האיבעיא / מקשה על פרש"י
בראית הגמ' / מתרצו

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ
והת' יוסף ארי' שיחי' אורכמאן
תלמידים בישיבה

בפסחים ד"ד ע"א בעי "המשכיר בית לחבירו בי"ד על מי לבדוק,
על המשכיר לבדוק דחמירא ידי' הוא (ופרש"י וז"ל: החמץ שבבית שלו
הוא) או דילמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קאי" (ופרש"י וז"ל:
שהרי עתה הבית שלו) עכ"ל הגמ'.

והנה, לכאורה צריך להבין סברת האיבעיא (כקושיית האחרונים)
ולהבין זה יש להקדים תחילה הטעם לבדיקת חמץ שנחלקו בזה רש"י
ותוס', דהנה רש"י כתב (בא, וז"ל: שלא יעבור עליו בב"י וב"י עכ"ל.
והקשו התוספות שם שבדיקת חמץ אינו בכדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י

שהרי מן התורה אם ביטל כל חמץ שברשותו, שוב אינו עובר בב"י וב"י, אלא הטעם הוא שמא יבוא לאכלו.

ובביאור שיטת רש"י מצינו כמה אופנים: הר"ן כתב שמן התורה צריך לבערו באיזה אופן שיכול. אם רוצה לבטלו יכול לבטלו ואם רוצה לבדוק יכול לבדוק. אלא, שבימי הגמ' תיקנו שיבדוק ויבטל כיון ש"אין דעותיהן שוות" שמא לא יבטלנו בלב שלם, ונמצא עובר עליו בב"י וב"י.

והרע"ב תירץ (שכיון שלרש"י אין הביטול הפקר ממש אלא שמחשיבו כעפרא דארעא היינו שאינו חשוב אצלו) אם יראה חמץ וירצה אותו יעבור עליו בב"י וב"י (כיון שמחשיבו).

ולשיטת הר"ן יש שקו"ט איך ללמוד רש"י כאן. אבל לכאורה להרע"ב לא יהא חייב לא המשכיר ולא השוכר לבדוקה. כיון שמצד המשכיר, אין חשש שירצה אותו כיון שאינו דר בבית זו ומצד השוכר הרי לא ביטל חמץ זו ולכן אינו עובר עליו בב"י וב"י.

ולכאורה י"ל שרש"י חושש ג"כ ל"שמא יבוא לאכלו" והטעם שפירש בהמשנה "שלא יעבור עליו בב"י וב"י" הוא משום שהוא חשש יותר גדול מזה ש"שמא יבוא לאכלו" שוודאי חשש גדול הוא שמא ירצה אותו מ"שמא יבוא לאכלו".¹

אבל לפי זה, צריך להבין מהו הסברא שהמשכיר יבדוק שהרי חשש זו ליכא בהמשכיר אלא בהשוכר. ואולי אפשר לומר שמה שכתב רש"י על הצד שהמשכיר יהא חייב לבדוק "שהרי החמץ שבבית שלו הוא" פירושו שכיון שהוא נתן הבית בי"ד שהוא לאחר זמן חיוב הבדיקה לכן מוטלת עליו האחריות שיתן הבית כפי שצריך להיות בי"ד דהיינו בדוק, ואף שמטעם הבדיקה שהוא "שמא יבוא לאכלו" יהא חייב השוכר לבדוק מ"מ כיון שהוא נותן את הבית בי"ד חייב להיטפל בבדיקתו, והיינו "החמץ שבבית שלו הוא" שכיון שהחמץ שבבית שלו הוא מפני שהי' ביתו לפני זמן חיוב בדיקת חמץ, לכן עתה כשנותן הבית להשוכר בי"ד שהוא לאחר זמן החיוב של בדיקת חמץ מוטלת עליו האחריות שיהי' לאחר בדיקה,

¹ עיין בפנ"י על רש"י שבמשנה שכ' שאינו חושש רש"י ל"שמא יבוא לאכלו", עיי"ש הטעם

ומהאי טעמא בעיית הגמ' הוא דוקא בי"ד שאם השכירו לפני כן, אין סברא שהמשכיר יהא חייב לבדוק.

והנה, לקמן הביא הגמ' ראי' שעל השוכר לבדוק מהא דמזוזה חייב השוכר להקימו, וע"פ מה שכתבתי לכאורה הראי' הוא מזה שאין אומרים שהמשכיר צריך ליתן את הבית עם מזוזה וא"כ הכא נמי אין צריך ליתן את הבית בדוק. ודחה ראי' זו דמזוזה "חובת הדר הוא" ופרש"י שמזוזה הוא חובה על הדר משא"כ בדיקה אינו משום ב"י וב"י כו' אלא תקנת חכמים הוא ובעי בגמ' על מי הטריחו לבדוק.

ולכאורה צלה"ב מה שייך זה שבדיקת חמץ הוא מדרבנן להדחי' של מזוזה,

והנה המג"א כ' שמב"י וב"י יתחייב השוכר לבדוק, והטעם ביאר אדמוה"ז שגמר והקנה חמצו להשוכר, ולכאורה הביאור לפי"ז ברש"י הוא שמפרש שאין חיוב בדיקת חמץ מן התורה, מטעם שכתב (שבביטול בעלמא סגי) אלא מדרבנן. וכיון שכן, אין ראי' ממזוזה שצריך השוכר לבדוק כיון שמזוזה חובת הדר הוא מן התורה ולכן חייב הדר ואי אפשר להטריח המשכיר למלאות חובת הדר, משא"כ בדיקת חמץ שהחיוב על השוכר הוא רק מדרבנן אפשר שהחיוב הוא על המשכיר (מטעם שכתב לעיל) שכיון שהוא מדרבנן אפשר להטריח המשכיר, ואם הי' משום ב"י וב"י יתחייב השוכר כמו מזוזה כיון שגמר והקנה כנ"ל

ואולי אפ"ל שגם לפי הדיעות שיתחייב המשכיר לבדוק אם הי' משום ב"י וב"י יש לפרש כן ברש"י שאף שבפועל אם הי' מדאורייתא הי' המשכיר חייב מ"מ כתב זה שאינו מן התורה (והטעם), כדי לבאר שמשום שבדיקת חמץ הוא מדרבנן, אפשר שהטריחו המשכיר משא"כ מזוזה. וק"ל.



שיטת אדה"ז בנוגע ביעור חמץ ע"פ ביאור כ"ק

אדמו"ר

מביא מלקו"ש ששואל ומתריך למה לא מכרו חמץ של הרביים/ מביא ממה שהובאה בהערה דלחכמים א"צ לבער עצם הדבר/ לפי"ז מקשה על פסק אדה"ז דהלכה כתוס' שצרי' להפקירו?/ מתריך ע"י שמחלק בין לפני זמן האיסור ולאחר זמן האיסור

הת' מאיר שיחי' לזרוב

תלמיד בשיבה

בלקו"ש חלק ט"ז (פ' בא - י' שבט) מביא הסיפור שנתן אדמו"ר הצ"צ סוכרי' לאדמו"ר (הרש"ב) נ"ע וצוה לו לאכלו לפני הפסח ולא למכרו, וכן ה' המנהג אצל חסידים שלא למכור חמץ שקיבלו מהרביים, ומקשה על זה למה לא ה' יכול (ולא נוהגים) למכור חמץ? ומתריך שאם ימכור החמץ לגוי יפקיע הקדושה ממנו.

והקשה על תירוץ זה, דהנה ידוע מחלוקת חכמים ור"י אם יכול לבער חמץ ע"י שיפרר וזורה לרוח, שחכמים אומרים מותר ור"י אומר אסור, ומסביר המחלוקת שתלוי באופן האיסור של חמץ, לחכמים האיסור נוגע רק בשם התואר של החמץ, ולכן כשמפרר וזורה שהפסיד שם התואר שלו והיינו ההשתמשות שלו שוב אינו עובר עליו, משא"כ ר"י סובר שהאיסור נוגע לעצם מציאות החמץ ולכן אף שביטל שם התואר שלו מ"מ הרי עדיין עצם מציאותו קיים ועובר עליו, והלכה כחכמים. ונמצא דלפי ביאור זה כשמוכרו אינו משנה את עצם מציאותו וא"כ הדרא קושיא לדוכתא למה לא מכרו אותה? ומתריך שבמכירה מוכר את עצם מהותו.

ושם בהערה מבאר רבינו מחלוקת רש"י תוס' (ועוד) אם צריך שיפקיר החמץ מפני שהאיסור נוגע לעצם מציאותו ולכן לא סגי בביטול שאינו מחשיבו דהא עדיין קיים ברשותו, או סגי בביטול משום שהאיסור נוגע רק לשם התואר שלו ולכן כשמבטלו דיין, וכ' ששיטת אדמו"ר הזקן הוא שהאיסור נוגע לעצם מציאות החמץ ולכן צריך להפקירו. ולכא' הרי פוסקים כחכמים שיכול לפררו וכו' והיינו שהאיסור הוא רק בשם התואר שלו וא"כ איך פסק אדה"ז כהתוס' שצרי' לבער עצם מציאותו?

ולכא' י"ל שמצות תשביתו הוא רק לפני זמן האיסור, אבל לאחר זמן האיסור אין מצוה לבערו אלא שצריך לבערו כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, וי"ל (שלהלכה) לקיים מצות תשביתו צריך לבערו באופן שעצם מציאותו אינו קיים ברשותו, והיינו מ"ש בהערה ששיטת אדמו"ר הזקן

הוא שצריך לבער את עצם מציאותו, משא"כ בהפנים של השיחה עוסק בהאיסור של ב"י וב"י - שלזה האיסור נוגע רק לשם התואר.



שיטת אדה"ז במלאכת הבערה

מביא דברי אדה"ז בביאור מלאכת הבערה/ מביא קושיות אבני נזר על שיטתו/
מחלק פעולת האש לשלשה חלקים/ מחלק בין איסור המלאכה לחיוב המלאכה/
עפ"ז מבאר שיטת אדה"ז

הנ"ל

בשו"ע אדמו"ר הזקן¹ מוכיח שעיקר החיוב של מעביר הוא על ריבוי האש ולא על כליון העצים,

וז"ל "הנה אף על פי שהמעביר אינו חייב אלא א"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש, כדמשמע בהדיא ברמב"ם פרק י"ב מהל' שבת גבי חימום ברזל באור (שהמחמם ברזל בשבת חייב משום מעביר ואף שאינו מכלה כלום) עיין שם במגיד משנה שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו' (נקרא מעביר). וכן משמע בגמרא דכריתות שהביא הרמב"ם שם דהמדליק הנר אף על פי שאין צריך לאפר חייב. וכן משמע בתוס' סוף פרק האורג ד"ה בחובל עיין שם שהקשו צריך לאפר היכי חשיב צריכה לגופה. (דמזה משמע שאין

¹ הל' יו"ט סי' תצ"ה סעיף ב' ובקו"א אות ב'

הדבר הנכלה צריך להמלאכה של העברה וזה אינו אם המלאכה הוא הכליון) וזה פשוט וא"צ לפנים. "עכ"ל.

והיינו שמביא ג' ראיות ליסוד זה, (שאיסור מעביר הוא מפני שעשה ריבוי אש ולא רק איסור לכלות),
(א) מחימום הברזל באור שאין שם שום כליון, ועאפ"כ חייב משום מלאכת מעביר.

(ב) המדליק את הנר חייב עליו ואף שאין כאן שום כליון עצים א"ה מחיבין לי'.

(ג) מקושיית התוס' איך אומרים שצריך לאפר הוא אסור בשבת מפני שזה נקרא צריך לגופו (שכל מלאכה צריך להיות לצורך גופו כדי ליחייב), היינו שתוספות שואל, איך יכולים לקרוא למי ששורף וצריך לאפר, מלאכה הצריכה לגופא, הרי גוף המלאכה הוא האש, ומה שיש אפר הוא רק וצאה מהמלכה, וא"כ איך קוראים ל'צריך לאפר' צורך גופו.
ובשו"ת אבני נזר² דחה ראיות אלו,

על ראי' זה (שהביא מהרמב"ם) שחייב על חימום הברזל אינו ראי' מכיון שי"ל שאינו חייב עליו אלא משום תולדה וכ' הרמב"ם בפי' המשניות שתולדה הוא שרק דומה להאב וא"כ בנדו"ד י"ל שהוי תולדה בזה שדומה לאש מצד החמימות ומ"מ אינו אב מלאכה מכיון שאין כליון. הא דחייב על הדלקת נר, ואף שאינו צריך לאפר, היינו משום כליון השמן³,

הא דהקשו התוס' סוף פרק האורג, י"ל ששאלת התוספות היא, שבאמת אין האפר נצרך ליתן חיות להאש אלא הם השיירים מהעצים

² או"ח סי' רל"ח

³ אולי היינו יכולים לפרש, דאי חיוב מעביר הוא מפני שמכלה, א"כ כאן שאין צריך לאפר הרי זה מלאכה שאינו צריך לו כלל. היינו שאין צריך ואינו רוצה בהאיסור (אלא במה שמביא להאיסור) אבל דוחק הוא לומר כן.

שנכלו בכדי ליתן חיות להאש, וא"כ אינם ענין בגוף השריפה, וא"כ איך קוראים לזה צריך לגופו.

ובהמשך לזה חולק על דברי אדה"ז, ואומר שבאמת עיקר איסור הבערה הוא על כליון העצים, ומביא כמה ראיות לשיטתו,

בפסחים⁴ שהגמ' מוכיח שצריך לבער חמצו ביום י"ד וא"א לחכות עד יום ט"ו, ושזהו פירוש הכתוב "תשביתו" ומבאר שמכיון שהבערה אב מלאכה היא, ו"כ הרי הוא אסור ביו"ט (שהרי לא הותרה מלאכת הבערה אלא לאוכל נפש) עיי"ש, ואם נאמר שעיקר חיוב ואיסור הבערה הוא על ריבוי האש א"כ זה שמבער חמצו, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהרי אינו רוצה בהאש אלא שרוצה שהכל יעשה אפר - היינו שיתבער החמץ, אבל אינו צריך לאש עצמו), ויהא מותר לשורפו ביו"ט.

בירושלמי⁵ כתב שאסור ליתן שפופרת עם שמן על גבי הנר בכדי שתנטף (מן השפופרת) לתוכו (לתוך הנר), ואף שכבר הותחל המלאכה בטיפה שבתוך כלי הנר עצמו (היינו, מה חילוק יש בין שמן שכבר בכלי לבין שמן הנוף לתוך הכלי) שבכל טיפה וטיפה עושה מלאכה חדשה שלא (היינו שמן שבנר עצמו ה"ז כאילו כבר התחיל הכליון שלו משא"כ שמן הנוטף לא ה' בו שום התחלה), ואם עיקר החיוב הוא על ריבוי האש הרי מה שנוטפים טיפות אין זה משנה שום דבר בהאש עצמו.⁶

ובכדי לפרש את דברי אדה"ז בד"א, יש להקדים תחילה שני הקדמות כלליות בנוגע, א. לפעולת האש, ב. בנוגע לגדר איסור תורה במלאכת אש.

דהנה באש יש שלושה דברים הנעשים בכל שריפה, (כשמדברים באש הכי פשוט היינו ששורף עצים) א. השלהבת, ב. שהעצים נכללים ונעשים מהאש עצמו (חיות האש שבעצים), ג. שאחרי שנגמר האש נשאר אפר (גשם העץ).

ויש להקדים עוד ענין והוא מה שבכל איסור תורה במלאכת שבת, יש בו חיוב המלאכה, היינו מה שחייבה תורה והוא עשיית האש. ויש גם

⁴ דף ד ב

⁵ שבת י"ז ב

⁶ ראי' זו לכאורה אינה אלא על עצם הסברא לחייב על כליון השמן, שהרי אפ"ל שחולק הבבלי על הירושלמי.

כן צורת המלאכה שהמלאכה נעשה באופן כך וכך. והנה ענין השני הוא רק להגדיר מהו מהות הפעולה שעליו חייבה תורה. כלומר שהוא ע"ד תנאי בהענין, היינו שזה שחייבה אותו תורה במלאכת האש צריכים לדעת מהו הגדר אש זה, ולכן אמרה לנו תורה שאש בעיקר הוא כשיש כליון העצים. כלומר החיוב הוא על האש, אבל מתי קוראים לשלהבת אש, רק כשיש כליון.

והנה ע"פ שני הקדמות אלו יש לומר שיש באמת מחלוקת כללי בין הא"נ לאדה"ז. והוא כשאמרה תורה "תנאי" באש שצריך להיות כליון מהו הפי' בכליון, והנה מדברי הא"נ (באופן שמסביר את שאלת התוס') נראה שהבנתו בכליון (הצריך לאפר) הוא שרוצה בזה שנכלל העצים בהאש ועי"ז נעשה ריבוי האש. היינו שלא צריך לאפר עצמו - גשם העץ - ולא צריך השלהבת אלא שרוצה שהעץ יכלל בהאש.

משא"כ לאדה"ז י"ל שזה שנכלל העץ בהאש אין זה נקרא צריך לאפר אלא הוא חלק מענין ריבוי האש היינו זה שיש באש (בכח) לה"חיות" את האש, נכלל בפועל בהאש אין זה נקרא כליון העצים. ולכן א"א לומר שזהו תנאי שאמרה תורה שצריך להיות באש. כי זה שנכלל העץ בהאש זהו חלק מהאש עצמו. אלא התנאי באש היא שצריך שיהי' אפר היינו בגשם העץ. אבל מ"מ עיקר החיוב הוא על ריבוי האש עצמו.

עפ"ז יש לתרץ את קושיות הנ"ל:

1. מה שתי' הא"נ את ראיית אדה"ז מחימום הברזל ואמר שלפי' הרמב"ם י"ל שהוא תולדה. הנה לפי הא"נ י"ל שמבין שהסיבה שהוא תולדה היא מפני שיש בו דמיון לכליון מפני שפי' כליון הוא שרוצה בזה שהעץ נכלל באש. משא"כ לפי דברי אדה"ז שאין זה הפי' בכליון ובצריך לאפר אלא הפי' הוא האפר עצמו. א"כ אא"פ לפרש שהוא תולדה של כליון שהרי אין בו דמיון לכליון כלל שכל, הדמיון לאש הוא שנעשה חם ומוציא חמימות, אבל אין בו אפר כלל. ולכן אפי' אם נומר שהוא תולדה צריך להיות תולדה של אש ואא"ל שהוא תולדה של אש אם פי' אש הוא כליון.

2. תי' הא"נ לראי' מנר, גם כן יש לתרץ ע"פ הנ"ל, שבשמן יש רק מה שחכ האש שבעץ נכלל ונעשה אש. ולכן לפי הא"נ הרי הוא ענין של כליון. משא"כ לדברי האדה"ז הרי התנאי של אפר הוא שיהי' אפר

כפשוטו וא"כ אם היו אומרים שעיקר החיוב הוא על הכליון א"כ למה יתחייב בנר שאין בו אפר.

3. מה שתירץ על הראי' משאלת התוס', הרי לפי' אדה"ז אם הי' סיבת החיוב באש כליון העצים (פי' שיש אפר), הרי זה שהאפר הוא רק תוצאה, ושריים, מזה שנתן חיות לאש וזהו רק מה שנשאר (הגשם) תוס' שואל שאין זה שייך לאש כלל. הרי לפי מה שהסברנו בדברי אדה"ז הרי זהו ממש ענין של כליון העצים, וזהו חיוב של אש. ולכן צריך אדה"ז לפרש מדברי התוס', שאיסור שריפה עיקרה הוא ריבוי האש.



ד' שיטות בסוגיא "המשכיר בית לחבירו" לשיטותיהו

מביא סוגיית הגמרא דהמשכיר בית לחבירו/ מביא ד' שיטות בנוגע לטעם בדיקת חמץ/ מסביר הסוגיא לפי כל שיטה ושיטה

הת' שניאור זלמן שיחי' פבזנר
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' פסחים¹: "בעו מיני' מרב נחמן, המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק, על המשכיר לבדוק דחמירא דידי' הוא, או דלמא על השוכר לבדוק שאיתורא ברשותי' קאי.

ת"ש המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה, התם הא אמר רב משרשיא מזוזת חובת הדר הוא הכא מאי?

אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל י"ד על המשכיר לבדוק, ואם משמסר לו המפתחות חל י"ד על השוכר לבדוק".

והנה רש"י מחלק את זה לשלש שלבים: א) שבתחילה צדדי הספק הוא בנוגע לאיסור דאורייתא של ב"י וב"י, דהיינו שהחיוב על המשכיר לבדוק משום ש"החמץ שבבית, שלו הוא" או שהחיוב הוא על השוכר לבדוק "שהרי עתה הבית שלו". הגמרא מוכיח ממזוזה שהשוכר חייב לעשות מזוזה, וכמו כן שהשוכר חייב לבדוק, שרואים שהמצוה הולך על השוכר. הגמרא אומר שמזוזה שאני שהוא חובת הדר דהיינו שזה מפני שמשמר הדר בו, אבל בנוגע לבדיקה זו חיוב על המשכיר. ב) אבל הגמרא עדיין מסופק בנוגע לאופן שזה מדרבנן (שכבר עשה ביטול אז סגי ולכן לא יעבור על ב"י וב"י) על מי מוטל חיוב זה לבדוק. ג) הגמרא מוכיח מברייתא שאם מסר המפתח (דהיינו שעשה קנין) קודם תחילת י"ד אז החיוב על השוכר לבדוק, ואם לא אז החיוב הוא על המשכיר.

והנה התוספות מפרש מה הסיבה לומר שעל המשכיר לבדוק, (שלכאורה מובן כבר למה על השוכר לבדוק כדלקמן) ומבאר שאולי שמפני שבוודאי יש לו החיוב הביטול שהרי החמץ שלו, אז לכאורה יש לו גם חיוב הבדיקה [וכפי שרואים שביטול צריך להיות אחרי הבדיקה כדי שלא ישכח] אבל שואל על פירוש זה למה כתוב דוקא י"ד, הרי גם י"ג יתחייב המשכיר? ולכן מפרש שמדובר באופן שחל החיוב כבר על המשכיר "שעה אחת קודם שהשכירה". ומביא רא' ממזוזה שאף שהחיוב חל על המשכיר קודם שהשכיר עדיין נדחה החיוב על השוכר, וכמו"כ י"ל כאן שאף שהחיוב חל על המשכיר עדיין נדחה החיוב להשוכר. ודחי שיש הבדל בין משכיר לשוכר דהיינו שאפי' לא היה משכירה היה יכול ליפטר ממזוזה שלא היה דר ומשתמש בבית, אבל גבי חמץ אילו, לא השכיר לאחר, הוה צריך לבדוק. ולכן עדיין יש ספק. והגמרא מוכיח מהברייתא "שמסר לו המפתח ולא החזיק, ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק, דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק.

והנה הר"ן מפרש בנוגע לברייתא האחרון, שהמשכיר בית לחבירו בי"ד דהיינו לצורך י"ד וממנו ואילך אז תלוי אם מסר המפתח, ומפרש "ש"לאו למימרא דמסירת המפתח קני . . ואפ"ה אמרינן שנהי שהשוכר קנאו אפ"ה כיון שהבית של משכיר והחמץ שלו ועדיין ההבית מעוכב

אצלו שאין השוכר נכנס שם מפני שהמפתח ביד המשכיר (לכן) על המשכיר לבדוק, דהיינו שמדובר באופן שעשה קנין אבל עדיין תלוי במסירת המפתח.

ב.

והנה יש לבאר שלש שיטות אלו ע"פ שיטתם בנוגע לחיוב הבדיקה:

רש"י סובר שצריך לבדוק שלא יעבור על ב"י וב"י,

והנה תוספות הקשו ע"ז: "וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגרא הבודק צריך שיתבטל, ומדאורייתא ביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל?" [ולכן מפרש פירוש אחר כדלקמן].

ועוד יש לשאול: שהגמרא אומר בנוגע לכך בשמי כורה שאולי אין בעי' כי לא יבא לאוכלו, וגם שבנוגע להמוצא חמץ ביו"ט כופה עליו כלי ופי' רש"י שמא ישכחנו ויאכלנו והיינו רש"י בעצמו אומר שיש חשש שמא יבא לאוכלו?

והנה בכללות יש שלש אופנים איך ללמוד שיטת רש"י:

(א) הר"ן מפרש: "שזה שאמרה תורה תשביתו יכול להתקיים בא' מב' דרכים או שיבטל בלבו כל חמץ שיש ברשותו ויוציאו במחשבתו מרשותו . . או אם לא בטלו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם" ולכן פה בהמשנה שאומר רק בדיקה יש לומר שהיא מדאורייתא.

וממשיך שבאמת ביטול סגי לי' בדאורייתא "אלא מפני שביטול זה תלוי במחשבתו של בני אדם . . ואפשר שיקלו . . ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול [מדאורייתא] והצריכו בדיקה וביעור . . או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאוכלו² " דהיינו שהחשש שמא יעבור על ב"י וב"י הוא רק דרבנן.

² והנה י"ל שבאמת סובר שיש ב' תירוצים וצריכי שבנוגע לחמץ ידוע יש חשש שמא יבא לאוכלו, ובנוגע לחמץ שאינו ידוע מפני שהביטול לא טוב, ועפ"ז יש לבאר הגמרא והרש"י שמבואר שם להדיא דשמא יבא לאוכלו הוא מדובר בנוגע חמץ ידוע ולכן שפיר קאמר שמא יבא לאוכלו.

(ב) הרע"ב מפרש שיש איסור דרבנן שמא יעבור על ב"י וב"י דאורייתא [שבאמת הביטול היא כראוי, אלא] שהחשש הוא שמא ימצא גלוסקא יפה באמצע החג ויחשוב עליו למציאות ואז מבטל הביטול ונמצא שיעבור על ב"י וב"י, והיינו שאינו קשור עם הטעם של שמא יבא לאוכלו, אבל עדיין י"ל שזה שהגמרא (וכן רש"י בעצמו) מבאר הטעם של שמא יאכל, אין כאן הכוונה שמא יאכל חמץ ויעבור על איסור אכילת חמץ בפסח, אלא הפירוש של זה שהוא יחשיב אותו לאכילה ואז יעבור על ב"י וב"י שהרי מבטל הביטול.

(ג) המהרש"ל מפרש: במתניתין לקמן (י, ב) שמבואר שם בנוגע לחמץ אחר המועד ורש"י מפרש שלא צריך לעשות בדיקת חמץ אחר המועד, (והמהרש"ל מפרש ע"ז) שהטעם שלא צריך לבדוק הוא מפני שכבר ביטל, ולכן מפני שעיקר התקנה הוא מפני שלא יעבור על ב"י וב"י. וגם שהסיבה לזה הוא שלא רצו לסמוך על הביטול כמו שפירשו התוספות, "ומשום הכי אין שייך הבדיקה אלא במקום ששייך לעבור על ב"י וב"י אם לא ביטלו, אבל לא התקינו בדיקה משום אכילה לחוד", דהיינו שיש גדר התקנה וסיבת התקנה, שגדר התקנה שאולי יעבור על ב"י וב"י. וסיבת התקנה חשש שמא יבא לאוכלו והעיקר הוא הטעם, ולכן רק באופן שאם לא ביטל יעבור על ב"י וב"י אז חייב בדיקה.

והנה תוספות מפרש ש"נראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאוכלו" [ומביא ראי' מהגמ' דלעיל "ככר משמי כורה"]. והיינו שלפי שיטתם הסיבה שבכלל תיקנו בדיקה הוא רק מדרבנן מצד חשש מחודש שמא יבא לאכול.

והיינו שיש ארבע שיטות שלפי הר"ן – מדאורייתא שייך בדיקה, אבל לאחר שמבטל סיבת הבדיקה היא מצד חשש שמא לא ביטל כראוי בלב שלם. ולפי הרע"ב – חכמים תיקנו שצריך לבטל מדרבנן מצד חשש שמא יבא לבטל ביטלו ויעבור על דאורייתא. ולפי המהרש"ל – יש באמת גדר התקנה וסיבת התקנה דהיינו שיש הן החשש דלא ביטל והן החשש שמא יבא לאוכלו. ולפי התוספות – הוא רק מדרבנן שמא יבא לאוכלו.

ג.

והנה יש לבאר סוגיית הגמ' כאן ע"פ כל ד' שיטות הנ"ל:

(א) שיטת המהרש"ל: המהרש"ל מפרש שפה פשוט שעל המשכיר לבדוק והיינו לכאורה ע"פ ביאורו שיש גדר התקנה וסיבה התקנה וגדר התקנה הוא שמא לא ביטל, ויעבור על ב"י וב"י (וזהו עיקר), ולכן מובן מעצמו שעל המשכיר לבדוק, וע"פ זה י"ל השלש שלבים ברש"י:

שלב א) בתחילה הגמרא סבר שאולי על גם השוכר לבדוק ויש לבאר (ע"פ חידושי ר' שמואל, אות מו) שמפני שהשוכר דר בהבית הוא גם חייב מן התורה על ב"י וב"י כמו בדין רגיל שחמץ של ישראל בבית של ישראל אחר, אז שתיהם חייבים. וכמו"כ פה גם השוכר חייב ב"י וב"י שזה ברשותו.

ואח"כ הגמרא מנסה להביא ראי' מהגמרא ממזוזה שבאמת החיוב והמצוה רמי' רק על השוכר באופן ששתיהם חייבים, ורש"י מפרש שאין זה ראי' ובאמת על המשכיר לבדוק באופן כזה וכן"ל מפני שהוא יעבור על ב"י וב"י.

שלב ב) זה מדובר שהוא מדרבנן שהרי המשכיר עשה ביטול, ולכן שתיהם לא יעברו על ב"י וב"י (מפני שעשה ביטול), ולפי זה יש לבאר צדדי הספק הוא מפני שאין אחד מהם עובר על ב"י וב"י עכשיו על מה מסתכלים או שהמשכיר עדיין חייב לבדוק מפני שזה הוא הגדר התקנה, או שהשוכר יש לבדוק מפני שסכ"ס עדיין סיבת התקנה שהיא חשש שמא יבא לאוכלו באמת שייך להשוכר.

שלב ג) הגמרא מסיק מפני שבאמת שניהם לא עוברים על ב"י וב"י, לכן זה תלוי במי שיש שייכות יתירה להחמץ ולכן תלוי במסירת המפתח שע"ז מעשה קנין. [ולפי זה יש לתרץ קושיית התוספות, שאין זה שמסירת המפתח הוא בעצם קנין שהרי הגמרא אומר שכשם שקרקע נקנית בכסף ושטר וחזקה כך שכירות, אלא שהמפתח הוא מגלה רק למי יש שייכות יתירה בנוגע להחמץ].

(ב) שיטת הרע"ב: ולכן פשוט כאן שתלוי שמי שדר שם עכשיו שרק בנוגע אליו יש חשש שמא יחשיב חתיכת חמץ ואז יעבור מדאורייתא על ב"י וב"י, אבל המשכיר מפני שאינו שם בוודאי ביטל במלואו, ויש לפרש שגם המגן אברהם (סי' תמ"ב, סק"ג) סבירא ל'י, כפירוש זה והיינו שמפרש "שהמשכיר ביטל לגמרי שהרי יצא מהבית", דהיינו שלא יבטל הביטול ויחשיב אותו (כן"ל), וממשיך שלכן השוכר קני' להחמץ ויש לומר שאין זה שהשוכר ממש קונה החמץ [שהרי אינו רוצה לקיימו אז גם חצירו

של אדם לא קני דבר שאינו רוצה] אלא יש חשש שיקנה ואז יעבור על ב"י וב"י.

והנה עפ"ז י"ל השלש שלבים ברש"י (וכנ"ל כאן בפשטות השוכר חייב לבדוק ולא המשכיר):

שלב א) הסיבה שהמשכיר יתחייב על הבדיקה הוא לא מפני המצוה עצמו שהרי לא יעבור, אלא מצד דין שכירות שכמו שהמשכיר חייב להעמיד לו דלת אם נשברה כמו"כ חייב לבדוק החמץ. והגמרא מביא רא' שאינו כן ממזוזה שרואים שבנוגע למזוזה שהיא מצוה אין המשכיר חייב ליתן מזוזה אלא שהשוכר חייב, וכמו"כ יש לומר בנוגע לבדיקה שהיא מצוה אין המשכיר חייב לבדוק. וע"ז שואל שמזוזה חובת הדר, דהיינו שהסיבה שהשוכר חייב לשים מזוזה הוא מפני שזה בשבילו שהיא חיוב גברא, וכמו"כ י"ל בנוגע לבדיקה דאורייתא שבאמת חיוב גברא ולכן השוכר חייב לבדוק.

שלב ב) אבל זה שמוכן שהשוכר חייב ואין המשכיר חייב הוא רק בנוגע דאורייתא שהרי אז פשיטא שהיא חיוב על גברא, אבל בנוגע לבדיקה מדרבנן עדיין צריך להבין האם אומרים שהתקנה הי' כמו המצוה שהיא חיוב גברא, או ש"ל שהתקנה היא לא (רק) חיוב גברא, אלא חיוב על הבית וא"כ עדיין יש להקשות שאולי באמת המשכיר עדיין חייב לבדוק מפני שזה חלק מצרכי הבית.

שלב ג) שלכאורה הדין הוא בהבית עצמו שלא יהי' חמץ אפילו באופן שביטול, ולכן החיוב חל אם מי שעשה קנין הבית [עפ"ז צריך לומר שהמסירות המפתחות הוא קנין גמור].

ג) שיטת התוספות: שהחת"ס מבאר שתוספות כאן הולך לפי טעמי' בנוגע לסיבת הבדיקה שיש לחוש שמא יבא לאוכלו ועפ"ז מובן שכאן החיוב הוא על השוכר שהרי הוא ידור בבית ולכן רק לגביו יש חשש שמא יאכל:

והנה תוספות מבאר שהמשכיר באמת חייב לבדוק, והסיבה לזה הוא "מפני שחל עליו האיסור שעה אחת" ולכן צריך לומר שמדובר בנוגע ל"ד, והיינו שמפני בתחילת י"ד הרי זה אצל המשכיר אז אינו נוגע כלל מה שיהי' מחר, דהיינו שאין זה חזק שיהי' פטור מחיוב המצוה דמוטל עליו, והצדדי הספק בהגמרא הוא האם לאחר שכבר חל החיוב על המשכיר

האם זה הולך לשוכר או לא. והנה מפרשים³ שאלו ע"ז שמכאן משמע שהסיבה שהמשכיר חייב הוא מפני שזה ברשותי' ולכאורה ע"פ פשוטו של הגמרא הסיבה שהמשכיר חייב הוא שחמירא דיד' הוא ודוקא בנוגע להשוכר הגמרא אומר שזה משום שאיסורא ברשותי'? ויש לבאר שבאמת היינו הך שהסיבה שהמשכיר בכלל חייב הוא מפני שחמירא דיד' הוא דהיינו שהוא בעל התקלה, אבל עדיין אין אומרים הסיבה שהוא בעל התקלה אלא ביום י"ד שכבר חל האיסור עליו שעה אחת, שאז החמץ נעשה תקלה וזה תחת ידו.

ועפ"ז יש לבאר ג"כ מסקנת הגמרא שמת' חל החיוב על המשכיר, הוא דוקא באופן שלא עשה קנין שהרי אם עשה קנין בוודאי הולך על השוכר, וגם מדובר שלא מסר מפתחות, דהיינו אף באופן שלא עשה קנין מפני שהחיוב היא בעיקר על השוכר אז גם אם רק קיבל מפתחות הוא חייב לבדוק, ולכן צריך לומר שלא מסר המפתחות.

(ד) שיטת הר"ן: שמדובר⁴ כאן אפילו לפני י"ג ורק לצורך י"ד, והנה החתם סופר גם מבאר כאן שהר"ן הולך לפי שיטתי' שהסיבה לבדיקה הוא מפני שחשש שהביטול אינו טוב שאולי לא ביטל כראוי, ולכן זה מובן למה המשכיר חייב לבדוק אף באופן שנתן להשוכר לפני שחל האיסור, דהיינו שמפני שלכו"ע צריך המשכיר לעשות ביטול וכיוון שכן לפי הר"ן שסובר שביטול לא טוב אז בוודאי המשכיר צריך לעשות דבר אחר כדי שלא יעבור בב"י וב"י והיא שצריך לבדוק. ולכן הסיבה היחידה שהשוכר חייב לבדוק הוא מפני שעשה קנין וזה נחשב לרושתי', ועכשיו הוא גם חייב על ב"י וב"י שהרי זה ברושתי', והגמרא מסיק שזה תלוי במסירת המפתח דהיינו שרק למי שיותר קל להם לבדוק הוא חייב.



³ תורת חיים שפת אמת

⁴ והנה הר"ן בגמרא דידן (לכאורה בהשקפה ראשונה) שונה קצת מפירוש רש"י שמסירות המפתחות הוא הקנין, ומפרש שעשה קנין אחר ואז תלוי למי יש המפתח, ולכן אנני מפרש הר"ן לפי שלש בשיטות ברש"י.

מחלוקת רש"י ותוספות בהלימוד ד'תשביתו'

מביא פרש"י בענין התחלת זמן איסור ב"י וב"י/ מקשה על פירושו כמה שאלות/ וכדי לתרץ מקדים דברי רש"י בענין מצות השבתה ומקורה/ מחדש בהבנת מחלוקת רש"י ותוס' בענין התחלת זמן ב"י וב"י/ מתרץ מה שהיקשה בסוגית תשביתו/ עפ"ז מתרץ קושיתו בסוגית ב"י וב"י

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס
תלמיד בישיבה

א. איתא במכלתינן: והשתא דקיי"ל דלכו"ע אור אורתא הוא, מכדי בין לר' יהודה ובין לר' מאיר אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה, ופירש"י (ד"ה בין לר"מ ובין לר"י): דאפליגו במתניתין בהרחקה דעבוד רבנן לאורייתא חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות (היינו) משעברו שש שעות כדיליף לקמן מן אך חלק ומן לא תשחט על חמץ. עכ"ל. וע"ז מקשה הגמרא: "ונבדוק בשית". ופירש"י נבדוק חמץ בתחילת שש וקודם איסורו יבערנו למה לי' לאקדומי כולי האי. ע"כ הנוגע לעניננו.

ובדברי רש"י צריך ביאור: (א) לכאורה לימוד דגמרא לקמן מאך חלק הוא על זמן מצות עשה דתשביתו, ומה שייכות יש בין מ"ע זה דתשביתו לאיסור דב"י ואכילה. (ב) לקמן מובא בגמרא שיטת ר' יהודה שחמץ אסור באכילה בערב פסח מו' שעות, מפסוק "לא תאכל עליו חמץ". וא"כ איך פרש"י כאן שבין לר"מ ובין לר"י האיסור אכילה נלמד מפסוק תשביתו ולא תשחט.

ב. ונבוא לבאר שאלת אלו בסוגיין, בהיקדם ההבנה בסוגיין לקמן:4

"תנן התם: ר"מ אומר אוכלין כל חמש, ושורפין בתחלת שש (ולא ימתין עד תחלת שבע שהוא איסור דאורייתא, ומפרש סיבת הדבר לפי

¹ ד, א.

² וגם יש להבין למה מביא רש"י ב' לימודים לדינים אלו ואינו מסתפק עם אחד מהם?

³ דף כח, ב.

⁴ ד, ב.

שאדם עשוי לטעות בין שעה לחברתה, ויבוא לעבור על איסור תורה). רבי יהודה אומר: אוכלין כל ד' (אדם עשוי לטעות אפי' יותר משעה לחברתה, ולכן צריך להתרחק מהעבירה יותר, ולהקדים סוף זמן אכילה עד סוף ארבע), ותולין (לא אוכלין ולא שורפין. כלומר אין צריך לשרוף, אבל מאכיל הוא לבהמתו כל חמץ) כל חמש ושורפן בתחילת שש. דכ"ע מיהא חמץ מו' שעות ולמעלה אסור, מנלן? וביאור שאלת הגמ' הובא בשם רש"י⁵: (דקושיה הגמרא היא) "לר' מאיר. דהא לר' יהודה מפיק טעמי' בפרק כל שעה מלא תאכל עליו חמץ". והגמרא מתרצת: "אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", וכתיב "אך ביום הראשון תשביתו", הא כיצד? לרבות י"ד לביעור". ופירש"י בביאור דברי אביי: דקשיא לי' דלכאורה ב' פסוקים אלו תרתי דסתרי הן, דמפסוק "שבעת ימים וגו'" משמע דאיסור זה נוהג כל שבעת הימים (היינו שלמים) ומיד בכניסתו חל איסור זה, ומפסוק "ביום הראשון תשביתו" משמע שבאמצעה של יום הראשון ישבית את חמצו, וא"כ נמצא שהה בו (בחמצו) שעה אחת אחר כניסתו, ובמילא אחר זמן איסורו. וע"ז מתרץ אביי סתירת הכתובים (ועי"ז מנלן שאיסורו בשש שעות בי"ד) "לרבות י"ד לביעור": "דעל כרחק האי הראשון, ראשון קודם לכל ז' קאמר, דהיינו י"ד".

ודברי רש"י צריכים ביאור: א) אם שאלת הגמרא היתה, מנלן שיש איסור אכילה בו' שעות, איך תירץ הגמרא שאלה זו באמרו שחיוב השבתה מתחילה בו' שעות? (והנה יש שפירשו כדברי המלחמות שאין לך דבר שצריך השבתה ובאותו זמן מותר באכילה. ואף אם יש לומר שזו היא תירוץ הגמרא, מ"מ בשאלת הגמרא יותר פשוט, לפרש שמקשה מנלן שיש חיוב השבתה, והוא שאלה לכו"ע, בין לר"מ ובין לר"י, ועוד שאין תירוץ זה נראה מפשטות לשון הגמ').

ב) כמו שהקשו התוספות (ד"ה וכתיב), איך תירץ אביי סתירת הכתובים הרי לפועל חיוב השבתה הוא רק לאחר ו' שעות והיינו לאחר זמן איסורו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה (עכ"פ סברת הקושיא), דחיוב השבתה פירוש שיש לו חמץ, ומשביתו, ואיסור חמץ מחצות ואילך פירוש שמיד בשעה ו' חל איסור חמץ וא"א להשהות, וא"כ כדי לבער

⁵ רבינו דוד, מהר"ם חלאווה. וכ"ה בכ"י.

⁶ ג, א. מדפי הר"ף.

החמץ יצטרך לעבור על איסור שהי"ד? [ולכן פירש התוספות שאביי מקשה שכל הפסוק מיותר. אבל אין סתירה בין הפסוקים, דאפילו אם ישנו להאיסור יהיה מותר להשהותו בכדי לבערו].

ג) יש לדייק בלשון רש"י: "דהא לר"י מפיק טעמי' מלא תאכל". ולא כתב "דהא לר"י מייתי מלא תאכל" וכה"ג. משמע מזה ששאלת הגמרא אינו על הדין עצמו אלא על טעם הדין.

ד) עוד יש לדייק, דגירסתינו בגמרא היא "חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן". אמנם הרא"ש מביא את הגמרא בשינוי גירסא קצת "חמץ משש שעות ולמעלה צריך לבערו מהבית מנלן".

ג. ונראה לפרש דבאמת רש"י ותוס' פליגי בכמה ענינים יסודיים בסוגיין, וכולם תלויים באמת ביסוד אחד. והוא שלפי' תוס' אמרינן שחיוב התורה דב"י וב"י, מתחילה כבר בו' שעות ביום⁸. משא"כ רש"י⁹ לומד שציווי התורה ד"ולא יראה וגו'" הוא איסור המתחיל מליל ט"ו בערב.

ומיסוד זה מסתעפים כמה דברים, שיש חילוק בין תוס' לרש"י בעצם הבנת פי' הפשוט בכתוב "תשביתו שאור מבתיכם" דלפרש"י פסוק זה בא לומר לנו שלא רק שיש איסור חמץ בליל ט"ו (מדין ב"י וב"י) אלא האיסור מתחיל מוקדם יותר והוא מדין תשביתו. אבל שניהם גדרי דיניהם אחד הם. שכמו שפי' ב"י וב"י הוא שוא"ת (שהרי ענינו הוא איסור חמץ ואינו אומר כלל שצריך לבער, אלא שמוכן לנו שכדי שלא לעבור צריכים לבער) כמו כן כשצוותה התו' מצות תשביתו הוא בא רק להקדים זמן איסור ב"י לו' שעות. שהרי אין מקום לומר שבה ללמד יותר מזמן האיסור – שלפני פסוק זה לא ידענו עליו. ולכן לומד שמצות תשביתו פי' שהחמץ יהיה מושבת – שוא"ת – בי"ד אחר חצות¹⁰.

⁷ והרבה מפרשים ביארו בזה והביאור לקמן יהיה ע"ד אופן שלהם ורק ע"י יסוד הביאור לקמן יבואר יותר דברי אותם מפרשים.

⁸ הגהות רע"א לשער המלך על הרמב"ם פ"א מהלכות חו"מ ה"ג, ועוד.

⁹ תוי"ט פ"ה מ"ד. חידושי רבינו דוד ה, א. ד"ה חמץ. מהרש"א י, ב. וראה נודב"י או"ח מהדו"ק סי' ב', שמבאר שרש"י סובר שזה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש, וזהו כוונת רש"י דלעיל שעובר ב"י. וראה שד"ח מערכת חו"מ אות י' מה שהקשה עליו.

¹⁰ ראה מנ"ח מצוה ט.

משא"כ לתוס', ידעינן כבר שיש איסור בחצות יום י"ד (ומובן שהוא איסור שוא"ת כנ"ל לרש"י), וא"כ כשבא התוס' לחדש דין נוסף תשביתו א"א לומר שהפ"י הוא שהחמץ יהי' מושבת בי"ד אחר חצות שהרי את זה יודעים כבר מאיסור ב"י וב"י. לכן הוצרכו לפרש שבא להוסיף מצות עשה ובאופן של קו"ע שצריך להשבית שפירושו ביעור. דהיינו שלא מספיק זה שאין לו חמץ בהגיעו שש שעות, דאף שלא יעבור על ב"י וב"י, מ"מ יש מ"ע מיוחד שבהגיע שש שעות יבער החמץ וזה דוקא אחר חצות.

לפי זה מובן לרש"י מלמדנו את עצם האיסור היינו שלא יהי' לו חמץ אחר חצות, אבל הוא יכול לעשות פעולת הביעור קודם חצות. משא"כ לתוס' מלמדנו שיש מצוה בקו"ע שהפעולה עצמה יהי' אחר חצות.

ד. עפ"ז מובן שקושיית הגמרא "חמץ משש שעות ולמעלה אסור מנלן" יש לבארו בב' אופנים:

לתוס' שפסוק תשביתו הוא לימוד על אופן ההשבתה (בשריפה), וגם שמצוותו בקום ועשה, (אבל איסור דב"י וב"י ידעינן כבר מקודם), א"כ (אין לבאר שאלת הגמרא, "מנלן" הוא מאיפה יודעים שיש בכלל איסור שהרי ידעינן שיש איסור דב"י וב"י. אלא ע"כ צ"ל ש)שאלת הגמרא הוא, דמהברייתא רואים שיש ענין לעשות פעולת ההשבתה דוקא אחר חצות. "מנלן" שצריך לבער לאחר חצות דוקא, וע"ז מתרץ אביי מפסוק תשביתו, שמשם רואים שיש קום ועשה לבער כל החמץ, וכנ"ל שאם יש מצוה בקום ועשה צ"ל שמצותו הוא לאחר חצות¹¹.

אבל לפרש"י שבפסוק תשביתו חידש לנו עצם דין זה של איסור חמץ אחר ו' שעות, והוא בשוא"ת היינו מ"ע שהחמץ יהי' מושבת כשמגיע ו' שעות, א"כ י"ל ששאלת הגמרא ותירוצו הם באופן אחר. היינו ששאלת הגמ' "חמץ משש וכו' אסור מנלן" הוא איזה איסור יש בו' שעות. כלומר רואים מדברי ר"י ור"מ שעשו הרחקה ביום י"ד ואמרו שצריך להפסיק לאכל ולבער קודם זמן האיסור, ושאלת הגמרא היא מה היא "האיסור"

¹¹ ועפ"ז כל התירוצים בהמשך הגמ' הם רק ראיות להוכיח ש"ביום הראשון תשביתו" מיירי בי"ד, ואינם לימודים נפרדים בפ"ע (ה, א תוס' ד"ה זמן שחיטה). משא"כ לשיטת רש"י שייך שהם לימודים חדשים.

הזה שע"ז עושים הרחקה? וע"ז מתרצת הגמ' מהפסוקים שיש איסור עשה היינו שיש מצוה שבו' שעות חמץ יהי' מושבת ואם לא הושבת מקודם הרי הוא עובר על מצות תשביתו.

ה. עפכנה"ל מותרצת הקשיות דלעיל:

(א) באמת רש"י אינו מפרש שאלת הגמרא "מנלן" שיש איסור אכילה אלא שאלת הגמ' היא כללות יותר שאין אנו יודעים בכלל על איזה איסור מדובר (רק רואים שעשו הרחקה לאיסור) וע"כ מקשה הגמ' מהו האיסור שעליו עשו הרחקה.

(ב) מובן גם שאין שום שאלה על ר"י, שהרי לפי ר"י מובן שעשו חכמים הרחקה לאיסור אכילה 12.

(ג) ע"פ זה מתורץ גם שאלת התוס' שלפרש"י שכל איסור חמץ אחר חצות ביום י"ד נלמד מפסוק תשביתו א"כ א"א לומר שמזה גופא שמשעה עד אחר שש שעות כדי לקיים מצות תשביתו, יעבור על מצות תשביתו, משא"כ בפסח עצמו אף שמשעה כדי להשבית החמץ מ"מ בשעת מעשה עובר על ל"ת אחר, והוא ב"י וב"י 13.

(ד) עפ"ז נוכל גם לבאר דיוק הנ"ל בגירסת שאלת הגמרא. דגירסת רש"י היא איסור חמץ מו' שעות מנלן היינו עצם איסור חמץ אחר חצות מנלן משא"כ לתוס' הגירסא היא חמץ מו' שעות ולמעלה צריך לבערו מן הבית מנלן, כי לתוס' ידעין כבר שיש איסור ב"י, ושאלת הגמרא היא רק מנלן דיש מצוה בקו"ע לבער חמץ מהבית דוקא אחר ו' שעות. ולכן נקט הגמ' "מנלן משש שעות ולמעלה צריך לבער חמץ מהבית", שדוקא אז צריך לבערו.

ו. ועפכנה"ל יש לבאר שאלה הראשון: רש"י בא לתרץ קושיה המתעורר מסוגיין על שיטתו במקום אחר, שהנה שיטת רש"י הוא שטעם תקנת בדיקת חמץ הוא "שלא יעבור עליו בב"י וב"י", והיינו שגזרו חכמים שצריך לבדוק, דביטול בפ"ע לא מהניא גזירה שמא לא יבטלנו בלב שלם.

¹² ופשוט שלאחר שמבאר הגמ' שמתשביתו יש איסור שהי' מערב פסח גם ר"י סובר כן.

¹³ והטעם להלכה שאינו עובר כששוהה בכדי לבער גם לתוס', אינו משום שמותר להשהות אלא משום שהוא כמבוער כבר. (ד, ב תור"פ ד"ה וכתבי).

אבל מסוגיא זו קשה דהא הגמרא מקשה שנבדוק בשש שעות מטעם איסור שיש כבר בשית. כיון שרש"י סובר שבדיקת חמץ הוא משום ב"י וב"י, ואיסור זה חל רק בתחילת ליל ט"ו, א"כ למה הקשה ונבדוק בשית, הו"ל להקשות ונבדוק סמוך לערב.

וע"ז מבאר רש"י מחצות יש איסור, והוא איסור עשה דתשבתו 14. שמתשבתו נלמוד שאסור בשהי' וזהו כוונת רש"י שחמץ אסור מן התורה שזהו ב"י 15 הנלמד מהעשה דתשבתו. ולבאר למה מתשבתו נלמוד איסור שהי' ולשלול שיטת תוספות שהיא רק על קו"ע שיש איסור ב"י וב"י גמור 16, ע"ז מביא גם איסור אכילה הנלמד משם (לר"מ, וכמ"ש המלחמות), להדגיש עוה"פ שהילפותא שם הוא על איזה שהוא איסור ולכן הלימוד דתשבתו הוא על איסור שהי' שיש בחמץ.

וגם מתורץ איך שהלימוד הוא הן לר"מ והן לר"י דכיוון שהעיקר דפרש"י הוא לבאר האיסור הנשמע מתשבתו, וזה לכ"ע, דהא דהביא אכילה הוא רק להגיד שסוגיין באיסור ולא להעצם הענין.



¹⁴ ראה השגות הראב"ג על הרי"ף (ג, א בדפי הרי"ף) וז"ל "משש שעות ולמעלה בו' איסור ב"י וב"י יש בו". ובהכרח שממירי בעשה דתשבתו ולא באיסור ב"י וב"י עצמו שהרי הוא עצמו הישיג על הרמב"ם (פ"ג מהל' חו"מ) שאי אפשר לומר דאיסור ב"י וב"י מתחילה בחצות י"ד. וע"פ מה שכתוב בפנים הכל עולה יפה.

¹⁵ ויומתק ע"פ דברי רבינו שרש"י סובר שהאיסור חמץ חל רק על תואר החמץ, וע"כ צריך לבטל רק התואר (לקו"ש חט"ז ע' 135 הע' 41) ובמ"א מבאר רבינו שהגדרת ביטול התואר הוא לא יראה (שם ח"ז ע' 189)

משא"כ אדה"ז שפוסק כתוס' שהאיסור חל על עצם החמץ (ראה חט"ז הנ"ל) א"כ מתאים יותר הלשון בל ימצא וכן הוא לשון אדה"ז בס"י תמ"ה סע' א.

¹⁶ ולכן מביא ב' הפוסקים, להגדיר שהם ב' לימודים נפרדים, וזה שייך דוקא לשיטת רש"י ולא תוס' כנ"ל.



ביאור שיטת רש"י שכל "אחרי" מופלג – לשיטת הרא"ם

מביא סדר הכתובים ופירש"י/ מביא שלהרא"ם כל אחרי מופלג אינו זמן הרבה/ מקשה ממק"א שלכאורה הוא בסתירה/ מביא שזהו רק כשיש הכרח ועפי"ז צריך הכרח להרא"ם/ מביא שיחה שעפי"ז יובן ההכרח

הת' יוסף ארי' שיחי' אוירכמאן
והת' שלום דובער שיחי' שור
תלמידים בישיבה

בסוף פרשת וירא (כב,כ) כתיב: "ויהי אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר הנה ילדה מלכה גם הוא בנים לנחור אחיך". ופרש"י (ד"ה אחרי הדברים האלה ויגד וגו') וז"ל: בשובו מהר המורי' ה' אברהם מהרהר ואומר אילו ה' בני שחוט כבר ה' הולך בלא בנים ה' לי להשיאו אשה מבנות ענר אשכול וממרא בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו וזהו אחרי הדברים האלה הרהורי דברים שהיו ע"י עקידה עכ"ל.

והקשה הרא"ם: שפסק רש"י שכל "אחרי" מופלג הוא (סוטה לג,ב ד"ה הלא). וכאן משמע שבישרו מיד, שכתב רש"י בשובו מהר

המורי' וכו' בישרו הקב"ה וכו'. שמזה משמע שבישרו מיד בשובו מהר המורי'. ותירץ שכל שאינו תיכף לאותו ענין נקרא מופלג וא"צ שיהי' לזמן הרבה. והיינו שבשובו מן העקידה נתבשר אודות רבקה. (עי' שאר מפרשי רש"י).

והנה לעיל, בפסוק יט שם כתוב "וישב אברהם בבאר שבע" (בשובו מהר המורי') ופרש"י ד"ה וישב אברהם בבאר שבע וז"ל: לא ישיבה ממש שהרי בחברון הי' יושב וכו' עכ"ל. והיינו שהלך מהר המורי' לבאר שבע. ובפרשת חיי שרה (כג,ב) כתיב: ותמת שרה בקרית ארבע היא חברון בארץ כנען ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכתה" ופרש"י ד"ה ויבא אברהם וז"ל: מבאר שבע. עכ"ל. ועוד פירש בד"ה לספוד לשרה ולבכתה וז"ל: ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק לפי שע"י בשורת העקידה שנזדמן בנה לשחיטה וכמעט שלא נשחט פרחה נשמתה ממנה ומתה עכ"ל. והיינו שבא מהר המורי' לבאר שבע¹ ומבאר שבע לחברון² ששם היו גרים. ומתה שרה ונתבשר על לידת רבקה בשובו מהר המורי'.

וכתב הרא"ם (ד"ה נסמכה) שיש מפרשים כוונת רש"י במ"ש "ונסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק" דהיינו סמיכת הפרשיות של מיתת שרה לפרשת עקידת יצחק, ואע"פ שלכאורה בשורת רבקה מפסקת, מ"מ לפי שהבשורה הי' ג"כ בשובו מהר המורי' לכן נחשב הכל כסמוכים זל"ז דהכל ענין אחד הוא. והקשה ע"ז שפסק רש"י שכל "אחרי" מופלג והיינו זמן רב וא"כ בשורת רבקה מפסקת. וממשיך דליכא למימר שמקרא ד"ויבא לספוד לשרה" שהי' בא מבאר שבע דהיינו מהר המורי' משמע שבשורת רבקה הי' מופלג רק יום או יומיים והכל ענין אחד הוא, דא"כ כיון דסמיכת הפרשיות אינה מפורשת אלא מקרא ד"ויבא" היאך הניח העיקר ותפס הטפל שהי' לו לרש"י לומר ויבא מלמד שבאותו פרק שחזר מהר המורי' מתה שרה. עכ"ל. ולכן מפרש שהסמיכות אינו סמיכת הפרשיות אלא סמיכות בזמן שמזה ש"ויבא" הוא מהר המורי' ע"כ מיתת שרה הי' בסמיכות זמן להעקידה.

¹ ונחלקו הרמב"ן והרא"ם בהטעם. הרמב"ן כתב שהלך להקריב קרבן הודאה וע"ז הקשה הרי אמרו מהר המורי' בא ולא מבאר שבע. והרא"ם פירש שרק עבר שם בדרך חזרתו מהר המורי' ועיקר ביאתו הי' מהר המורי'. ובזה תירץ קושיית הרמב"ן.

² להעיר, שחברון הי' בין ירושלים (הר המורי') ובאר שבע.

ולכאורה קשה, שהרי כתב לעיל שפירוש "מופלג" אינו זמן הרבה אלא כל שלא הוא תיכף לאחר הענין נקרא מופלג ולכן פרש"י שהבשורה הי' בשובו מהר המורי, וא"כ איך הקשה על ה"ש מפרשים" ש"אחרי" פירושו זמן רב, ועוד, דבפרשת תולדות פרש"י בפירוש (כה, כ) כשבא מהר המורי נתבשר שנולדה רבקה (ולא רק כמ"ש רש"י לעיל (על בשורת רבקה) "בשובו מהר המוריא הי' מהרהר כו' נתבשר כו', דמצד זה אפ"ל (בדוחק עכ"פ) שנתבשר זמן רב לאחר "הרהורי הדברים האלה". וכן הקשה בנחלת יעקב וז"ל: נראה דשכח מה שכתב לעיל עכ"ל.

ולכאורה י"ל שלהרא"ם "מופלג" פירושו זמן רב. אלא אם כן יש הכרח לומר שאינו זמן הרבה. אלא שלדעת היש מפרשים אינו מובן ההכרח וכמ"ש הרא"ם לעיל. ולפי זה צריך לומר שלהרא"ם הי' הכרח לפרש לדעתו ש"אחרי" שכתוב בפרשת וירא אינו מופלג זמן הרבה.

ולכאורה יש לבאר דהנה שיטת הרא"ם הוא כנ"ל שכוונת רש"י ב"ונמסמכה מיתת שרה לעקידת יצחק" הוא שויבא עצמו סומך מיתת שרה להעקידה, כיון שכתוב "ותמת שרה כו" ואז "ויבא" (מהר המוריא) והיינו שמתה בבואו מהר המוריא (ולא מסמיכת הפרשיות מוכיח שמתה לאחר העקידה), אלא שג"כ מוכח מ"ויבא" שבשורת רבקה הי' מופלג רק יום או יומיים ולא זמן הרבה מסמיכות הפרשיות וכמ"ש לדעת ה"ש מפרשים", אלא שלה"ש מפרשים" שסוברים שכוונת רש"י הוא שמיתת שרה נלמדה מסמיכות הפרשיות קשה שהרי אחרי מופלג הוא והפסיק, וא"ת שיש הכרח שאינו מופלג כ"א יום או יומיים הכרח זו אינו אפשר לפרשו ברש"י, כמ"ש שא"כ העיקר חסר מן הספר, משא"כ לדעתו זה שמיתת שרה הי' מיד לאחר העקידה נלמד מסמיכות זמן ממשמעות הפסוק (ולא מסמיכות הפרשיות) ולכן א"ש מ"ש רש"י, אלא שלאח"כ אפשר להוכיח שהבשורה ג"כ היתה בשובו מהר המורי מסמיכות הפרשיות, אלא שאי"ז כוונת רש"י בפירושו על "ויבא" 3.

³ בשיחת מוצאי שבת חיי שרה תשל"ט מבאר רבנו שזה שכתוב "ויבא" (שלא הי' צריך לכתוב שלמאי נ"מ מהיכן בא) הוא להדגיש שאף שלאחרי העקידה נתבשרה על לידת רבקה, והיינו שהפסיק הפרשה, ולכן אם לא הי' כתוב "ויבא" לא היינו לומדים שנמסכה מיתת שרה להעקידה שהרי בשורת רבקה היא הפרשה שנמסכה, וכמ"ש רש"י שבשורת רבקה היתה בשובו מהר המורי, מ"מ אין זו הפסק. והיינו שא"א ללמוד מסמיכת הפרשיות זה לזה ולכן כתב "ויבא" ללמד שנמסכה מיתת שרה להעקידה. ולכאורה הוא ע"ד פירוש הרא"ם כמו שביארנו.



בענין חילוקי פרש"י בין לקיחת שרה לבית פרעה ללקיחתה לבית אבימלך

מביא פרושי רש"י עה"ת בנוגע לסיפורי לקיחת שרה אצל פרעה ואבימלך/
מקשה ומדייק בביאורי רש"י/ מתרץ בד"א/ דוחה פירוש/ מתרץ ששני
הפירושים לשני דברים שונים באו

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
תלמיד בישיבה

א.

בפרשת לך לך בסוף הסיפור אודות ירידת אברהם למצרים
ולקיחת שרה לבית פרעה, כתוב¹ "ויקרא פרעה לאברהם ויאמר מה זאת
עשית לי וגו' ועתה הנה אשתך קח ולך". מפרש רש"י² לא כאבימלך
שאמר לו הנה ארצי לפניך אלא אמר לו לך ואל תעמוד שהמצרים שטופי
זמה הם שנאמר³ וזרמת סוסים זרמתם עכ"ל. ובפרשת וירא⁴ מצינו סיפור
דומה כשהלך אברהם לגרר, ולקחו את שרה לבית אבימלך, כתיב "ויאמר
אבימלך אל אברהם מה ראית כי עשית את הדבר הזה..." "ויאמר אבימלך

¹ יב, יח-יט'.

² ד"ה קח ולך.

³ יחזקאל

⁴ כ, ט'-יח'.

הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב" ועל זה מפרש רש"י 5 אבל פרעה אמר לו הנה אשתך קח ולך, לפי שנתיירא שהמצריים שטופי זמה הם עכ"ל. והנה, לכאורה צריך ביאור ברש"י זו: א) מה ראה רש"י לכפול פירושו בב' מקומות?

וכן יש לדייק כמה דיוקים: א) בפ' לך לך כותב "לא כאבימלך... אלא אמר לו לך ועל תעמוד" אבל בפרשת וירא אומר (באופן חיובי) "אבל פרעה אמר לו וכו'" (ב) עוד יש לדייק דבפרשת לך לך מוסיף בלשון הפסוק "לך ואל תעמוד", ואם יש איזה סיבה שבשבילה הוסיף רש"י תיבות אלו בפ' לך למה אינו מוסיפם בפ' וירא? ג) וכן למה מוסיף בפ' וירא שפרעה "נתיירא" שלא כתב כן בפ' לך?

ב.

יש לבאר זה בהקדם ביאור בעוד ענין שלכאורה אינו מובן בפירושו: רש"י מביא פסוק להוכיח שהמצרים שטופי זמה מזה שכתוב ביחזקאל "וזרמת סוסים זרמתם" ולכאורה למה לו להביא מ"מרחק לחמו", הרי בפרשה זו יש הוכחה שאברהם נתיירא מזה ששטופי זמה היו מכל ממש"כ "והי' כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו" ולכן "אמרי נא אחותי את וגו'" ולכא' מזה שהי' מפחד שמא יהרגו אותו לקחת את אשתו מראה לנו ששטופי זמה היו? ועוד ממעשיהם בפועל לאחר שראו אותה "ויראו אותה שרי פרעה ויהללו אותה אל פרעה" נראה עוד יותר זימתם?

והנראה לפרש בכל הנ"ל ע"פ הבנה כללית בפרש"י לך לך. מה רצה רש"י בכלל לפרש ולומר עם כל פירושו? והנראה בזה שפשטות, כשקוראים בכתובים שפרעה אמר להם "ולך" מתעורר שאלה, למה הי' צריך לצוות עליהם ללכת לכן מפרש רש"י ששטופי זמה היו.

אלא שא"כ למה הוצרך רש"י להביא הפסוק זרמת סוסים וגו' הרי להראות איך ששטופי זמה היו, הי' צריך להביא רק מה שמיד בבואם למצרים שאלו אודות שרה, ועוד "ויהללו אותה אל פרעה" שבה לכאורה נראה ששטופי זמה היו. אלא שיש לומר שבזה עצמו אין להוכיח ששטופי זמה היו עד כדי כך שהי' צריך לומר להם "קח ולך". ולכן מביא פסוק

מיחזקאל שמגלה לנו שהיו שטופי זמה. ואחרי שרש"י מביא פסוק דיחזקאל יש לנו הוכחה מפשטות הכתובים, שמה ששאלו אודות שרה לא הי' סתם, אלא הי' כתוצאה מזה ששטופי זמה היו (שהרי זה ששטופי זמה היו צריך להיות מוכרח מפשטות הכתובים).

ג.

אבל ביאור זה אינו מובן כלל: שהרי אם בזה ששאלו אנשי מצרים אודות שרה הי' מצד ששטופים הם בזמה (וזהו הוכחת ראי' מפשטות הכתובים), א"כ אינו מובן מהו החילוק ביניהם ובין אנשי גרר שגם הם שאלו אודות שרה וגם שם לקחוה בית אבימלך. ועוד יותר נראה שהם ממש כאנשי מצריים בזה שאמר אברהם לאבימלך "רק אין יראת אלקים במקום הזה". ודבר זה (שהיו אנשי גרר רשעים) מובא בפרש"י בפסוק י"ג "ויהי כי התעו... זה חסד... אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא" ששם פרש"י "וידעתי שאעבור במקום רשעים וכו'". שמזה נראה שאברהם אמר על שרה "אחותי היא" רק כאשר באו למקום רשעים וא"כ מהו החילוק בין אנשי גרר לאנשי מצרים.

(וצריכים אנו לומר שיש איזושהו חילוק שהרי כשבאו לגרר אמר לאבימלך שיכולים להשאיר בארצו משא"כ פרעה, אמר להם "קח ולך").

והנה, הרמב"ן (וכן האו"ח) מפרשים שבאמת יש חילוק גדול בין אנשי מצריים לגרר. שבמצריים היו רשעים ושאלו אודות שרה ויהללוה – דיברו עלי' – משא"כ בגרר לא אמרו דבר מכל הדברים האלו. ומה דכתיב "אין יראת אלקים" פי' שאברהם חשב אולי אין יראת אלקים וכן בפסוק י"ג מפרש שאברהם אמר כל מקום (ולא רק במקום רשעים) שתילך אמרי אחותי היא. וא"כ אין ראי' מזה שאמר אחותי היא שהיו אנשי גרר רשעים. אבל מובן שאין רש"י מפרש כן: (א) בפשט"מ קשה לומר שכשאמר אברהם "אין" פירושו אולי, ולכן פרש"י את הפסוק כהגמ' 6 "אכסנאי שבא לעיר על עסקי אכילה ושתי' שואלין אותו או על עסקי אשתו שואלים אותו. אשתך היא או אחותך היא". שלפרש"י שאלו אותו אנשי

גרר לפועל (ולא רק שחשד אברהם אולי כו כפי' הרמב"ן). (ב) ובפרט שרש"י עצמו פי' בפסוק י"ג שיאמרו כן רק במקום רשעים.
וא"כ צלה"ב איפה בפשש"מ רואים שיש חילוק בין אנשי גרר למצרים.

וע"כ יש לבאר שבאמת החילוק ביניהם נראה בענין אחר והוא שאחר מעשה לקיחת שרה, רואים שני תוצאות שונות, שבפרעה אמר להם "קח ולך", משא"כ באבימלך כתוב "וישכם אבימלך בבקר ויקרא לכל עבדיו וידבר את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד" ואח"כ קרא אבימלך לאברהם ואמר לו "מה עשית...הנה ארצי לפניך".

וי"ל שפי' סיבת החילוק בין התוצאות היתה כי אצל אבימלך ידע שאע"פ שאנשיו הם אנשי זימה, אבל מ"מ אינם אנשי זימה כ"כ, שלכן דיבר עמהם. וכתוצאה מזה רואים שאחר שדיבר להם כתוב "ויראו" היינו שהדיבור פעל עליהם. ולכן אברהם ושרה היו יכולים לשבת בארצו. משא"כ במצרים פרעה ידע שלא יעזור מאומה היינו שהיו שטופי זימה כ"כ עד שלא יעזור שום דיבור וכו' ולכן הי' צריך לשלחם מיד (ועד כ"כ שהי' צריך למסור להם שלוחים, שלא יעשו שום דבר רע בדרך).

ד.

ועפ"ז נוכל לתרץ השאלות דלעיל, והוא שרש"י בפרשת לך לך רוצה לבאר את הטעם למה שלחם פרעה במהירות (ולכן מוסיף רש"י תיבות על תעמוד, להדגיש שסיבת דבר זה הוא שבא לפרש כאן) ולכן צריך לומר לנו את המציאות, שהמצריים היו שטופי זימה. אבל אין ראי' מהפסוקים של פרשת לך לך שהיו שטופים בזמה (שהרי מה ששאלו עודות' אין זה הוכחה כנ"ל), ומה שהיו שטופים ולכן אמר להם פרעה ללכת, אינו מגלה עד כמה, ואפי' שהיו שטופי זימה (אך לאחר שרואים שאבימלך אמר להם להישאר רואים שמפרעה הי' התבטאות של זימתם). ולכן צריך רש"י להביא ראי' מפסוק זרמת סוסים זרמתם. ועפ"ז מובן למה רש"י מביא הסיפור של אבימלך כאן, אין זה כדי להדגיש עד כמה היו שטופים אלא לומר את מציאות שהיו שטופים. ולכן כאן מדייק רש"י בלשון לא ... אלא, שבזה מדגיש יותר את מציאות הדברים.

משא"כ בפרשת וירא שם כוונת רש"י הוא להדגיש חילוק בין פרעה לאבימלך – אנשי מצרים לאנשי גרר. – ולכן מביאו בלשון "אבל וכו'" היינו שבמצרים לא הי' פרעה יכול לומר להם שב בארצי, וזהו מסיבת "שיירא" פרעה (ולכן מוסיף תיבת "ירא" דהי' ירא מאנשי מצרים, בזה

שידע שבנוגע לעניני זמה אין לו שום שליטה על עמו, שבזה מודגש עוד יותר זימת מצרים).⁷

ה.

ואם כנים הדברים דלעיל אולי יש לבאר עוד תמיהה שנראה מהפסוקים שהרי בפרשת תולדות מצינו מעשה דומה אצל יצחק שכתוב (כו, ו-ז) וישב יצחק בגרר, וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחותי היא כי ירא לאמר אשתי פן יהרגני אנשי המקום על רבקה כי טובת מראה היא".

ועפכנה"ל מה הסיבה שיצחק פחד שיהרגהו אותו, שהרי כבר נתגלה בימי אברהם שאנשי גרר אינם כאנשי מצריים (שאכן יהרגו אותו) ואין חשש שיהרגו על דבר אשתו?

ויש לבאר ע"פ הביאור דלעיל שבפ' לך אחר שגילה לאבימלך ששרה אשת אברהם כתיב "וישכם אברהם בבקר ויקרא לכל עבדיו את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד" והטעם לזה היא כמו שביארנו, שאבימלך ידע שעמו אינם משוטפים כ"כ בזמה, ולכן מיד שגילה להם ששרה אשת אברהם מיד "וייראו האנשים מאד". אבל כאן אבימלך אמר לעמו דבר אחר כדכתיב (כו, יא) "ויצו אבימלך את כל העם לאמר הנגע באיש הזה ובאשתו מת יומת". וע"פ שינוי זה י"ל שאכן ע"י ירידת הדורות היו בני גרר משוטפים יותר ולכן לא ה' מספיק לגלות שרבקה אשת יצחק אלא צריך להוסיף להזהירם דהיינו שאע"פ שלא ה' להם יראת שמים עדיין ה' להם יראת המלך. ולכן אחר ציווי המלך נשאר יצחק בגרר ולא ה' צריך לילך לשם.

ועפכ"ז נמצא שיש ג' דרגות בשטופי זמה: הנמוך ביותר (שהי' אצל מצריים) שאף ציווי המלך לא יועיל ויהרגו את אברהם על דבר

⁷ עפ"ז צ"ב למה ביאר רש"י איך שפרעה שונה מאבימלך רק בפסוק ט"ו כשאמר אבימלך הנה ארצי לפניך, ולא בפסוק ח' כשדבר עם עבדיו, שהרי לכאורה מיד כשדבר עם עבדיו, מתעורר השאלה על חילוק בין פרעה לאבימלך? אלא הביאור בזה הוא, שאפי' לאחר שבימלך דיבר עם עמו ו"ל, שדיבורו לא יעזור, ולפועל יהרגו אנשי גרר את אברהם בשביל לקחת את שרה - היינו שעדיין אין החילוק בין זימת מצרים לגרר ברור - אבל לאחר שאמר לו "הנה ארצי לפניך", אז נראה ברור שלא יעשו לו אנשי גרר שום נזק - היינו שרואים באופן ברור את החילוק בין מצרים לגרר - אז צריך רש"י לפרש את החילוק ביניהם.

אשתו. ולמעלה מזה (אנשי גרר בזמן יצחק) שלא הי' להם יראת שמים אבל עדיין הי' להם יראת המלך בנוגע לזה⁸. ולמעלה מזה (אנשי גרר בזמן אברהם) שלא היו צריכים בציווי מיוחד מהמלך אלא מיד שגילה להם שיש כאן עבירה וייראו.



ביאור בקללת נח את כנען

מביא מה שמבואר שנה קילל דוקא את כנען מפני שהוא זה שאמר לאביו על נח/ שואל שלכא' כנען עדיין לא נולד או שהי' קטן/ מבאר ע"פ שתי הסברים בסיבת קללתו של נח/ מקשה על פרש"י/ מתרץ קושיתו

הת' לוי יצחק שיחי' קארף
והת' מרדכי פנחס שיחי' רוזנצווייג
תלמידים בישיבה

אחרי המבול כשיצא נח מן התיבה מסופר² איך שנה נטע כרם ואחר כך כתיב, "וישת מן היין וישכר וגו' וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ. ומבואר³ שהטעם שכתוב דווקא "אבי כנען" (אף שהיו לו ארבע בנים) הוא לפי שהוא הי' זה שאמר לאביו, חם, על מצבו של נח.

ולכאורה זה שמבואר שכנען, הוא זה שאמר לאביו צ"ב, שהרי מעשה זה אירע בשנת א' תרנ"ז - השנה שבו נגמר המבול - שאז נטע נח כרם. וא"כ יש לעיין אם נולד כבר כנען, ואם הי' יכול לספר לאביו על נח:

⁸ או י"ל בסדר הפוך, שאנשי גרר ביבי יצחק היו נמוכים ממצרים בימי אברהם, ע"פ המבואר שסיבת הדבר שגנב חייב בת שלומי כפל משא"כ גזלן, שגזלן "השוה כבוד עבד לכבוד קונו" משא"כ גנב "לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו (ב"ק ע"ט ב)

1. נח ט, כ' ואילך.
2. ע"י בבראשית רבה על אתר. הובא בפרש"י עה"ת אבל עיין לקמן בהערות.
3. ע"י סדר הדורות בשנה זו. וכן רואים ממדרש רבה כאן "שהי' לו לעסוק תחילה בנטיעה אחרת".

אם נאמר שכנען הי' בן בכורו של חם, ונולד אחרי המבול, הי' אפשר לבאר דבאמת הוא לא הי' זה שהגיד לאביו, אלא חם ראה מעצמו, מ"מ ארר נח את כנען, מכיון שנח לא הי' יכול לקלל חם עצמו, כיון שהקב"ה ברכו, אבל מ"מ רצה להפרע לו ממעשיו ולכן קלל את בנו הבכור. או י"ל שבאמת קילל גם חם אבל מ"מ מכיון שכבר הי' כנען בין החיים לכן קיללו בנפרד.

ויש להביא ראי' שכנען הי' הבכור, מדברי החזקוני כאן שכנען נולד כשהיו עדיין בהתיבה. וא"כ לאחר המבול, הי' בן שנה וחצי - משעה שנולד עד שהענבים היו ראויים לאכילה ולהשתכר על ידם-², ולכן קללו נח.

אבל בסנהדרין³ מבואר שכנען הי' בן הרביעי (וכן משמע מהפסוקים⁴), ולפי זה צריך ביאור איך, ולמה, קללו דוקא, שהרי לכאור' לפי"ז לא הי' בחיים כלל, וקשה עוד יותר לומר שהי' גדול כ"כ עד שהי' יכול לומר לאביו על מצבו של נח. אבל אם נומר שהוא לא הי' זה שאמר לאביו על מצבו של נח קשה עוד יותר למה קלל אותו דוקא (ולא את אחיו).

אולי יש לתרץ, שסיבת הדבר שקילל נח את כנען דוקא הוא לפי ש"אתה גרמת לי שלא אוליד בן רביעי ארור בנך רביעי"⁵. ולתרץ איך הי' כבר בחיים, יש לומר (אף שדוחק קצת) דו' חדשים לאחר המבול נולד בן הראשון לחם, ז' חדשים לאחר מכן נולד בן שני וכו' ובסוף שנת א' תרנ"ז כבר נולד כנען.

לפי זה נמצא דאילו אומרים שכנען הי' בן הרביעי של חם, צ"ל שלא הגיד לאביו (ונח קיללו מטעם אחר כנ"ל) ואם אומרים שכנען הי'

4. עי' תוספות סנהדרין ע"א.

5. ועי' במדרש רבה "אמר ר' חייא בר אבא בו ביום נטע, בו ביום שצה, בו ביום נתבזה". אולם האבן עזרא ביאר דאין ראי' מזה שנאמר כן בהמשך אחד, והוא כמו "ותהר האשה ותלד בן" שבדאי אינו בו ביום וכו'.

6. ע"א.

7. פרק י' פסוק ו' שנמנה כבן הרביעי

8. רש"י פסוק כ"ה ד"ה ארור כנען.

הבכור, אפשר לומר שהוא הגיד לאביו כיון שהי' כבר בן כמה שנים, אם נומר שנולד בתיבה (ונח קללו מאותו סיבה).

(ובאופן אחר י"ל שקיים נח מצות כלאי הכרם, ובכן אף שהנטיעה הי' בשנת א' תרנ"ז מ"מ המתין ג' שנים קודם שאכל מהענבים⁹ ואין צריכים לומר ככה אלא אם נומר שנולד אחרי המבול והי' בן הרביעי. ואם נומר כן י"ל שגם הוא הי' זה שהגיד לאביו כיון שהי' משך זמן אחר המבול. אלא דמהכתובים לא משמע שהי' משך זמן כ"כ אחרי צאתו מן התיבה¹⁰).

א"כ לפרש"י קשה דמפרש שכנעו בנו הרביעי הי', ולכן נתקלל וגם מפרש שהוא אמר לאביו אודות נח. ונראה לפרש לשיטת רש"י, דבאמת מעשה זה אירע כמה שנים אחרי המבול, וכנעו היה בן הרביעי, (והטעם שפירש כן הוא לפי שדוחק לומר בפש"מ שכנעו היה הבכור¹¹). וכן אינו רוצה לפרש שכנעו לא הי' מעורב במעשה כיון שנח אירר דוקא את כנען. ולכן קרוב יותר בפש"מ לפרש שמעשה זה אירע כמה שנים אחר המבול.



בענין מכת ברד

שואל על מעשה המצריים במכת ברד/ מחלק שיש ב' סוגי נסים/ מבאר שרואים שלשה אופנים באמונה בהקב"ה/ עפ"ז מתרץ קושייתו

הת' מרדכי פנחס שיחי' רוזנצווייג

תלמיד בישיבה

בפרשת וארא אחרי הזהרת משה רבינו לפרעה ולכל מצרים אודות מכת ברד נאמר¹ הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו

9. אבל עי' בצפנת פענח עה"ת שהביא נח גושין בני ג' לתיבה ולכן לא מחוייב בערלה. ומזה נראה שיש הו"א לפרש שהי' ערלה.

10. וצריך ביאור וחיפוש אם אכן כן הוא שקיים המצוות.

11. כנ"ל הערה 7.

¹ וארא ט, כ'-כ"א.

ואת מקנהו בשדה ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזוב את כבדיו ואת מקנהו בשדה".

ונשאלת השאלה: למה היו כ"כ הרבה מצריים שעזבו מקניהם וכו' בשדה? הרי זהו אחרי הקדמת כל ו' מכות שלא היו ע"פ הטבע, וכל מה שאמר להם מרע"ה והזהיר, ונתקיים במילואו וא"כ למה היו כאלו שלא האמינו שיבא המכה דברד וישחת הכל?

והנה, בלקו"ש² מבאר רבנו שיש ב' סוגי נסים בכלל: (א) שהנס משנה הטבע וכמו הנס שידו של משה רבנו נהפך לצרעת, שטבע ידו נעשתה צרעת וכדי לרפאותו הי' צריך לנס מחודש להחזירו לטבעו הראשון (וצריך רק נס חד-פעמי כדי לשנות טבעו). (ב) שזה שהטבע עכשיו היא עדיין באופן של חידוש והוא מצד שבכל רגע נעשה הנס מחדש (ודלא כאופן הא' שהנס הוא חד-פעמי ולאחרי זה הרי זהו טבעו החדש). ע"ש.

עוד מבאר רבנו³ שיש ג' אופנים באדם הכופר בהקב"ה: (א) כופרים באחדות ה' אבל מ"מ אין מורדים במציאות ה' כיון שמודים הם שהוא נותן החיות. (ב) אף שהוא "אלקא דאלקיא" מ"מ גם לנו יש כח אלא הקב"ה הוא גבור יותר. (ג) כופרים בה' לגמרי.

ולפי זה הי' אפשר לבאר דבו' מכות הראשונות הראה הקב"ה איך שהוא גבור יותר מהם אבל עדיין בערכם [אופן ב' הנ"ל בהאמונה בה'] (ולמשל גבי מכת כנים שאמרו "אצבע אלקים היא" היינו לפי שהם היו יכולים לברוא עד כעדשה והקב"ה גם פחות יותר). ועכשיו מזהיר משה רבנו שהקב"ה הוא עוד למעלה מזה, והיינו שיכול לעשות נסים כאופן הב' הנ"ל.

אבל באמת א"א לפרש כן (שו' מכות הראשונות היו כאופן הא' הנ"ל), שהרי מפורש בלקו"ש שם כשמבאר אופן הב' בנסים, שמביא דוגמא לזה ממכת דם והוכיח כן, מזה שמצרי וישראל היו יכולים לשתות

² ח"ו ע' 89 ואילך.

³ לקו"ש חכ"א ע' 38 ואילך.

מכוס א' לזה עולה מים ולזה עולה דם. וא"כ כבר הוכיח הקב"ה שיש ב' יכולת גם באופן השני ומה מתחדש כאן?

וי"ל שאף שאה"נ שהדם הי' באופן ב' הנ"ל, מ"מ חילוק יש בין מכת דם למכת ברד. מכת דם הי' נראה רק הנס דדם אבל זה שהישראל שתה מים אין זה נראה כ"נושא הפכיים" ממש שהרי היו שתי טבעיים שונות אבל לא סותרות ולכן טעו המצריים שהי' מסוג הא'. משא"כ במכת ברד שהי' ברד ואש מתלקחת בתוך הברד, היינו שתי טבעיים סותרות זל"ז, הרי בזה מראה באופן שא"א לסתור האמת הנראה לעינים, ולזה לא התפעלו המצריים בהזהרת משה שזהו נגד אמונתם, ולכן השאירו מקניהם בשדה.

שער חסידות

אהוי"ר מגולים ואהוי"ר מכוסים

מביא ממה שמבואר בעת"ר דיש אהוי"ר מכוסים ואהוי"ר מגולים/ שואל למה דוקא באהוי"ר מכוסים פועל במילא על הלב. ולמה שייך דוקא לנה"א/ מקדים ביאור כללי דיש ב' ענינים בהשגה/ ובעומק יותר מסביר שיש המדות כמש"ה בבחי' מציאות ובבחי' בלתי מציאות/ ע"פ הנ"ל מסביר הקושיו/ שואל ממה שמבואר שם בההג"ה/ מתרץ ע"פ מה שמבואר בתניא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג

תלמיד בשיבה

בתניא פרק ד' מסביר אדה"ז שבכדי שהאדם יקיים המצוות באמת הוא דווקא ע"י אהוי"ר, שהם החיות (והגדפין לעלות לעילא) וע"י נעשה המצוות לה' ולא מצות אנשים מלומדה וכו'.

והנה בנוגע לענין אהוי"ר שואל הה"מ שאלה כללית: איך שייך ציווי על דבר שבלב? ומסביר שע"י התבוננות דוקא אז בודאי מביא לאהוי"ר ולכן שייך ציווי על האהבה (כיון שבאמת אין זה ציווי על האהבה עצמה אלא על ההתבוננות המביא לידי האהבה).

בחסידות מבואר שיש ב' אופנים בכללות שע"י השכל יכול האדם להוליד מדות, והם נק' אהוי"ר מכוסים ואהוי"ר מגולים. וכללות החילוק ביניהם הוא: אהוי"ר מכוסים בא ע"י מוחין דגדלות - וזהו שהאדם יכול

להפשיט את ההשגה האלוקית מלבושי ההשגה ועי"כ מאיר האור אלוקי הבל"ג ובמילא מאיר להלב וכו' בלי הפסק וצמצום. ולכן המדות הם בלתי מורגשים אלא הם כמו המוחין. משא"כ אהוי"ר מגולים הוא הסדר הטבעי שע"י שאדם משיג איזה ענין אז ע"י שלבים בסדר מסודר - והו"ע הצמצום והבכּן של האור השכל - בא להלב ואז נעשה אהוי"ר מורגשים כפי טבעית הלב.

ובמאמר ד"ה לך אמר לבי עת"ר¹ מבואר שזהו החילוק בין מדות של הנשמה שכבר נתלבש בגוף ונה"ב (אהוי"ר מגולים), ומדות הנשמה כמש"ה למעלה מהתלבשות בגוף או לעובדי הוי' בנשמתן (אהוי"ר מכוסים). ומבואר שם שדוקא ע"י אהוי"ר מגולים מברר הנה"ב, וכידוע שזהו תכלית ירידת הנשמה למטה.

ויש לבאר בזה בדרך אפשר כמה ענינים ובהקדם: (א) מה מתגלה ע"י אור האלוקי שדוקא ע"י יכול לפעול על הלב בדרך ממילא. משא"כ שכל ולבושי השגה שייך לפעול על הלב רק ע"י צמצום. דלכאורה הסברא אומרת להיפך שדוקא האור האלוקי צריך צמצום כדי לבוא ללב חומרי ובפועל הוא להיפך? (ב) למה זהו דוקא שייך להנה"א ולא לנה"ב. בסגנון אחר: למה דוקא ע"י אהוי"ר מגולים מברר הנה"ב ועי"ז דוקא נשלמה תכלית כוונת ירידת הנשמה למטה?

ויש לבאר זה בדרך אפשר:

בשכל יש כנ"ל ב' ענינים (א) לבושי ההשגה שהוא איך שהאדם תופס ההשגה. (ב) האור האלוקי שבההשגה שזהו מה שבא ע"י ההשגה.

וההסברה בזה: ע"י ירידת הנשמה למטה נעשה כחותיו של הנה"א מוגבל בהנה"ב ואז השגתו באלקות הוא רק ע"י לבושי השגה כי הא גופא שהוא יכול להבין ענין אלקי בשכל הטבעי שלו מורה שאין זה האור אלקי בעצמו אלא ע"י צמצום גדול שמעלים על האור אלקי, וזהו לבושי ההשגה.

¹ נדפס בספר המאמרים עת"ר ע' יח (בהוצאות החדשות).

ויש לבאר עוד יותר זה שהנה"ב מקבל ענין אלקי דוקא ע"י לבושי ההשגה משא"כ הנשמה יכול לקבל האור אלקי כמו שהוא.

והוא בהקדם החילוק כללי שבין ראי' לשמיעה (בקיצור עכ"פ): שמיעה, ענינו הוא שהאדם מקבל את הדבר ע"פ תכונותיו וע"פ המציאות שלו. ולכן אנו רואים שאע"פ שענין שכלי הוא "אחד האמת" מ"מ כל אדם יכול לקבל השכל באופן משונה מחבירו. והטעם כי גדר השכל הוא שהאדם מקבל השכל ע"פ תכונותיו (וזהו ג"כ הטעם שע"י שמיעה מקבל רק חיצוניות השכל ולא פנימיותו). משא"כ ראי' הוא דבר אחר לגמרי והוא שהדבר מגלה את עצמה שהוא עומד בהתגלות ואין זה נוגע להמקבלים (ולכן פנימיותו של הדבר מתגלה).²

וענינם בעבודה הוא ששמיעה ענינו הוא ביטול היש בלבד היינו שהוא רחוק מן העצם ולכן הוא מציאות דבר בפ"ע והוא נוטל את אור האלקי כפי גדריו וההבנה והשגה שלו משא"כ ראי' הוא שהקב"ה מתגלה והאדם מבטל את עצמו לה' והוא ביטול במציאות.³

עפ"ז יש לבאר הטעם שהנה"ב יכול לקבל ענין אלקי רק ע"י לבושי ההשגה שלו כיון שהוא יש ומציאות ויכול רק לקבל את אור האלוף באופן שישאר במציאותו וזהו ע"י לבושי ההשגה שלו. משא"כ הנשמה עצמה יכול לקבל האור אלקי עצמה.

ועפ"ז יש לבאר הטעם שע"י אור אלקי בא האור בדרך ממילא להמדות, ובדרך ממילא להמעשה משא"כ ע"י לבושי השגה הוא בא במדידה והגבלה ע"י הבכּן ומיצר הגרון וכו'.

והוא בהקדם שבהנפש יש ב' ענינים/מצבים⁴ והוא שיש הכחות כמו שהם מציאות נמצא והוא שיש לכל א' מהם ההגדרה שלהם וזהו המציאות שלהם, זה מוגדר בשכל וזה במדות וכו' וזהו סדר הרגיל בגוף (והנה"ב). ואז ע"י גילוי השכל שבא בלבושי ההשגה אינו יכול לבא ללב כיון שמוגדר הוא בשכל. וכדי לבא להלב שהוא מציאות נפרדת⁵ בפ"ע

² שביט הלל מקבל השכל באופן של חסד ובית שמאי בגבורה. עי' ד"ה וספרתם תרצ"ב.

³ כידוע החילוק בין אצ"י לבריאה, שאצ"י ענינו ראיית אלוקות משא"כ בריאה הוא רק "שמיעה".

⁴ שזהו הענין של כחות הגלויים וכחות הנעלמים. ועי' בהערה הבאה.

⁵ ועי' בלך אמר לבי תש"כ שזה שהמוח פועל על הלב הוא חידוש.

צריך פעולות ותחבולות שונות כיון שבעצם אינו שייך להלב כיון שהלב הוא מציאות נפרדת.

ולכן ההמשכה הוא ג"כ לא בדרך ממילא והוא כיון שצריך לבא למהות אחר ע"י צמצומים וכו' ולכן גם המדות בהלב הם מהות אחר מהמוח וגם המדות צריך להתעלים כדי לבא למעשה שהוא ג"כ מהות אחר וזהו הסדר בעבודה הרגילה של הנה"ב - אהוי"ר מגולים.

אבל יש עוד מצב בהנפש והוא איך שהכחות הם באופן של בלתי מציאות נמצא דהיינו שבכל הכחות נרגשת שאינם מציאות וענין מצ"ע, רק איך שהם חלק מהבל"ג של הנפש⁶ וכשיש איזה דבר שפועל על העצם נפש של האדם אז הוא פועל על כל הכחות בשווה כיון שאין להם גדרים בפ"ע. וזהו הפשט שכיון שאור האלקי הוא בל"ג לכן אין לו גדרים כלל ופועל על המדות ומעשה בדרך ממילא כי הוא מגלה חלק של הנפש שכל הכחות הם דבר אחד ממש וזהו שהמדות הם פשוטים ממש⁷.

ובלשון רבנו⁸ וזלה"ק: ווען א איד ליגט אין תלמוד נאר אין אן אופן חיצוני וואס מצד חיצונית הנפש איז יעדער כח מוגבל אין זיין ארט שכל אין מוח מדות אין לב און מעשה אין ידים כו' דאן קען מען ניט זיין בבית אחת מיט אור השכל און אין מעשה און דעריבער ווען ער איז אריינגעטאן אין תלמוד קען מעשה מצ"ע (וואס איז פיל נידעריקער פון שכל) ניט פארנעמען קיין ארט בא עם... אבער ווען מ'איז אריינגעטאן אין תלמוד מיט פנימיות נפשו ביז אז דאס ווערט דער גאנצער מהות דיינער דאן איז ניט שייך צו זאגן אז עס איז בא א ארט בנפשו וואס איז בסתירה צו זיין חכמה און אין דעם אופן איז ניט נאר וואס תלמוד ווירקט אויף מעשה... נאר נאכמער זיי קענען זיין בב"א דער תוקף השכל ווערט ניט געמינטערט אויך בשעת דער מענטשן איז אין מעשה [בל' חסידות מצד

⁶ שידוע שכל מה שנרגש הנפש יותר, נרגש יותר הבל"ג. והוא יותר מופשט ואינו מוגדר כ"כ וזהו שכשמתגלה הנפש אז השכל הוא אינו באופן של לבושי השגה שהוא הגדרה וכן'. וגם המדות הם אינם "ישות'דיק" (שהוא מורה על חלק הנפש השייך לפעולה וזולת) אלא, הם בל"ג ובלתי מורגש.

⁷ וזהו מה שמבואר במאמר ד"ה ויאמר לו יהונתן מחר חודש עת"ר (נדפס בסה"מ עת"ר ע' צ' ואילך בהוצאות החדשות). שהחילוק בין אהוי"ר מכוסים ואהוי"ר מגולים הוא אם המדובר הוא הכחות הנעלמים או גילויים. ע"ש.

⁸ לקו"ש ח"י"ח ע' 155.

מוחין דגדלות (עצם המוחין) קומט אן דער אור השכל כמו שהוא אין אלע כחות ווי זיי זיינען במקומם ביז אין מעשה עכלה"ק.

ומביא ע"ז דוגמא בהלכה בנגלה בתורה שהרמב"ם⁹ מדייק כשם שהחכם ניכר בחכמתו כו' כך צריך להיות ניכר במעשיו ובמאכלתו ע"ש. והיינו, כיון שענינו של החכם הוא שהשכל נוגע להעצם שלו לכן פועל על כל חלקי חייו, ולכן ההתבטאות שהוא חכם אמיתי הוא מזה שניכר במעשיו. וזהו ענינו של מוחין דגדלות ואהוי"ר מכוסים.

וזהו ג"כ הטעם שאהוי"ר מכוסים שייך רק להנה"א כנ"ל כיון שהוא רק שייך לגילוי אלוקות שהוא המהות של אלוקות. ולכן נעשה ביטול בכל האדם ופועל בהעצם של האדם ומתגלה הבל"ג של האדם וא"כ פועל על כל הכחות בשווה.

אבל סו"ס אע"פ שיש הרבה מעלות של אהבה ויראה מכוסים מ"מ התכלית היא בירור הנה"ב וזהו דוקא ע"י אהוי"ר מגולים כנ"ל.

אבל לכאורה צלה"ב דבמאמר לך אמר לבי הנ"ל מבאר אדנ"ע בהגה"ה שהחסרון של אהוי"ר מכוסים בנוגע להפעולה על הנה"ב הוא ע"ד אהוי"ר בתבונות מוחו שהוא גבהו דרכיכם ועד"ז הוא אהוי"ר מכוסים שכיון שהלב הוא חומרי וכו' אין המוח יכול לפעול על המעשה בפועל ממש כי דוקא מדות במורגש מתלבש בהמעשה אא"כ הוא מצדיקים הגדולים שמעשיהם הם ג"כ רוחניים. ולכאורה צ"ל הלא אם יש להאדם כבר אהוי"ר מכוסים למה אינו יכול לפעול על המעשה הרי הוא בדרך ממילא (ביאור הקושיא: אדנ"ע מבאר שכיון שיש להאדם לב חומרי במילא צריך להיות הרגשת המדות בלב חומרי ורק אז יכול לפעול על המעשה שלו שהוא ג"כ כח גשמי וחומרי. אבל בזה צלה"ב הלא המדובר כאן הוא אדם שיכול להגיע לדרגא נעלית של אהוי"ר מכוסים וזה מורה שלכאורה אין לו לב חומרי כ"כ א"כ למה אינו יכול לפעול על המעשה שלו אא"כ הוא צדיק וכו' עובדי הוי' בנשמתן שכל המעשים שלו ג"כ אינו חומרי.)

וי"ל בדרך אפשר (ובפשטות) ע"פ המבואר בסוף ההמשך וגם מבואר בתניא, שלהבינוני יש ב' מצבים יש כמו שהוא בתפילה ואז הנה"א

⁹ הלכות דעות ריש פרק ה'.

בהתגברות והנה"ב בחלישות, ויש כמו שהוא בכל היום שאז יש מלחמה. ואיך הבינוני יכול להתגבר על מלחמה זו של כל היום, זהו ע"י הרשמו מהתפילה שאז פועל על כל היום כולו. ולכן מבואר בחסידות שכדי שהרשימו יפעול עליו שבמשך כל היום ינצח המלחמה ויפעול בירור בנה"ב ושכשיבוא להעולם גם הנה"ב שלו הוא יותר "איידל" ומזוכך. זהו כשבשעת התפילה האדם מתבונן על ענינים השייך להנה"ב (יש מאין, ביטול היש) משא"כ אם בעת התפילה הוא חושב על ענינים נעלים, הנה אף שאמת הוא שהנה"א הוא בהתגלות והנה"ב בבחי' שינה מ"מ לא יועיל לו כשיבוא להעולם כיון שאין לו הרשימו בכדי שינצח המלחמה משא"כ בענינים שגם הנה"ב מבין. ועד"ז בנוגע לאהוי"ר מכוסים.

ולהעיר, שבהמאמר לך אמר לבי תש"כ מבאר רבנו מעלת האהוי"ר באופן אחר קצת, והוא: ע"ד שבדירה בתחתונים יש ב' אופנים שהעליון פועל על התחתון (א) ע"י שמבטל התחתון (ב) ע"י שמברר התחתון, עד"ז בהעליון ותחתון שבאדם עצמו שהוא השכל והמדות שיש אופן שהשכל מבטל המדות (אהוי"ר מכוסים) והמדות נעשים כמו השכל והיינו שאין התחתון מתברר אלא שנתבט. משא"כ ע"י אהוי"ר מגולים אז יש חידוש שהתחתון כמו שהוא נתברר ע"י המוח. ויש להאריך בכל זה ולא באתי אלא להאיר.



בענין פעולת הלבושים על המדות

מביא משל שהובא במאמר רבנו להראות שלבושים יכולים לפעול על המדות / שואל שלכא' ממשל זה רואים להיפך / ומתרץ קושיתו

הת' שלמה שיחי' גלייזר
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תשח"י (א) בהמשך דבריו, בביאור דברי אדמו"ר הרי"צ במאמרו ד"ה באתי לגני תש"י, מבאר איך שציור האותיות

מורים על המשכה מלמעלה, ומבאר שאות ה"א מורה בעבודת האדם על הג' לבושים דמחשבה דיבור ומעשה. וממשיך לבאר שהפ' באות ה"א דקדושה הוא לא רק שיהיו ממולאים באור הקדושה ולא להיפך ח"ו אלא שגם בענייני הרשות יהיו ע"פ תורה. ולא רק ע"פ תורה, פי', שלא לאנות ולא לגזול, אלא עוד יותר שלא יהי' מוטריד כ"כ בעסקיו עד אשר לא יוכל לבוא לאהבה ויראה אמיתיים. כי רואים שאפילו מי שהוא מתפלל כדבעי ובא לדחילו ורחימו באמצע התפילה, אין זה פועל עליו לאחר התפילה. והוא מצד שעסקיו ובפרט טרדתו בעסקיו עושה גרעון בדחילו ורחימו שלו ולכן אינו יכול להרגיש שום תענוג באלוקות. וממשיך לבאר שהעצה לזה הוא שאף אם אינו מרגיש שום תענוג באלוקות, ובתורה, אעפ"כ יעסוק בתורה מתוך קב"ע ועל ידי זה יבוא לתענוג. היינו כאשר לפועל מחדו"מ שלו הם עסוקים וממולאים באור התורה, בסוף יבוא לתענוג באלוקות. (ומביא ע"ז ראי' ממאמר רז"ל כל המקבל עליו עול תורה מעבירים ממנו וכו').

והנה עפ"ז ממשיך שם שזהו ענין מה שיכול להיות שהמחדו"מ של האדם היינו הלבושים (שהם ענין חיצוני באדם, היינו איך שהאדם מתייחס עם העולם) יכולים לפעול על המדות (שהם ענין פנימי באדם איך שהוא מרגיש ואיך שנפשו מתפעל מהעולם).

ומסביר שבאמת ענין זה, הוא שמבאר אדמו"ר הריי"צ על ידי זה שמביא משל מגבאי צדקה. ומסביר שכמו שלמעלה ענין גבאי צדקה הוא ענין המדות למעלה ושע"י השפעת יסוד ז"א במלכות ניתוסף בז"א עצמו. וכמו"כ למטה שעל ידי זה שגבאי צדקה נותן צדקה לאחרים ה"ז מוסיף בו במידותיו שיהיו כדבעי. ואחד הדברים שמסביר שהעשיחי' פועל במידותיו הוא, שיתרחק מגאווה עד קצה האחרון. ומוסיף ע"פ דברי הבעש"ט, שכדי להיות גבאי צדקה זהו דוקא עי"ז שכבר ביטל כל גאווה שיש לו, היינו, שבתחילת עבודתו צריך שיהי' לו גאווה - שמינית שבשמינית - בכדי שלא יבלבלו יצרו. אבל בסוף עבודתו, היינו, כדי להיות משפיע על אחרים צריך להיות בטל בתכלית. ולכאורה ע"פ דברי הבעש"ט משמע שהמדות - היינו ע"י ביטול המדות - פועל על המעשה שיוכל להיות גבאי צדקה, ולהשפיע לאחרים?

ע"ז י"ל שבאמת כל ענין של שמינית שבשמינית - הגאווה המותר בתחילת עבודתו - אינו מורה על מדותיו שאינם כדבעי אלא כל ענינם הוא

רק בשביל הלבושים היינו שכדי שמחדו"מ שלו יהיו כדבעי צריך שיהי' לו גאווה זו שיסודו מקליפת נוגה.

ועפ"ז מובן דברי רבנו הנ"ל כי בזה שאין לו שמינית שבשמינית בגאווה אין פירושו שזה מגלה שמדותיו כדבעי אלא זה מראה שלבושיו הם כדבעי. כי בזה שאין צריך לשמינית שבשמינית דגאווה ה"ז ראי' שמחדו"מ הם כדבעי ולא יבוא עוד לכשול בשום ענין ולכן יכול להיות גבאי צדקה שזהו ענין של המדות. נמצא שזהו משל על איך שהלבושים פועלים על המדות.



בענין האמונה בסובב כל עלמין

מביא שיטת החסידות במצות האמנת אלוקות/ממקשה דלכאורה גם בסוכ"ע שייך ידיעה וא"כ גם גויים שייכים לזה/מביא מלשון מאמר אדנ"ע "להרגיש"/ועפ"ז מסביר הקושיות

הת' אברהם שיחי' זילברברג

תלמיד בישיבה

ידוע שיטת החסידות דענין האמנת אלקות אינו אמונה שהקב"ה ברא את העולם יש הוא מחי' אותה שאין זה ענין האמונה (מה שלמעלה מטו"ד) אלא זהו ידיעה ד"מבשרי אחזה אלוך". אלא ענין האמונה היא בסובב כל עלמין¹. ולכן, מכיון שאין זה ענין הבא בהבנה והשגה, אין אומות העולם מצווים על זה כיון שאין זה שייך עליהם.

ולכאורה צ"ב שהרי גם ההכרה וידיעה בסוכ"ע אפשר לבא ע"י הבנת והכרת השכל². שהרי גם הדרך להגיע להבנת ממלא כל עלמין הוא שהאדם יודע ש"אין דבר עושה את עצמו" ולכן מוכרח הוא שיש בעל

¹ עיי' לקו"ת פרשת ואתחנן ד,א ואילך, ובארוכה בדרך מצוותיך לאדמו"ר הצ"צ מצות אחדות ה' (נטב) ואילך.

² ולהעיר מפירוש החסידות ב"להבין דבר מתוך דבר" בהביאור לידעת שכלקו"ת שם.

הבית לבירה זו. ולכאורה בזה גופא רואים ההכרח לסובב כל עלמין, ולדוגמא אדם הבונה בנין, הרי א"א לומר שכל התורני של האדם הוא מה שבונה את הבנין. דמזה גופא שאומרים שאדם בונה בנין מוכרח שיש אדם – והיינו מציאותו העצמית (ודבר נוסף עליו) מה שבונה את הבנין. ועד"ז בנוגע לסוכ"ע מזה גופא שאומרים שיש פעולה הבורא את העולם – ממכ"ע בהכרח לומר שיש "אדם" – מציאות שלמעלה מענין הבנין שהוא הבונה. ומציאות זו היא סוכ"ע המדריגה למעלה מבריאת העולם.

ולפי זה צלה"ב למה נקראת הידיעה בסוכ"ע בשם אמונה, דכנ"ל אין שם אמונה חל אלא על דבר שהוא למעלה מטו"ד, וזה אפשר לבא ע"פ טו"ד. ועוד דלפי זה צ"ב למה אין אומות העולם מחוייבים בה?

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה קול דודי תרס"ו³ וזלה"ק: אמנם אין זה נקרא נידע מציאותו דפי' נידע מציאותו היינו שמרגיש מציאותו עכלה"ק. והיינו שמדייק לומר שהענין הוא "הרגשה" 4 וא"כ הבנה שכלית עדיין אינו נקרא בשם "ידיעה". והסברת הענין הוא שהרי כל ענין מושרש הוא בעצמות אלא שאין זה מן המורגש. וכמו אחד שמבאר לחבירו שהוא בא משלחן הרי אף אם לא יהי' לא הוכחות לסתרו אבל מ"מ לא ירגיש זה. וזהו החידוש בין ממכ"ע וסוכ"ע. בממכ"ע ע"י הכרחיים שכליים שאפשר לבא גם להרגשה במציאותו ולכן אינו שייך בה לשון אמונה. וגם גויים יכולים לבא לידיעה זו משא"כ סוכ"ע הרי שהכרחיים שכליים א"א לבא לידי הרגשה במציאות ורק ע"י נשמתו אפשר לבא להרגשה גם בסובב. משא"כ גוי הרי אינו שייך לזה ולכן אינו מצווה באמונה זו.

[ולפי זה יובן ג"כ מה שבתורת החסידות מבאר שרש כל דבר (אף שבפועל הכל בא מהעצמות) כיון שהכוונה היא מהו השרש שמורגש היחס בין השרש להתחתון.] וכ"ז פשוט ולא באתי אלא להעיר.



³ נדפס בסה"מ תרס"ו תרס"ז ע' עב ואילך.

⁴ וכן רואים בלקו"ת שם למה א"צ אמונה לבריאת העולם.

"בכל עצב יהי' מותר" - ע"י מרירות או גם ע"י עצבות כפשוטה

מביא ממאמר שיר המעלות תשי"ט דמשמע שגם בעצבות נאמר בכל עצב יהי' מותר/ מקשה ע"ז מהמבואר בתניא פכ"ו ופל"א שרק במרירות אומרים בכל עצב יהי' מותר/ מביא הדיוק דמפרשי התניא **עצבות אמיתית**/ מפרש שאין זה משמע בפשטות לשון המאמר/ מבארו ע"פ הערת רבנו בשיעורים בספר התניא

הת' מענדל שיחי' סלונים
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה שיר המעלות ממעמקים תשי"ט, מבאר רבנו וזלה"ק: אשר העצבות הנה לא זו בלבד שאין בו שום מעלה דהגם שכתוב "בכל עצב יהי' מותר", הרי אדרבה מזה משמע אשר בהעצבות עצמה אין בה שום מעלה, והמעלה היא בהשמחה הבאה אחרי העצבות אבל בהעצבות עצמה אין בה שום מעלה, הנה עוד זאת הוא מקלקל, וכמ"ש בתניא (פכ"ו) דכאשר יהי' בעצבות ינוצח בקל גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ולכן הרי העצבות, גם העצבות ממילי דשמיא צ"ל בעיתים מזומנים דוקא ... דכ"ז הוא בענין העצבות. וגם ענין המרירות אשר ענינה הוא בכדי להוציא את הנה"א מהגלות, אם הגלות מצד ענינים בלתי רצויים או גם מה שנופל חמדה בלב ומחשבה במוח וגם אפי' זה עצמו אשר הנה"א יודעת מדברים גשמיים אשר הנשמה מצד עצמה אינה שייכת לזה כלל כמ"ש "חי הוי' וגו' אשר עמדתני לפניו" שכל ידיעתה היא רק באלקות דבמילא הנה גם זה עצמו שהיא מדברים גשמיים הרי זה ירידה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא והוא בחי' גלות להנשמה אשר מצד זה הוא במרירות. הנה גם ענין המרירות הוא רק הכנה לעבודה אבל העבודה דתומ"צ עצמה צריכה להיות בשחמה ובשמחה יתירה כנ"ל עכלה"ק.

ומשמע מכאן אשר שהן על העצבות והן על המרירות אומרים "ובכל עצב יהי' מותר" ושיבוא תועלת ומעלה על ידם. אבל מ"מ הם רק ענין של הכנה וכו' ועד"ז הוא גם בהמאמר ד"ה תקעו בחודש שופר תשח"י.

והנה בתניא פכ"ו שם (שמציין רבנו) הוא "ומ"ש בכל עצב יהי' מותר פי' שיהי' איזה יתרון ומעלה מזה הנה אדרבה מלשון זה משמע

שהעצב מצד עצמו אין בו מעלה רק שיגיע ויבא ממנה איזה יתרון והיינו השמחה האמיתית בה' אלקיו בהאב אחרי העצב האמיתי לעתים מזומנים על עוונותיו במר נפשו ולב נשבר עכלה"ק. ובפרק ל"א מבאר רבנו "וע"ז נאמר בכל עצב יהי' מותר והיתרון היא השמחה הבאה אחרי העצב כדלקמן. אך באמת אין לב נשבר ומרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' והתלבשותה בס"א נקראים בשם עצבות כלל בלה"ק כי עצבות היא שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו אבל מרירות ולב נשבר אדרבה הרי יש חיות בלבו להתפעל ולהמרמר רק שהיא חיות מבחי' גבורות הקדושות והשמחה מבחי' חסדים כי הלב כלול משתיהן עכלה"ק.

שמה נראה בפשטות שרק על מרירות אומרים שיש בזה אותה מעלה והיינו שיצא מזה תועלת משא"כ עצבות אין בו שום מעלה. [ולפי זה מבארים כמה מפרשי התניא (ראה משכיל לאיתן ועוד) דיוק הלשון בפכ"ו "השמחה האמיתית ... **אחר העצב האמיתי**" דעצב האמיתי היינו מרירות דווקא. ויל"ע לפי זה מהו ההסבר בהמאמר שיר המעלות הנ"ל שמשמע שם שגם על העצבות אומרים בכל עצב יהי' מותר (ולא רק על המרירות).

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בפל"א שם "אך שעת הכושר שהיא שעה המיוחדת וראוי' לכך לרוב בני אדם הוא בשעה שהוא בעצב בלא"ה ממילי דעלמא או כך בלי שום סיבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא הנ"ל ולקיים מאורו"ל לעולם ירגיז וכו' כנ"ל ובזה יפטר מהעצבות שממילי דעלמא ואח"כ יבא לידי שמחה אמיתית עכלה"ק. והיינו שלפועל יכול להיות מציאות שגם עצבות ממילי דעלמא מתהפך למרירות ממילי דשמיא ועי"ז יבא לשמחה אמיתית. ואדרבה זהו שעת הכושר וראוי' לכך. וא"כ לפועל העצבות מביאה למותר והמעלה שבא בסוף. אמנם מפשטות לשון המאמר נראה שהמבואר בפכ"ו מיירי גם אודות ענין העצבות ולא רק שבעצבות יהי' רק ה"ת וגרמא להמרירות.

ולכן נראה ע"פ המבואר בהערת רבנו בשיעורים בספר התניא פל"א שם (הערה 7) וזלה"ק: לכאורה אינו מובן כיון שבאמת אי"ז עצבות כו' א"כ מהו כותבו: כך היא המדה וכו' האם מסביר דיעה דהיפך האמת? – וי"ל בדא"פ: סדר התוצאות מהתבוננות הנ"ל (דגרוע מקשב"ק וכו') שפלות ובטול ונבזה בעיני עצמו בתכלית, העדר המציאות והחיות (עצבות) אלא שאין זה נמשך (באם התבוננותו כדבעי) כי תומ"י מתמרמר איך זה נפל כ"כ – ועל אותה הרגע דהעדר החיות מסביר, דכך היא המדה

כו' דאפי' על הרגע "לא יחוש" – עפ"ז יומתק ג"כ כותבו (לאח"ז שביאר, שאין זה עצבות ואדרבה בכ"ז ממשיך) דעי"ז מהפך העצב דמילי דעלמא וק"ל ועייג"כ לעיל רפכ"ו: העצב מצ"ע אין בו מעלה כו' העצב האמיתי כו' במר נפשו כו'. עכלה"ק.

שלפי זה יוצא שאכן יש רגע אחד של עצבות בתחילת ההתבוננות וזהו בסדר הרגיל דוקא. ואדרבה יש בזה מעלה של "מיני' ובי' אבא לשדי' בי' נרגא", כמבואר בתניא פל"א שם. וא"כ שייך שפיר לומר גם על העצבות "ובכל עצב יהי' מותר".



ביאור עניו מס"נ מצד דרגת חי' ויחידה

מקשה כו"כ שאלות על השיחה / מקדים שאלה כללית בנוגע להדרגות חי' יחידה/ מבאר בהקדים ביאור הגדרת החילוק בין חי', יחידה, וחי' בציור של יחידה/ עפ"ז מבאר שיש ג' אופנים במס"נ/ ובוזה מתרץ שהי חידוש' במס"נ דאור כשדים ואעפ"כ בהעקידה נתחדש עוד דבר/ מבאר ענין העקידה בדקות יותר ע"פ מה שמבואר דביחידה עצמה יש ב' תנועות: הטבע ליכלל, ושא"א להיות באו"א

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף שיחי' קליין

משפיע בישיבה

הת' ישראל משה שיחי' בראוד

נו"ן בישיבה

בלקו"ש ח"כ פ' וירא שיחה ג' ישנה כמה ענינים שדורשים ביאור;

א) למסקנת הביאור בהשיחה, שע"י העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית (כמבואר בהערה 47) צריך להבין מהי א"כ מעלת העקידה, שדוקא אז נפתח הצנור למס"נ אמיתית. ואין לומר שאכן למסקנה פתיחת הצינור היתה רק באור כשדים, והעקידה רק גילה זאת, שהרי מפורש בהערה 44 שגם למסקנה בהעקידה נפתח

הצינור. ונמצא שיש ב' ענינים, שבנוסף לפתיחת הצינור דאור כשדים, ניתוסף בהעקידה ענין שלא היה באור כשדים. וצריך להבין מהו.

(ב) לאידך, בהערה 47 שם מבאר אמאי באגה"ק נוקט שמעלת העקידה היתה בהזריות, ולא ניחא ליה תירוץ זה ד"פתח", כיון דע"י ניסיון העקידה הוברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית. אך צריך להבין, דמאחר שלמסקנה אכן היתה פתיחת הצינור בעקידה (מאיזה טעם שיהיה כנ"ל), אינו מובן מדוע "לא ניחא ליה להאגה"ק תירוץ זה".

(ג) בתחילת השיחה מקשה בפירוש מארז"ל "שלא יאמרו שאין ממש בראשונים", דגם אם לא היה עומד בניסיון העקידה, היתכן לומר על תשעת הנסיונות הקודמים שאין בהם ממש. ושאל א' התמימים, דלכאור' גם למסקנת השיחה עדיין קשה, שהרי גם באור כשדים היתה מס"נ, ורק שלא היתה בגילוי, וא"כ אמאי ללא העקידה אין בו ממש? והביאור בזה בפשטות הוא, שאכן יש באור כשדים מס"נ ממש, ורק שהיה מקום לטעות שאין בו ממש כיון שאינו בגילוי. אך באמת בזה גופא צ"ב, שבאם אינו מוכרח מעצם המס"נ שזה באופן של מס"נ אמיתית, הנה א"כ במה זה מתבטא. כלומר, אם בפועל בכדי למסור נפשו באור כשדים לא צריך להגיע למס"נ אמיתית, מהיכי תיתי שבפנימיותו ה"ז מצד מס"נ אמיתית?

(ד) בסעיף ח מבואר שבמס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות. ומוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". וצריך ביאור מה הכוונה בזה שמוסר עצם נה"א, דלכאור' אדרבה עצם נה"א דורש את ענין המס"נ, וממילא אינו מוסר אלא מקיים רצונו.

(ה) בס"ז מבאר רבינו דברי הגמ' "עמוד לי בנסיון זה, שלא יאמרו אין ממש בראשונים", שאם אברהם לא עומד בנסיון בעת העקידה "יאמרו" שהמס"נ דלפנ"ז היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש – איז (עכ"פ) איני יודע". ומציין בהערה 46 שם למאמרי דא"ח שמבארים מאמר ריב"ז "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי", ומבואר שם בהמאמרים שהספק שלו היתה בנוגע דרגת מקיף דחי' שבנפשו, שא"א לידע מציאותה כו', עיי"ש בהמאמרים. ומשמע שבא להוסיף שללא נסיון העקידה היתה ענין המסירת נפש מצד דרגת חי' שבנפש. וצריך בירור מהי הכוונה בהדגשה זו.

ו) בגוף הענין מה שמבואר כאן שישנו ענין של מסירת נפש ע"פ שכל, צריך ביאור, שהרי מפורש בדא"ח שענין המס"נ היא למע' מטו"ד לגמרי, וראה לדוגמא סה"מ תרצ"ו עמוד 56 ועוד. וגם בהבנה מוכח כן, שהרי אין חבוש מתיר את עצמו, וכל דבר רוצה בקיומו וכו'. ומוכרחים לומר שהכוונה היא שהשכל מכריח את הלמעלה מן השכל. ועל דרך המבואר בדא"ח בענין העבד נאמן שהולך על מס"נ לאדונו, אף שהתחיל עבודתו מצד השכל, שהכיר והשיג מעלת האדון כו'. וצריך הגדרה במה שונה מס"נ שלמעלה מהשכל שבא ע"י ההתבוננות ממס"נ שמצד העצם.

ב. והנראה בזה, בהקדם ענין מוקשה בדרגות חיה ויחידה שבנשמות ישראל. דהנה מבואר בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד (ראה כה, א): "שצריך למסור נפשו באחד . . והוא ביטול הנפש להתכלל באור ה' אחד, והוא בחי' ומדרגת יחידה, ועל זה אמר דוד המלך ע"ה מכפירים יחידתי אודך בקהל רב, כי יש נרנח", חיה הוא בחי' חכמה כמ"ש והחכמה תחיה . . אבל יחידה הוא בחי' הרצון פשוט שלמעלה מן החכמה . . והנה זה לעומת זה עשה אלקים, שגם בסט"א יש בחי' יחידה זו . . וע"ז ביקש דוד המלך ע"ה מכפירים יחידתי".

והנה, בלקו"ת תצא לו, ג בהגהת הצ"צ מבואר, דמ"ש בד"ה ושמתי כדכד (לקו"ת שם) בענין ומכפירים יחידתי שיש בחינת היחידה בקליפה, אין הכוונה ל"בחי' יחידה ממש", כי בחי' יחידה ממש ישנה רק בקדושה, אבל בקליפה בבואה דבבואה לית להו.

ומשמע מזה שלקליפה "יש נרנח", רק שדרגת היחידה דשם אינה יחידה ממש, כ"א חיה באופן של יחידה. ויחידה ממש ישנה רק בקדושה. וכן מובן גם בסה"מ עת"ר ע' קסב (הוצאות הישנות) לגבי בחי' חיה שבנפש שלפעמים "נק' יחידה בד"כ". (ואין לומר שהכוונה לחיה ממש, ורק שלפעמים נקראת יחידה, דא"כ אינו מובן מש"כ בלקו"ת שם שיש גם חיה וגם יחידה בלעו"ז).

ונמצא שבחיה גופא יש ב' דרגות: (א) חיה כמו שהיא בדרך כלל. (ב) חיה שלפעמים נקראת "יחידה בדרך כלל". ובנוסף לזה יש (ג) יחידה ממש. וצריך ביאור בהבדל ביניהן.

ג. ואולי הביאור בכ"ז, בהקדים הגדרת חילוקי הדרגות חיה ויחידה ואופנם בגילוי המסירות נפש:

בפשטות היחס בין ב' אנשים זל"ז הוא רק מצד כוחות הנפש, שזהו ענינים להתחבר לסביבתם, משא"כ מצד פנימיות הנפש שלהם, הרי

כשמה כן היא פנימיות האדם, ושייכת רק לעצמו. ולכן כשישיג בשכלו מעלות בהזולת זה ידרוש ממנו רק אהבה שע"פ טו"ד, ולא יותר, כי הגדרת האדם עצמו הוא שמרגיש רק את עצמו ורצונו.

אמנם מבואר בדא"ח (קונט' העבודה פ"ה, ד"ה וזאת התרומה עת"ר ועוד) ששייך שתהי' קשר למע' מטו"ד בין שני אנשים, ובב' אופנים:

(א) שני אוהבים נאמנים זל"ז למעלה מטו"ד. והיינו שע"י כריתת ברית יש בהם את היכולת להגיע למקום עמוק יותר בהנפש, לרצון פשוט, ולהתחבר זל"ז באהבה שאינה תלויה בדבר. (ב) קשר של בן לאביו, שאינו מתחיל מן ההתמסרות, אלא מן העובדה שהוא עצם מעצמותו. וממילא אי אפשר לו באופן אחר, שכמו שאינו יכול ליפרד מעצמו כן אינו יכול ליפרד מאביו.

והגדרת החילוק בין שני האופנים הוא, שההתמסרות של שני אוהבים הוא דבר העשוי, משא"כ קשר הבן לאביו היא עובדה קיימת. ולכן האוהב תלוי בהתבוננות ע"מ לעורר הרצון, משא"כ הבן. וממילא נמצא מזה עוד נפק"מ, שבאוהב שייך עליה וירידה, משא"כ בהבן. ובעומק יותר: קשר שני האוהבים ענינו הוא שמרגישים זא"ז, משא"כ בהקשר של הבן לאביו אינ"ז ההרגשה כי אם המציאות, כי ממנו לוקח. ומכיון שאינו בגדר גילוי, לכן אינו בגדר העלם.

וזהו החילוק בין ההתמסרות מצד חיה (רעותא דלבא), ליחידה (עצם).

(ואולי להמחשה: זהו החילוק בין העבד נאמן להעבד פשוט. שהע"נ מוסר את נפשו בעבור האדון, אבל זה מתחיל מהשגת מעלת האדון, ורק שהשכל מכריח את הלמעלה מן השכל למסור את הנפש. אבל הע"פ זהותו שייכת להאדון, כי הוא קנין כספו.)

ד. והנה יש ציור שלישי: כאשר הבן יתמסר לאביו וימשך אליו מחמת ההתבוננות כמו אוהב. דמצד אחד אינ"ז קשר עצמי, שהרי הוא נתעורר ע"י התבוננות. אבל לאידך זה פשוט שגם אינו דבר העשוי, כי הא גופא שמתמסר ה"ז מחמת שהוא בן, (ועוד, עצם ההתבוננות היא על היותו בן). נמצא שיש כאן רצון והתמסרות, אבל באמת מורגש

שהפנימיות והסיבה להתמסרות היא היותו עצם מעצמותו, ורק שזה מתבטא באופן של התבוננות שמביא לרצון. ונמצא שיש דרגה ממוצעת.

ואולי זוהי ההסברה במה שחיה נקראת לפעמים יחידה. שהחיה מצ"ע ה"ז כמו שני אוהבים, והיחידה ה"ז כבן לאביו, והחיה שנקראת לפעמים יחידה ה"ז כשהוא בחיצוניותו אוהב ובפנימיותו בן.

(ובדרגה זו אמר ריב"ז אני יודע. והא שנאמר כן על קליפה, אף דלכאו' אינו אמת, וממילא אין בו עצם, וא"כ לכאו' אין פנימיות להרצון הזה: הנה אולי זה גופא השקר של הקליפה, שכשהוא משתלט על האדם באופן דכפירים יחידתי הוא משקר לו שזהותו הוא של קליפה אע"פ שאינו כן.)

ה. וג' דרגות אלו (חיה, חיה בציור של יחידה, יחידה ממש) יתבטאו בג' אופנים במס"נ.

דבד"כ מבואר שההבדל בין מס"נ שמצד חיה ומס"נ מצד יחידה הוא, שמס"נ בבחי' חיה היא מצד חכמה, ומס"נ בבחי' יחידה היא למעלה מטו"ד לגמרי - כתר, מצד עצם הנשמה, ובלי שום שייכות להבנה והסברה (וראה בזה לדוגמא ביום השמיני תשל"ט וש"נ).

כלומר, שהמס"נ מצד חיה ה"ז תנועה של גילוי הבא ע"י התבוננות, ומצד יחידה אין בזה שום גילוי, רק שמכיון שזהו זהותו א"א אחרת. וכמו שהאדם אינו יכול ליפרד מעצמו.

אמנם ע"פ הנ"ל שיש דרגה ממוצעת, חיה באופן של יחידה, מוכרחים לומר שיש אופן במס"נ שבחיצוניותו הוא רצון שבא ע"י התבוננות אבל בפנימיותו הוא מצד שאינו יכול ליפרד.

ו. ואולי עפ"ז מבואר פתיחת הצינור דמס"נ. שלפני אור כשדים היתה מסירות נפש מחמת ההתבוננות, ע"ד המס"נ דחיה. וכן הוא אצל אוה"א שמחמת השכל באים למקום של התמסרות לגמרי, וכדמוכח גם מזה שבפועל יש כריתת ברית והתמסרות בין שני אוהבים באוה"ע. (ואף שמבואר בהשיחה שזה מצד השכל, לכאו' פשוט שאינ"ז שכל לבד אלא שהשכל מכריח את ההתמסרות, ורק שבדקות ה"ז עדיין נקרא מציאות האדם ושכלו).

והחידוש של אברהם אבינו היה שגילה המס"נ מצד היחידה, שזהו מחמת שאינו יכול ליפרד.

אמנם עדיין היה המס"נ דאור כשדים בציור של רצון (חיה), שבא לזה גם ע"י שכל דקדושה. שאף שמאחורי רצון זה עמד קשר עצמי, עדיין בגילוי היה רק הרצוא, ונמצא שזה היה יחידה בציור של חיה הנ"ל. וממילא היה מקום לטעות שהוא כמס"נ דחיה.

וזהו החידוש דהעקידה, שנפתח הצינור גם למס"נ מצד יחידה ממש, שלא היה שום ענין של גילוי, שהרי זה היה היפך השכל דנה"א, ואברהם קיים הציורי רק משום שאי אפשר אחרת.

ז. וזהו שמבאר בס"ז שאם אברהם לא היה עומד בנסיון בעת העקידה יאמרו שהמס"נ דאור כשדים היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש – איז (עכ"פ) איני יודע". ובהלשון איני יודע מדגיש בהערה שזוהי דרגת ה"איני יודע" של ריב"ז, שהיה בדרגת חיה, כי כן הוא גם באור כשדים, שיחשבוהו למס"נ מצד בחי' חי'.

וזה הפירוש "אין ממש בראשונים". דאם המס"נ דאור כשדים היתה כפי הטעות, הרי כל כולו אינו אלא רצון, ואין "ממש מלשון ממשות" בהרצוא, כלומר עצם שמאחורי הרצוא הלזה (בחינת היחידה בתוך החיה). ולזה שייכים גם אומות העולם, וכדמוכח גם משני אוהבים כדלעיל. אבל לאחר שנתגלה שבאמת יש יחידה ממש, בעקידה, הרי הוברר הדבר למפרע שה"תוך" של האור כשדים הוא מפני שאינו יכול ליפרד, יחידה. וממילא הוא אינו חיה אלא יחידה בציור של חיה, ויש בו ממש, ממשות ועצם הנפש.

אך לאידך, סוף סוף באור כשדים נפתח הצינור רק לגילוי היחידה בצורה של חיה, אבל עדיין לא היה בעולם מושג של מסירת נפש מצד יחידה ממש. וזהו החידוש דהעקידה, שהיה מס"נ מצד יחידה ממש, כנ"ל. ועפ"ז מיושב איך שפתיחת הצינור היתה באור כשדים, אבל גם בעקידה נמשך ענין חדש. וענין זה הוא התוך והפנימיות של כל מסירות נפש בפועל.

ועפ"ז מובן גם לאידך מדוע באגה"ק "לא ניחא ליה תירוץ זה". דכיון שגם אור כשדים הוא מס"נ דיחידה בדרך כלל, יש מקום לומר שאינ"ז חידוש כל כך, משא"כ במעלת הזריזות.

ח. ואולי ענין העקידה בדקות יותר;

ובהקדים: בענין היחידה מבואר בקונטרס העבודה פ"ה (ע' 30) "שהרצון הוא בלי שום סיבה ובלי שום התעוררות כלל, והיינו שא"צ לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו בחי' עצמות אוא"ס ב"ה שהרי הוא חלק אלק' ממעל, וכמו שטבע כל דבר שנמשך לשרשו ומקורו, כך הוא טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה בחי' עצמות אוא"ס ב"ה. . . והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפר"מ הוא מפני שא"א לו שבו"א להיות נפרד ח"ו. והיינו מבחי' היחידה שבנפש שהיא בבחי' התקשרות עצמי בעצמות א"ס ב"ה וא"א להיות כלל באופן אחר ח"ו".

ומשמע מזה שגם במס"נ מצד היחידה גופא יש ב' ענינים: (א) הטבע להכלל באוא"ס, (ב) זה שא"א להיות נפרד ח"ו. וכן מדייק בספר הערכים ח"ח במילואים ע' תרט, ומבאר ע"פ המבואר בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד (סה"מ מלוקט ח"ה ע' שלה) "דזה שכל אחד אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד ח"ו מאלקות הוא בפנימיות יותר בנפש האדם מהרצון והנשמה ליכלל באוא"ס. ומבאר שם, שלכן, הרצון להכלל באוא"ס הוא רק ביחידי סגולה משא"כ ענין המס"נ שלא להיות ח"ו נפרד מאלקות הוא בגילוי בכאו"א. ומזה מובן לכאורה, דענין המס"נ מצד הטבע להכלל שהוא בעיקר בנשמות גבוהות אינה בעצם הנפש ממש כהמס"נ שלא להיות נפרד ח"ו. עכ"ל בסה"ע שם.

וראה גם סה"ע שם ע' תרי בשוה"ג הב' להערה 423: "בקונטרס העבודה פ"ה ע' 30, דענין "יחידה" הוא "שאינ צריך לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו. . . טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה". ובהמשך הענין שם: "והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפועל ממש הוא מפני שאי אפשר לו בשום אופן להיות נפרד ח"ו, והיינו מבחי' היחידה שבנפש". וע"פ מהבואר בסה"מ מלוקט שם, צריך לומר לכאורה, דזה שאומר "והיא המתגלה במס"נ כו'", ש"והיא" קאי על אותה הבחינה שמדבר לפנ"ז, היינו על בחינת היחידה שממנה הוא "טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה" – הוא, מפני ששני הענינים [הטבע לימשך וליכלל בשרשה, וזה שאי אפשר להיות נפרד] הם מבחי' היחידה. אבל בפרטיות, ביחידה עצמה – הטבע להכלל בשרשה אינו נוגע לעצם מציאותו כל כך כמו זה שאי אפשר להיות נפרד. עכ"ל בסה"ע. וראה גם ד"ה ועתה ישראל תשכ"ח.

נמצא מהנ"ל שיש ביחידה גופא ב' דרגות במס"נ, (א) מצד גילוי היחידה שבנפש יש הרצון להכליל שלמע' מטו"ד, ג) מצד עצם הנשמה, יחידה ממש, כי א"א להיות נפרד ח"ו.

ט. ואולי ההסברה בזה, בהמשך להמבואר לעיל: ביחס הבן לאביו חזינן שיש רצוא טבעי, שנמשך אליו, גם ללא התבוננות כלל. וענין זה ברור שאינו חיה במובן הרגיל, וגם לא חיה באופן דיחידה הנ"ל, כי אינו מתעורר ע"י התבוננות. אך לאידך אינו יחידה ממש, שהרי ענין היחידה זהו העצם ממש, ואינו בגדר גילויים או משיכה. וכמו שאי אפשר לאדם לומר שהוא נמשך לעצמו. ומוכרחים לומר שהגדרת הדבר הוא שהוא "גילוי יחידה".

(ויש להבהיר, שענין זה אינו כמו חיה שנקרא לפעמים יחידה דלעיל, כי שם ה"ז בא ע"י התבוננות, ויכול להיות בזה עליות וירידות, ורק שה"תוך" של החיה היא היותו קשור בעצם. משא"כ כאן שזהו רצוא והמשכה פשוטה של יחידה ממש)

והנה בפשטות היחידה ממש אינה יכולה להתגלות, שהרי אינה בגדר גילוי, והדרך היחידה להתחבר עם עצם הנשמה היא דרך "גילוי היחידה", כנ"ל. (ואולי הוא כמו שהאדם אינו יכול להתחבר עם עצמותו רק במקרה שבזמן המות, שאז מרגיש את עצמו).

וזהו מה שמביא שם מד"ה קץ שם לחושך שהרצון למס"נ ה"ז גילוי יחידה, ורק מס"נ לפועל היא מיחידה עצמה. וההבנה בזה בפשטות היא שאי אפשר להרגיש ענין עצמי, כי אינו בגדר גילוי, ונמצא שההליכה למס"נ היא מצד גילוי היחידה, ורק המס"נ בפועל היא בכח היחידה עצמה. (ולכן אנשים פשוטים אינם הולכים על מס"נ, כיון שאין אצלם גילוי יחידה, רק שכשבא הניסיון בפועל אינם יכולים ליפרד, מצד יחידה ממש).

ואולי מתחדש כאן בהשיחה שיש אופן דלא רק המס"נ בפועל היא בכח היחידה, אלא גם ההליכה למס"נ תהיה מצד יחידה ממש. דכאשר המס"נ הוא מצד גילוי היחידה כל הענין הוא מחמת הדביקות והאהבה לה, אבל כאשר עי"ז יצא חילול השם הנה אין בזה שום גילוי, גם לא גילוי היחידה, דאדרבה הדביקות והיוקר באלוהות עצמה דורשת לעשות

ההיפך, לקדש שמו ית'. וזה שהוא הולך לעשות זאת ה"ז רק משום שאי אפשר אחרת, ניט ער וויל און ניט ער קען כו'.

ואולי זה הפשט בסעיף ח שבמס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות, ובמה שמוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". דאולי ממשות עצם הנפש קאי על גילוי היחידה הנ"ל, כי הוא איך שהיחידה ניתן לתפיסה וממשות (וראה קונט' העבודה שם שענין הרצוא שבנשמה ה"ז מחמת שכן הוא אופן מציאות הנשמות ענ העצמות). וענין זה מוסר היהודי במס"נ, כי הוא שולל גילוי היחידה ומוסר נפשו מצד היחידה עצמה. וזוהי נקודת חידוש העקידה.



האם היתה קטטה בין רחל ולאה

מביא מהערה בלקו"ש שלא הי' קטטה ביניהם/ מקשה דלכא' משמע להיפך ממעשה דודאים/ מביא פ' הרמב"ן במעשה הנ"ל/ עפ"ז מתרץ קושייתו

הת' יוסף ארי' שיח' אורכמאן

תלמיד בשיבה

בלקו"ש חלק ה' (פ' ויצא ב) הקשה רבינו היאך נשא יעקב אבינו שתי/ארבע אחיות (שהרי כ' רש"י שבלהה וזלפה ג"כ היו אחיות), והלא קיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, והרי כתוב בתורה "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור וגו'" והיינו שאסור לישא שתי אחיות.

ומתרץ דהנה לאחר המבול קיבלו בני נח על עצמם כמה חומרות (וכמ"ש רש"י (וישלח לד, ז). "שהאומות גדרו עצמם מן העריות ע"י המבול") וקבלה זו הי' לו תוקף עפ"י דיני בני נח (והתורה) ועד שנענשו עליהם הן בידי אדם (ראה מפרשים בענין הריגת בני שכם) והן בידי שמים (וכמו שמצינו שיעקב נענש על שלא כיבד אביו ואמו ואף שלא נצטווה עליו¹), ומוכח שקיבלו על עצמם שלא לרמות ג"כ מזה שטען יעקב ללבן

¹ ואף שזהו ציווי מה"ת, הרי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה הי' רק חומרה (עיי' שם לקר"ש חלק ה') ומובן שא"א לענוש על שלא קיים חומרה.

למה רימיתני ועד שהשיב לו לבן כו', ועפי"ז יש לבאר הטעם שנשא יעקב את רחל ואף שכבר נשא את אחותה לאה שהרי הבטיח לה שישאנה ואם לא הי' מקיים הבטחתו הי' עובר על מה שקיבלו ב"נ על עצמם. וזה שקיימו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה הי' רק חומרא (עיי"ש בשיחה) ומובן שאין לעבור על איסור ב"נ בשביל חומרא שהחמיר על עצמו.²

ובהערה 24 כ' שעוד יש לתרץ קושי' הנ"ל כיון שטעם האיסור של "ואשה אל אחותה לא תקח וגו'" הוא בכדי שלא יסתור האהבה הטבעית שיש לאחיות זל"ז ע"י שמשמים צרות, אבל בנדו"ד כיון שנתנה רחל ללאה את הסימנים מובן שזה שיהיו צרות לא יסתור האהבה הטבעית ולכן הי' מותר לישאם³, ובשוה"ג שם כ' שפשוט שזה שיעקב נתן את מיטתו תדיר באהל רחל לא גרם לשנאה ביני',

ולכאורה אי"מ הרי מסופר בפרשתנו (ויצא ל, י"ד-ט"ו) שראובן לקט דודאים ונתנם ללאה אמו, וכשראתה רחל את הדודאים שאלה את לאה אם היא יכולה לקחת אותם, ולאה ענתה "ותאמר לה המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני", ובפשטות הפירוש הוא שהיא ענתה לא רק שלקחה בעלה - והיינו מפני שהי' מטתו תדיר באהלה - אלא את ג"כ רוצה לקחת את דודאי, וא"כ לכאורה משמע שהי' קטטה ביניהם ע"י ששם אהלו וכו'.

ולכאורה משמע מרש"י (ויצא ל, כ"א) ד"ה דינה שלא היתה קטטה ביני' שכ' שבעצם הי' דינה להיות בן אלא שדנה דין בעצמה שאם יהי' בן לא יהי' רחל כאחת מן השפחות, והיינו שחששה לכבודה.

והנה הרמב"ן כ' (עצם פירושו אינו משמע שלא הי' קטטה ביני' עיי"ש) שדודאים היתה משתמש בהן לכבד יעקב לבשם בהם יצועיו כי דרך נשים לה, וי"א שמוסיפים התאוה לאשה, ועפי"ז לכאורה י"ל שכוונתה באמרה "המעט קחתך את אישי" לא היתה דרך קטטה דהנה

² ועפי"ז מובן מ"ש הספורנו עה"פ "המעט קחתך את אישי" (ויצא ל, ט"ו) וז"ל "שלא הי' לך להסכים שתהיי את צרתי כאמרו ואשה אל אחותה לא תקח לצרור". עכ"ל. שלכאורה אי"מ אם אסור לישא אחיות ולכן הי' לרחל להמנע היאך עבר יעקב, ואם הי' מותר למה הי' לה להימנע, וע"פ הביאור בהשיחה מובן שאם לא היתה מסכימה להינשא ליעקב לא הי' צריך לקיים הבטחתו.

³ הטעם לבלעה וזלפה ראה ויגש חלק ה'.

וודאי זה שהי' תדיר באהלו של רחל לא גרמה קטטה ביני' וכמ"ש רבינו אלא פירושו כיון שיעקב תמיד אצלך - קחתך את אישי - (ולא שהכעיסה אלי' מפני כן) אני רוצה את דודאי כדי שאתנם ליעקב ויאהבני כפי' הרמב"ן בדודאים. ועדיין צריך התבוננות⁴.



בענין לימוד התורה בבני נח

מביא ביאור רבנו בלקו"ש חי"ד בלימוד התורה ע"י בני נח/מקשה דבחי"ז
מבאר רבנו לימוד התורה שלהם באו"א/מקשה על הסברא המבואר שם/מדויק
בחי"ז/עפ"ז מתווכ הב' שיחות ומתרץ הסברא

הת' מנחם מענדל שיחי' בלומינג
תלמיד בשיבה

בענין לימוד התורה ע"י נכרים מצינו דאע"ג שאם לומדים תורה בכלל חייבים מיתה (סנהדרין נט,א) מ"מ כשלומדים הלכות שבע מצוות בני נח, לא רק שיכולים ללמוד אלא שמחויבים ללמוד. ולא עוד אלא, שמכיון שהוא מחויב ללמוד בהלכות הנוגע אליו אז יש לו העניין דלימוד התורה בפני עצמו ולא רק כדי לידע את המעשה אשר יעשון. וכפי שמבאר רבנו בליקוטי שיחות (חי"ד ע' 38 ואילך) וזלה"ק שם (ע' 39): ועכצ"ל מאחר שבפועל מחויבים ב"נ ללמוד הלכות דמצות אלו (-) כי בלא"ה לא יוכלו לקיימן) הנה אף שלימודם הוא בשביל קיום המצות מ"מ כיון שעכ"פ מחויבים ללמוד תורה - יש בהם גם הגדרים דבלימוד התורה תורה כולל מעלות הנ"ל (והיינו זה ש"יקרה הוא מפנינים" והוי ככהן גדול). בסגנון אחר: לימוד תורת ז' מצות ע"י ב"נ אף שאינו בא לכתחילה מצ"ע כ"א בשביל דבר אחר - קיום המצות - היינו שהלימוד הוא הכנה מוכרחת (כעין הכשר) להמצות מ"מ נעשה על ידי זה ענין לעצמו - לימוד

⁴ לשון הגרעק"א בחידושו על מס' כתובות.

התורה מצ"ע. ולכן יש בו גם ענין הנפעל ע"י לימוד התורה – הרי הוא ככה"ג (אף שאינו בקיום המצות). עכלה"ק.

ולכאורה צלה"ב שהרי בלקו"ש (חי"ז ע' 387 ואילך) כתב וזלה"ק שם: וויבאלד בן-נח איז מחוייב אין די שבע מצוות איז מובן אז אויך זיין לערנען תורה (די דינים ופרטים פון די ז' מצוות) כאטש דאס איז אן ענין נעלה – ביז אז "נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככה"ג" – פונדעסטועגן איז זיין התורה ניט קיין מטרה פאר זיך נאר בלויז (ווי א "מיטל") צו וויסן ווי אזוי צו מקיים די מצוות אום ס'האט ניט די מעלת הלימוד בתורה פון א אידן. עכלה"ק.

ולכאורה צ"ב לתווך ב' שיחות אלו בהגדרת לימוד התורה של הבן-נח בהז' מצוות שלו. ועוד צ"ב הסברא לומר שלימודם הוא ענין התורה כשלעצמו (כנ"ל בחי"ד), שהרי, כל ענין הבן-נח הוא "לשבת יצרה" ובוה נכלל הלימוד בשביל לידע המעשה אשר יעשון. אבל ענין התורה כשלעצמו הרי, לא זהו ענינם?

והנה, אם מדובר כפי שיהי' לעתיד לבוא הי' אפשר לבאר שזהו בגדר שכר עבודתם בעוה"ז, לכן לומדים תורה כפי שהוא לעצמה ובאופן שזהו ענין טבעי, שלעת"ל יהא נראה שהקב"ה הוא מציאות הראשון והוא ממציא כל נמצא. אבל שבזמן הזה יש גדר לימוד זו אצל בן-נח, צריך ביאור.

ולבאר זה יש להקדים דיוק לשונו של רבנו בחי"ז שם "און ס'האט ניט די מעלת הלימוד פון א אידן" דלכאורה למה דייק רבנו לומר שאין לה מעלת לימוד התורה של ישראל. אלא דמזה משמע שיש מעלת לימוד התורה כשלעצמה גם אצל הבן-נח אלא שאינה באותה הגדר של לימודם של ישראל. ולימודם התורה בהז' מצוות שלהם הוא כעין ממוצע בין מצוותם (המטרה) ולימודם בתורה.

ולפי זה: כשאומרים "מעלת התורה לעצמה" פירושו לגבי מצוותם שכל ענינו הוא לשבת יצרה אבל גם תורתם הוא באופן כללי גם בענין זה ד"לשבת יצרה". ופשוט הוא שהמעשה הנעשה לאחר לימוד העניין בעיון ופלפול הוא באופן אחר לגמרי (בחיות וכו') מכפי לימוד ההלכות גרידא. וזהו כל ענין לימודם בתורה, להוסיף חיות בקיומם של הז' מצוות ע"י לימוד העניין בפלפול וכו"ל.

ולפי זה מובן שענין זה (דלימודם בתורה) הוא רק בנוגע לימוד
הז' מצוות שהם מצווים לקיימן, משא"כ כל התורה כולה, דבזה אינו
מוסיף חיות. וזהו החילוק בין לימוד התורה ע"י נכרי ולימוד התורה ע"י
ישראל. דבישראל שלומד תורה, גם אם הוא ענינים "שלא הי' ולא יהי'
לבא למשפט על טענות ותביעות אלו" (לשון אדה"ז בתניא פ"ה), וגם אם
הוא לומד ענינים שבכלל אינם שייכים למעשה, מ"מ יש להם מעלת
לימוד התורה כשלעצמו. משא"כ בן-נח שלומד ענינים שאינם שייכים
למעשה, אין לו מעלת לימוד התורה כלל כנ"ל בארוכה.

ובזה יובן דכשמבאר רבנו בחי"ד שם שענין לימוד התורה בו'
מצוות הוא ענין בפ"ע, אינו ממש כמו ישראל וכמו שמבאר בחי"ז שם,
וכנ"ל.



ביאור בשיחת מספר שנותיו של נח (לקו"ש ח"כ)

מביא ביאור כ"ק אדמו"ר במספר שנותיו של נח בסעיף ה' ובסעיף ג' /שואל
דלא נתפרשה היחס בין ב' הביאורים דיכולה להתפרש בב' אופנים דחזר או לא
חזר/ מביא ראיות דלא חזר/ מביא ראיות להיפך/ מבאר בזה ומתרץ הוכחות
הנ"ל /מקשה בגופו של ענין/ מתרץ

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג
תלמיד בשיבה

א

בלקו"ש ח"כ ע' 25 ואילך מבאר כ"ק אדמו"ר (ע"פ פשש"מ)
ההתאמה דמספר שנותיו של נח לפני ולאחרי המבול ("בשנת שש מאות
לחיי נח וגו' נבקעו וגו'") ("ויהי באחת ושש מאות שנה וגו' חרבו המים")
עם מספר שניו כשמת ("ויהי כל ימי נח וגו' תשע מאות שנה וחמישים
שנה") והי' ש"נ שנה ביניהם וא"כ הי' צ"ל תתקנ"א שנה.

ומבאר כ"ק אדמו"ר (בדיוק לשון הכתוב בשנת שש מאות וגו')
שאין כוונת הכתוב לומר שחי נח שש מאות שנה שלימות אלא
שכשהתחיל המבול כבר נכנס לשנת שש המאות שלו [ובאמת הי' תקצ"ט
שנה ומקצת שנה] ומכיון שכן עכצ"ל שגם כשנאמר "באחת ושש מאות
שנה וגו' הכוונה ע"ד הנ"ל שכבר נכנס לשנת שש מאות ואחת. ואפי' אחר

ש"נ שנה נמצא שחי נח רק תתק"נ שנה ומקצת שנה (ובכתוב לא חשב המקצת).

ובסעיף ג' מקשה כ"ק אדמו"ר שלפי חשבון הכתובים, מת מתושלח מיד לפני המבול כשנח הי' שש מאות שנה שלמות [שהרי קפ"ז שנה הי' מתושלח כשהוליד את למך, ביחד עם קפ"ב שניי חיי למך כשהוליד את נח הוי שס"ט ורק בהצטרפות שש מאות שנות שלמות נשלם תתקס"ט שנה לחיי מתושלח] ולכאורה זה סותר להמבואר לעיל שנה הי' רק תקצ"ט ומקצת בהתחלת המבול.

ומפני זה מבאר ומחדש כ"ק אדמו"ר ענין השיריים, שמובן שלא הי' קפ"ז וקפ"ב שנה בדיוק (דהיינו יום הולדתם) כשהולידו בניהם, אלא שכבר השלימו מספר שנים אלו בשיריים. ובצירוף השיריים של אלו לחיי נח שכבר הי' תקצ"ט ומקצת באים לחשבון שנותיו של מתושלח.

ומקשה ע"ז כ"ק אדמו"ר דלפי"ז לא הי' המבול אלא תקנ"ו שנה מבריאת העולם (כפרש"י בראשית יא,א) שהרי חשבינן שיריים וא"כ הי' עכ"פ שנה אחת בהצטרפות כל השיריים יחד. ומתרץ דבפש"מ חשבינן שנות האדם ע"פ הרוב (דהיינו בקירוב) דעד מחצה שנה נחשבת כשנה פחותה בהגיל וכן יותר משנה. ולכן היו אלו שהגיל הוא יותר ממה שהי' באמת והיו אלו להיפך שהיו גדולים מזה ולכן מתאימים כל החשבונות. ע"כ השיחה הנוגע לעניננו.

ב'

ולכאורה צ"ב: דלפום ריהטא לא ביאר כ"ק אדמו"ר היחס בין הסברא שחידש בסעיף ה' (שנות בקירוב) ומה שביאר בסעיף ג' (שהי' שיריים). ולכאורה יחס זה יכולה להתפרש בב' אופנים: א) שחזור ממה שביאר בסעיף ג' שהי' שיריים (דמפני הרוב אינה נחשבת) ב) לא חזר, אלא שבחישוב האלף תקנ"ו שנה הולכים אחר הרוב ובחישוב שנותיו של מתושלח הולכים אחר שיריים.

ולפום ריהטא נראה כאופן ב' הנ"ל הן מצד דברי כ"ק אדמו"ר והן מצד התוכן:

בדברי כ"ק אדמו"ר: הערה 26 "ועפ"ז (המבואר בסעיף ה') יומתק עוד יותר הביאור דלעיל (סעיף ג') 'בשנותיו של מתושלח ... כלים בשנת ת"ר לחיי נח' כי אפ"ל ששנותיו (תתקס"ט) לא היו שלמות אלא

תתקס"ח ויותר ממחצה עכלה"ק הרי דהביאור דלעיל לא רק שעדיין ישנו אלא גם ממתיק הביאור כאן.

(ב) הא גופא דלא חזר לתרץ ולפרט הביאור דסעיף ג' ע"פ המתחדש כאן.

(ג) באמצע סעיף ג', כשמקשה על הביאור דשיריים מהחשבון דאלף תקנ"ו שנה נוקט כ"ק אדמו"ר בלשון 'עס בלייבט אבער ניט גלאטיק' ולא 'אבער מ'קען אזוי ניט לערנן' או כיו"ב.

וגם ע"פ הסברא: (א) אם אומרים שחזר ממה שביאר בסעיף ג' מנ"ל ששנות מתושלח כשהוליד את למך ולמך את נח היו יותר ממש"כ, אפשר היו פחותים?

ג'

אבל ג"ז (דלא חידש הרבי ביאור נוסף בשנותיו של מתושלח) אינו מובן:

(א) למה בשנותיו של מתושלח ולמך לא חישב ע"פ הרוב (ע"פ פש"מ)?

וביותר צ"ב ע"פ המבואר בהערה 26 (המובא לעיל) שנקט כ"ק אדמו"ר רק את המעלה שנתחדשה בביאורו בס"ג ע"פ סעיף ה' (ששנותיו של מתושלח יכולים להיות תתקס"ח ויותר ממחצה) אך לא ביאר את מה שקשה בו ע"פ חידושו בס"ה (כנ"ל) – ולא עוד, אלא שס"ג "יומתק עוד יותר מס"ה?

(ב) ועיקר: הרי הקפ"ז וקפ"ב שנה נכללים בהאלף תקנ"ו שנים שהרי אמר בפירוש שמנויים ע"פ הרוב.

ועל כרחנו נאמר שחזר ממה שביאר לפני זה. ועלינו לבאר את ההוכחות שהובאו לעיל לכך שלא חזר.

וי"ל הביאור בזה: כמו שלא סתר הביאור שהולכים אחר הרוב, מש"כ כ"ק אדמו"ר בס"ב [ש"בשנת" פירושו תקצ"ט ומקצת] משום דגלי קרא (באמרו "בשנת") דאינו הולך אחר הרוב אלא שנח הי' בתוך שנתו (וע"ד זה שאמר משה בן מאה ועשרים שנה אנכי היום [כמ"ש הרבי בתחלת ס"ה]) עד"ז י"ל בשנותיו של מתושלח ולמך דגלי קרא (בזה שכתב ששנותיו של מתושלח כלים כשנח הי' שש מאות בה בשעה שכתב "בשנת" – שלא היה נח בן ת"ר שנים שלימות) שבחשבון שנותיו של מתושלח ולמך הרוב היה פחות ממחצה או יותר. ואף שלא נאמר כן

בפירוש הרי למדים זה ממה שנאמר בנח כנ"ל (וע"ד ההוכחה שהתר"א דשנות נח אחר המבול היו מנויין באופן הת"ר).

ובנוגע להוכחות הנ"ל שהוכחנו שלא חזר: זה שדייקנו 'עס בלייבט אבער ניט גלאטיק' הרי אע"פ שבדאי הביאור בשנותיו של מתושלח ששנות למך ומתושלח (כשהולידו בן) היו בשיריים שונה הוא מהביאור שנתחדש בס"ה, מ"מ עניינם שווה שהרי בשניהם מבואר שהיו גדולים יותר מהגיל הכתוב בתורה ושזה משלים שנות מתושלח - ובמילא "עס בלייבט אבער ניט גלאטיק" דהיינו האופן שיודעים שהיו שיריים. וההוכחה מהמבואר בהערה ש"יומתק הביאור שבס"ג" כוונתו דזה שהיו גדולים יותר יומתק ע"פ המבואר כאן בס"ה.

אבל בגופו של ענין עדיין דורש ביאור: הרי מובן שאם הכתוב הולך אחר הרוב, אע"פ שהסך הכל בכל הדורות ישווה למנין שנות העולם, מ"מ, הרי הי' צ"ל באחדים מהם עכ"פ חוסר תיאום בין המנין קודם שהולידו בנים וכשמתו (שהרי אם הגיל שהי' כשהוליד בן ומספר השנים שעברו אח"כ עם מותו היו שניהם חסרים או יתירים מקצת שנה, קרוב הדבר שיצטרף לרוב שנה, ויהי' הגיל בו מת שנה פחות או יותר מהסך הכל דשנותיו כשהוליד והשנים שעברו אח"כ). אבל כשמעיינים בהפסוקים לא מוצאים כן באף אחד מהם.

וי"ל הביאור בזה (בדוחק עכ"פ) דיש ב' אופנים שיכולים לכתוב הרוב א) שהמיעוט נשאר במציאות, אבל אינו מוזכר עד שיש עוד מיעוט נוסף שמצטרף אליו ב) המיעוט לא נשאר במציאות. ובפשש"מ אזלינן כאופן הב' ובאופן שאפילו אם פלוני היה לדוגמא בן מאה שנה פחות ג' חדשים ויום אחד כשהוליד, חדשים אלו אינם במציאות כלל ולא יצטרפו לחדשים אחרים (ולדוגמה אם מאה שנה פחות ג' חדשים ויום אחד עברו אח"כ) כיון שנפסק המספר ע"פ הרוב.

ואף שעפ"ז אי אפשר לידע גילם המדוייק אין זה המבוקש כאן אלא המבוקש היא שנות העולם, ועצ"ע.



בענין למה לא האמינה שרה שאברהם יכול להוליד

מביא ביאור רבנו למה לא האמינה שרה שאברהם יכול להוליד מאחר שכבר הוליד את ישמעאל/ מקשה על ביאור זה כמה שאלות/ מחלק בין גבורה הנראית לכח ההולדה/ עפ"ז מתרץ קושיתו

הנ"ל

בלקו"ש ח"כ פרשת חיי שרה (סעיף ב') כתב וז"ל: אע"פ אז דעמאלט (מצד דעם "תשות כח בעולם") איז דער גיל צו האבן קינדער איז געווען ביז "בני ע" - איז אבער דער תשות כח ניט געווען בא אברהם'ען (און ווי מ'זעט, אז ער האט געבוירן ישמעאל'ן צו פ"ו שנה).

ובהמשך הסעיף: נאר שרה האט געטראכט אז אויך אברהם קען ניט האבן קיין קינדער - "ותצחק שרה גו' אחרי בלותי גו' ואדוני זקן"

ובהערה 19: ואף שהוליד ישמעאל בהיותו בן פ"ו שנה, כנ"ל (וראה לך שם: עצרני גו' (ולכן) בא נא גו') - אין זו הוכחה שגם עתה (י"ד שנה לאחר") עדיין ראוי להוליד. ודוחק קצת. וראה לקמן בפנים סעיף ג.

ולכאורה צלה"ב כמה וכמה ענינים בהערה זו:

(א) מדוע התפעלה שרה [אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן"] רק בלידת יצחק, ולא בלידת ישמעאל (שהיתה ג"כ לאחר הזמן הרגיל להולדת בנים (וזמן רב - ט"ז שנים)? ולא עוד שלא התפעלה אלא שאמרה "אולי אבנה ממנה" דהיינו שסברה שאברהם עדיין יכול להוליד?

(ב) בהערה 23 מבאר רבינו את החידוש בפרש"י זה על הא דהוליד אברהם כשהי' בן ק"מ שנה (שהוא לכאורה פלא יותר ובכלל מאתיים מנה). אבל עדיין צ"ב כלפי הולדת ישמעאל מהו החידוש ברש"י זה? הרי כבר מהולדת ישמעאל יודעים על דבר כח אברהם (וכמ"ש רבינו בעצמו בתחילת הסעיף)¹?

(ג) משמע מהשיחה שרק ע"י רש"י זה מובן מאי שנא אברהם משרה ששרה לא ידעה שאברהם עדיין מוליד ואברהם ידע, הרי לידת ישמעאל י"ד שנה לפני כן אינו ראיה לכאן. וצ"ל הרי אפשר להוכיח זאת מהולדת ישמעאל (אפילו בלא פרש"י)?

¹ אינו קושיא ממש, והבאתיו רק משום שעל פי הביאור יומתק.

ואם א"א להוכיח מישמעאל (וע"ד סברת שרה שאין ראייה מבן פ"ו לבן ק' (וכ"ש לבן ק"מ) מהי הראיה מהולדת יצחק ארבעים שנה לאח"ז)?

(ד) עוד צריך להבין איך ידע אברהם שיוליד את יצחק, הרי אין להביא ראייה מלידת ישמעאל (כסברת שרה) וממה נפשך?

ומקושיות אלו מוכח:

(א) לידת ישמעאל: (א) אינו ראייה לק"מ שנה.

(ב) אינו ראי' אפילו לק' שנה² - חוץ מלאברהם שכן היה ראייה.

(ג) אינו חידוש כל כך כלידה בק'.

(ב) לידת יצחק:

(א) הוי ראי' לק"מ שנה.

(ב) הוא חידוש נוסף על לידת ישמעאל בבן פ"ו שנה.

וי"ל הביאור בזה ובהקדם: ברור שהמדובר בהשיחה הוא רק בכח ההולדה דאברהם ולא גבורה הנראית לעין שהרי³: (א) בהערה *13 כותב וזלה"ק: להעיר מרש"י ישן לך יז, כד: והי' מתיירא שהי' זקן - אבל אין מזה ראי' לגבי תשות כח בנוגע להולדת בנים.

(ב) הראיה שלא הי' לאברהם תשות כח היא מלידת ישמעאל (ולא מהנראה לעין).

וא"כ הידיעה שאברהם הוליד כשהי' בן פ"ו שנה יכול להתפרש בשני אופנים: (א) שאין לו תשות כח בכלל בנוגע להולדת בנים. (ב) שיש לו תשות כח (ככל אדם שבעולם) אלא שלא נגע לו עדיין עד כ"כ שלא יוליד עוד (אבל לעתיד אפשר שיפסיק מלהיות ראוי להוליד).

ואף שאליבא דאמת היה כאופן הא' (וכמובן מהא דהוליד בני קטורה בהיותו בן ק"מ שנה, ומשמע גם מלשון רבנו כאן (ועד"ז בכ"מ

² ולא רק לשרה אלא גם פשש"מ שהרי (א) זהו חידושו של רש"י כאן (על הולדת ישמעאל בפ"ו שנה), כדלקמן בפנים. (ב) אם פ"ו שנה הוא ראי' לק' ע"פ פשש"מ, סר החידוש דרש"י כאן על לידת בני קטורה ש"ש.

³ וי"ל שזוהי כוונת רבנו בהערה 9 בכתבו "ברש"י זה הי' כתוב בן ק' כבן ע' לכה [סתם או כח ולא הולדה] (או כיו"ב - ראה לקמן בפנים).

במהלך השיחה) "תשות כח האט אויף אים קיין שליטה ניט געהאט" מכיון שהספק בכח ההולדה שלו (שאינו נראה לעין) אפשר להיות (לעיני הרואה) בב' אופנים, כדלעיל.

והנפקא מינה בין שני האופנים:

(א) מה יהיה לעתיד: לפי אופן הא' אפשר לידע ברור שעד סוף ימי אברהם לא יפסיק כח ההולדה שלו. משא"כ לאופן הב' אין ראייה לגבי העתיד, שהרי לכל גבורה יש גבול ואפשר (ומסתבר) שבבוא הזמן תפסיק.

(ב) הפלא שבדבר: לאופן הב' אינו פלא (כ"כ - עכ"פ) [שהרי מובן שאע"פ שגבורת רוב בנ"א הוא באופן מסוים, אפשר שיהי' אדם שהוא גיבור יותר מזה - ע"ד לשון הכתוב "ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה"] משא"כ לפי אופן הא'.

אבל מובן שכל הספק הנ"ל אינו אלא לגבי הרואה אבל לא לגבי אברהם עצמו, וכנ"ל.

וע"פ כהנ"ל תתבאר ההגדרה שבתחילת הדברים:

(א) לידת ישמעאל (א) אינה ראייה לבני קטורה בק"מ שנה (ובמילא רק ע"פ רש"י זה יובן לידת בני קטורה), שהרי אפשר כאופן הב' הנ"ל, ומסתבר כן, שזה אינו חידוש כ"כ ועוד שהזקין אברהם בשאר דברים. (ב) אינה ראייה אפילו לק' שנה (כסברת שרה וגם הבן חמש למקרא) וכנ"ל שמסתבר להיות כאופן הב'. משא"כ לגבי אברהם עצמו שהרגיש שהוא כאופן הא' (ולכן הוא יכול ללמוד מזה לבן ק'). (ג) אינה חידוש כ"כ (ובמילא לא התפעלה שרה ע"ז, ואמרה (עכ"פ, ורק, "אולי אבנה ממנה").

(ב) לידת יצחק (א) אינה ראי' לק"מ שנה, שהרי כיון דהוליד בצ"ט שנה נתגלה שהוא כאופן הא' (שהרי מסתבר אופן זה מלומר שהוא חזק ל' שנה יותר מרוב בנ"א⁴ - וע"ד "כיון דאיפליג איפליג"). (ב) חידוש נוסף (ובמילא התפעלה שרה, וזהו חידושו דרש"י זה על לידת ישמעאל) שלא רק שהוא חזק יותר מרוב בנ"א שכח ההולדה שלו אלא שלא תש כחו כלל.

⁴ ועצ"ע. שהרי אע"פ שאליבא דאמת מסתבר כאופן הא', בנ"א עלולים להטות אחרי דרך הרגיל. ובמילא בנדר"ד שהבן חמש יבין הלידה בבן ק' שהוא חזק עוד יותר ודלא כפנים. וי"ל שלזה מוסיף רבנו "ע"ד ווי די מעלה פון בלא חטא" שלא נשתנה אפילו לאחר היותו ע' שנה - והיינו שמזה ידע הבן חמש שפירוש הדברים הוא כאופן הא'.



ביאור מאמר רז"ל "גם זו לטובה"

מביא שיחה המחלק בין מאמרי רז"ל / מביא סיפור הממחיש כ"א / שואל כמה שאלות על אחד מהם

הת' שלמה שיחי' גלייזר

תלמיד בשיבה

בלקו"ש חלק ב' מבאר, שיש חילוק בין שני לשונות של חז"ל, א) (גם זו לטובה" ב) "כל מה דעביד רחמנא לטב עביד. ומבאר שיש חילוק ביניהם, דפי' כל מה כו' היא שאע"פ שהמעורה שקרה, עכשיו נראה לדבר רע, מ"מ בוטח בהקב"ה שלא יעשה רע, לשם רע, אלא שדבר זה יביא לאיזה ענין טוב, ובמילא מובן שאין ענינו רע. ופי' גם זו לטובה היא, לא רק שבטוח אני שאין זה רע, לשם רעת אלא זה בשביל איזה טובה, אלא שדבר זה עצמו (שעכשיו נראה רע) הוא טוב.

ובכדי להמחיש חילוק זה ביניהם, מביא סיפור המובא בגמ' לכל אחד מהם.

בנוגע למאמר רז"ל כל מה דעביד כו' מביא הגמ' (ברכות ס:) סיפור שארע אם ר' עקיבא. שפעם הלך לעיר והביא אתו, חמור (לרכיבה) תרנגולת (כדי להאירו), ונר. וכשהגיע לעיר, ושאל מאנשי המקום מקום לישון, וכולם אמרו לו שאינו יכול לישון אצלם. ולכן הלך לישון חוץ לעיר ובאמצה הלילה בה רוח, וכבה את הנר, בה ארי ואכל את החמור, ובה חתול ואכל את החמור, נאעפ"כ לאחר כל בר אמר כל מה דעביד כו' ולבסוף נתברר שבאמצה הלילה באו ליסטים לעיר, ורק מפני שארע לו כל הדברים האלו, ניצול. שמזה רואים שאע"פ שמה שקרה לפועל היה רע, (שהרי לפועל בסוף ישן חוץ לעיר וכו') אלא שתוצאה מרע זה, יצא ענין טוב.

ובנוגע למאמרו "ל"גם זו לטובה מביא הגמ' (תענית כא.) סיפור של נחום איש גמזו, (והסיבה שקראו לו "איש גמזו" הוא מפני שאמר כל הזמן גם זו לטובה) שפעם רצו אנשי מקומו לשלוח מתנה לקיסר, נבחרו בנחום איש גמזו להוליך את המתנה לקיסר (נבחרו בו "כי היה מלומד בניסים), והמתנה הייתה קופסא מליאה באבנים טובות. נבאמצה הדרך הוא הלך לישון במלון, ובאמצה הלילה גנבו לו את האבנים טובות ומלאו במקומו אפר. ובבוקר כשראה מה עשו, אמר גם זו לטובה והמשיך בדרכו. כשהגיע לקיסר וראה שהביא קופסא מליאה אפר נתמלא רוגז עליו, עד שבא שר אחד (שהיה בעצם מלאך) ואמר לקיסר, שאולי זהו מהחול שאברהם אבנו השתמש בו, היינו שאחר שזורקים אותו נהי' חיצים. והקיסר בדק ונמצא שבאמת נעשה חיצים, ובסוף נתן הקיסר, קופסא מליאה אבנים טובות לקחת איתו חזרה. שמסיפור זה רואים איך שאפי מה שנראה כרע, הוא עצמו באמת טוב.

וצריך להבין בסיפור השני: איך היה יכול לסכן את חייו (וחיי' אנשי עירו) ולהביא את הקופסא למלך, מאחר שראה שיש בו רק חול'?!
ואין לומר שמפני ש"היה מלומד בניסים, לכן הלך לקיסר, שהרי "אין סומכין על הנס" ועוד אם כן סמך על הנס, הרי אין לנו שום ראי' מסיפור זה שיומר אדם (שאינו סומך על הנס) "גם זו לטובה"?



ביאור ב"אילו לא הוציאנו ממצרים היו משועבדים כו"

מביא ביאור רבינו על נוסח ההגדה עבדים היינו כו' ואילו לא הוציאנו כו' | מקשה עליו | מתרצו על פי"י מ"ש לקמן בשיחה

הנ"ל

בלקו"ש חלק י"ז (חגה"פ שי' ב') מביא מה שאומרים בהגדה עבדים היינו כו' ואילו לא הוציאנו כו' הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו כו', ומקשה על זה שלכאורה הרי הבטיח הקב"ה לא"א ע"ה שיוציאם לאחר ארבע מאות שנה וא"כ הי' מוכרח להוציאם לאחר ארבע מאות שנה, וא"כ איך אומרים אילו לא הוציאנו משועבדים הרי אנו ובנינו כו' משועבדים היינו, הרי הי' מוכרח להוציאם לאחר ארבע מאות שנה,

ומבאר שאילו לא הוציאם אז, כיון שאז היו מושקעים בשער המ"ט של הנ' שערי טומאה, ואם היו שוהים שם אפילו רגע אחת היו יורדים לשער הנ' שא"א לצאת ממנו, וא"כ אף שהי' מוציאם בגשמיות מ"מ היו עדיין משועבדים ברוחניות.

ולכאורה צ"ל שלכאורה כמו שהי' שיעבוד מצרים לא רק בגשמיות אלא ג"כ ברוחניות, כך הבטחת הקב"ה להוציאם לכאורה הי' ג"כ משעבוד רוחני, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא שההבטחה להוציאם הי' ג"כ משעבוד רוחני, ואיך אומרים ואילו לא הוציאנו כו' הרי אנו ובנינו משועבדים כו', הרי הי' מוכרח להוציאם משעבוד רוחני ג"כ?

והנה לקמן בשיחה זו מביא מדרש שהקב"ה אמר לא"א ע"ה שיבחר לבניו אחד משני ברירות: עונש גשמי - גלות, או רוחני - גיהנם, ומבאר רבינו שמזה מוכח שפעולת גיהנם הוא פעולת גלות ג"כ שהרי במקום גיהנם היו יכולים להשתעבד בגלות (וכן הי' לפועל), וענין גיהנם הוא כפרת חטא, ומבאר שחטא זה הוא חטא עץ הדעת, והנה מבואר במדרש שעל ידי חטא עץ הדעת נסתלק השכינה למעלה רקיע אחת ואח"כ ע"י עוד חטאים נסתלק למעלה עד לו' רקיעים, ואח"כ עמדו שבעה צדיקים והורידם למטה בארץ, והאחרון שהורידו מרקיע האחרון להארץ הי' משה רבינו ע"ה. ועפ"ז מובן מדוע היו צריכים לכפרת החטא עץ הדעת, שהרי דור זו תיקן החטא שהורידו למטה בארץ כמו שהי' קודם החטא, וע"י גלות מצרים היו צריכים לבררו והי' זה הגלות האחרון, אלא שבפועל לא ביררו את הבירורים ואדרבה שירדו לעומק הקליפות והוצרך הקב"ה להוציאם מיד.

ועפ"ז מבואר קושייתנו, שהרי הבטחת הקב"ה לא"א הי' שיוציאם בגשמיות והיינו לאחר שביירו את מצרים, ולא היו אמורים לירד לגלות ברוחניות, אבל לפועל נפלו בהקליפות וירדו לעומק הקליפות והוצרך הקב"ה להוציאם מגלות רוחני, והיינו אילו לא הוציאנו היו אנו ובני בנינו משועבדים כו', שהרי לא הי' הבטחת הקב"ה להוציאם מגלות רוחני לפי שלא היו אמורים לירד לגלות רוחני.



ביאור בסיפור הבעש"ט

מביא סיפור הבעש"ט עם אתרוגו של ר' דוד/ מבאר דברי הבעש"ט דיש קשר פנימי בין נסיון העקדה ונסיונו של ר' דוד

הנ"ל

בש"פ בהעלותך ט' סיון ה'תשכ"ז (תו"מ חלק נ, עמ' 78 - 79) מספר רבינו שפעם א' אצל הבעש"ט בסעודת ר"ח ה' הבעש"ט במצב של היפך השמחה, ונישאו תלמידיו לשמחו ולא הואיל כלום, ואז נכנס איש פשוט ביותר ששמו ר' דוד וקראו הבעש"ט אליו ונתן לו מפרוסת המוציא שלו, ואז נתעורר הבעש"ט בשמחה, ונתעורר אצל התלמידים פליאה: איך יתכן שהם עם כל התורה שלהם וכו' לא הצליחו לפעול על הבעש"ט, ודוקא איש פשוט ביותר פעל עליו מיד, והבעש"ט הרגיש תמיהתם ושלח ר' דוד לעשות איזו שליחות (שאז יוכל לדבר אודותיו שלא בפניו) ובצאתו סיפר להם שר' דוד ה' עני מאוד ובמשך השנה קיבץ פרוטה בפרוטה עד שה' יכול לקנות אתרג מהודר, וכשבא לביתו ה' בשמחה גדולה על האתרוג שלו, וכשראה זוגתו את גודל השמחה שלו, העיק לה הדבר, שכל השנה היתה היא וב"ב במרירות גדולה על גודל העניות שה' בבית, ולמרות זה לא ה' נוגע הדבר לבעלה וקנה אתרוג מהודר, ולכן נשכה הפטום ופסלה האתרוג, ור' דוד לא כעס אלא חשב מיד שהיא צודקת, שכן כיצד מגיע ליהודי פשוט כמותו אתרוג כזה, וסיים הבעש"ט שמנסיון העקדה לא ה' נסיון כזה.

ולכא' י"ל שאין הפירוש שמנסיון העקדה לא ה' נסיון קשה כזה, אלא י"ל שיש קשר פנימי בין נסיון זה לנסיון העקדה, דהנה בלקו"ש ח"כ (וארא, ג') מבאר שנסיון העקדה לא ה' המס"נ שלו מצד מציאותו של אברהם כיון שה' אמר לאברהם כי ביצחק יקרא לך זרע, ואח"כ ה' אמר לו לשחוט את בנו יצחק, ומ"מ עשה, ולא ה' שומע אף אחד מזה וכו' דהיינו שבנסיון העקדה מסר אאע"ה גם מציאותו הרוחני לקיים ציווי ה' (עיי"ש בארוכה), ולכא' י"ל שעד"ז הוא בנסיונו של ר' דוד, שקנה אתרוג מהודר וקיבץ פרוטה בפרוטה למשך זמן, דהיינו ענין של קדושה וכשאשתו פסלה אתרוגו לכא' ה' לו לכעוס שהרי טרח במצוה – מציאות רוחני, ואף על פי כן עמד בהנסיון ולא כעס, והיינו ביטול מציאותו הרוחני לקיים רצון ה', בדוגמת א"א ע"ה שאף שה' אמר לו כי ביצחק יקרא לך זרע (קיום מציאותו הרוחני) ושחיתת בנו ה' נגד מציאותו מ"מ מחמת

ביטולו לה' עמד בנסיון, כך ר' דוד אף שהי' לו הידור מצוה מ"מ לא כעס מחמת מציאותו, אלא מפני שה' צוה שא"א להיות בכעס, לא כעס.



[illegible]

ע"פ כהנ"ל מסכת פסחים ויהא בהצלחה רבה ולמהר עוד יותר קיום היעוד ונאכל שם מה"ז ומ הפסחים – ודכימי צאתך מאמ"צ אראנו נפלאות.

מאז נתייסד המוסד הק' 'צעירי אגודת חב"ד' המרכזית בארה"ב בחודש אייר ה'תשט"ו, היה הנוהג לשלוח מכתבים כלליים מעת לעת לעורר לב אנ"ש והשלוחים בערי השדה, שכללו הוראות חדשות או קטעים משיחות כ"ק אדמו"ר מהתוועדות האחרונה וכי"ב. ככל דבר פרסום רשמי נשלחו הדברים אל הקודש פנימה, ופעמים רבות זכו שכ"ק אדמו"ר הגיה הדברים בכת"ק, וכמובן שכל התיקונים וההוספות נכנסו בהפרסום קודם הפצתו.

להלן צילום של הגהה מיוחדת על מכתב ממוצאי שבת קודש פ' מטות-מסעי ה'תשכ"ט, בו ניתן לראות שכ"ק אדמו"ר הורה להשמיט כמה ענינים, הוסיף ותיקן או הדגיש כמה נקודות, ובסופו רשם בכת"ק ברכה מיוחדת באריכות. לצד צילום ההגהה בא פענוח הדברים בדרך אפשר.

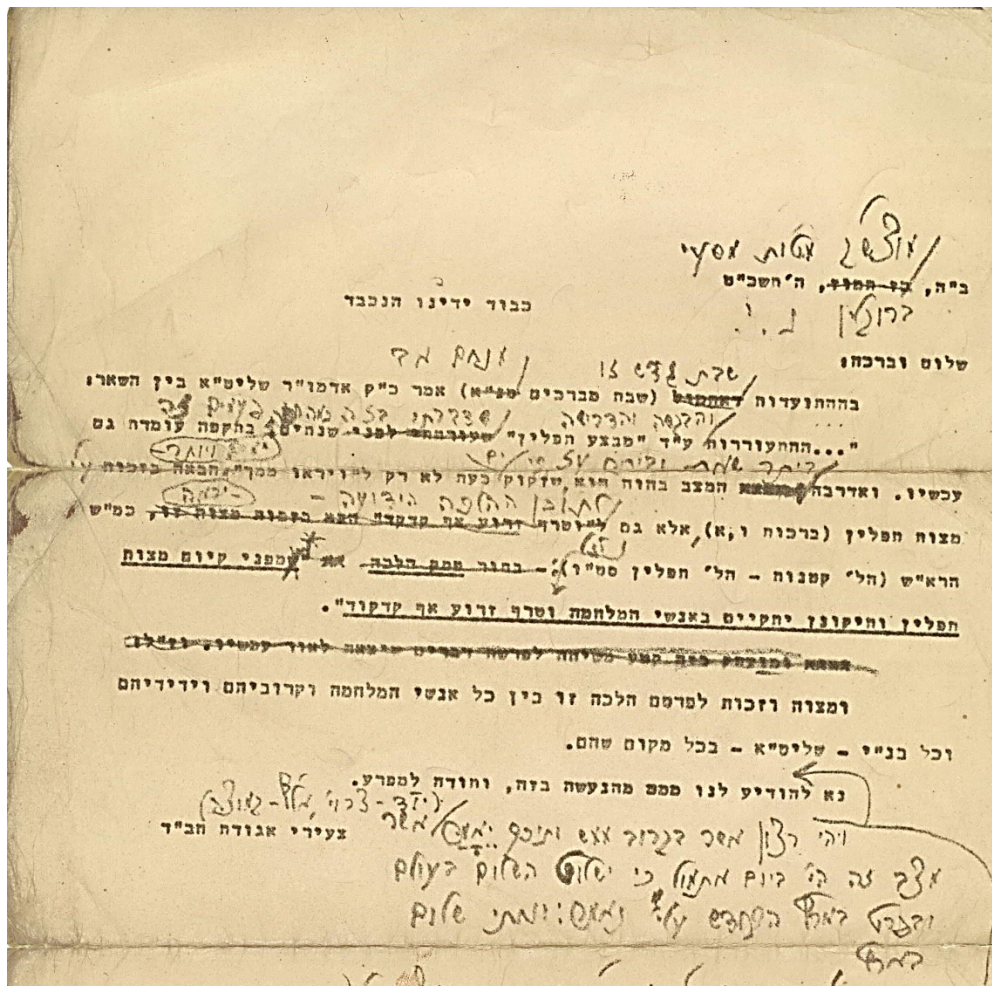
כפי הידוע, בראשית קיץ תשכ"ז יצא כ"ק אדמו"ר בקריאה לעורר ע"ד מצוות הנחת תפילין, ובמיוחד לאור המצב בארץ הקודש, ובמיוחד עם אנשי ההגנה והשמירה. ומאז החל 'מבצע תפילין' בשטורעם הכי גדול. ככל הנראה, עקב מצב מיוחד בבטחון בני ובנות ישראל בארץ הקודש, במסגרת מלחמת ההתשה שהתקיימה בין אה"ק לבין מצרים, עורר כ"ק אדמו"ר שוב באותה התוועדות של ש"פ מט"מ ע"ד מבצע תפילין, וביקש לפרסם ההלכה ע"ד הסגולה בהנחת התפילין בין אנשי הצבא וקרוביהם וידידיהם, ולכן יצא מכתב מיוחד זה מאת המשרד המרכזי של צאגו"ח לפרסום בכל מקום ומקום.

כמו כן יש לציין, שבאופן קבוע נהגו במוסד צאגו"ח לשלוח מכתבים לאנ"ש והשלוחים בערי השדה, ברחבי ארה"ב וגם מעבר לים, עם דיווחים מהנעשה והנשמע בבית חיינו, כיון שלא היה אפשרות קשר אחרת באותם זמנים, ופעמים שצירפו גם 'הנחה' ממאמרי דא"ח ושיחות קודש מהתקופה הסמוכה למשלוח המכתבים. גם מכתבים אלו, ו'הנחות' אלו

הוכנסו אל הקודש פנימה, ורבים מהם עברו 'הגהה' בכת"ק. הגהות אלו שולבו ב'הנחות' שפורסמו ברבות הימים, בקונטרסים ולאמח"כ בספרים.

צילום ה'הגהה' המיוחדת ניתנה עבור הקובץ ה"ל, באדיבות הת' חיים בן ציון פירסאן מתוך הארכיון רב הכמות והאיכות של סבו הרה"ח הרה"ת הרב דוד ראסקין ע"ה, ששימש כו"ר של צאגו"ח מיום היווסדו, ולקראת צאתו לאור עולם של ספר 'ודוד עבדי' הסוקר את ימי חייו ופעולותיו בהדרכת ובשליחות כ"ק אדמו"ר אליו היה מקושר בל"נ משך כל ימי חייו עלי אדמות.

ויה"ר שפרסום הדברים יהיה לתועלת, ובפרט שהזמ"ג לאור המצב בארץ הקודש, וכדברי כ"ק אדמו"ר בהוספה המיוחדת בכת"ק: "ישלוח השלום בעולם, ובפרט בארץ הקודש, עליה נאמר ונתתי שלום בארץ, ויוסיפו כאו"א מבנ"י בתורה ומצוות" (שהוקשה כל התורה כולה לתפלין) מתוך שלום השקט ובטח". אכ"ר.



ב"ה, כותב מוצש"ק מטות מסעי, ה'תשכ"ט
ברוקלין נ.י.

כבוד ידידנו הנכבד

שלום וברכה:

בהתוועדות דאטמאל שבת קודש זו (שבת מברכים פנ"א מנחם אב)
אמר כ"ק אדמו"ר שליט"א בין השאר:

"...ההתעוררות והבקשה והדרישה ע"ד "מבצע תפלין" שעוררתי
לפני שדברתי בזה כמה פעמים זה שנתים ימים ויותר - בתקפה עומדת גם
עכשיו. ואדרבה ביתר שאת וביתר עז, כי המצב בהוה הוא שזקוקים כעת לא
רק ל"ויראו ממך" - יראה הבאה בזכות ע"י מצוה תפלין (ברכות ו, א), אלא גם
ל"וטרף זרוע אף קדקד" הבא בזכות מצוה זו, לתוכן ההלכה הידועה - כמו"ש
הרא"ש (הל' קטנות - הל' תפלין סט"ו) וזל: בתור פסק הלכה

"שמפני קיום מצות תפלין ותיקונן יתקיים באנשי המלחמה וטרף
זרוע אף קדקוד".

ומועתק כאן קטע משיחה לפרשת דברים שיצאה לאור עכשיו וז"ל:

ומצוה וזכות לפרסם הלכה זו בין כל אנשי המלחמה וקרוביהם
וידידיהם וכל בני"י - שליט"א - בכל מקום שהם.

ויהי רצון אשר בקרוב ממש ותיכף יאמר (יו"ד - צווי', אלף - קמוצה)
מצב זה הי' ביום אתמול כי ישלח השלום בעולם ובפרט בארץ הקודש עלי'
נאמר: ונתתי שלום בארץ,

ויסיפו כאו"א מבני"א בתורה ומצותי' (שהוקשה כל התורה כולה
לתפלין) מתוך שלום השקט ובטח.

יט' לרודניו לוי מרדכי' הרב יחזקיה לאסרין.

צעירי אגודת חב"ד

לזכות

צוות הנהלת ישיבתנו הק'

הרה"ח ר' נחום שיחי' בוקיעט

הרה"ח ר' נחום הלוי שיחי' לוי

הרה"ח ר' לוי יצחק יהודה שיחי' נג'ר

הרה"ח ר' משה זלמן שיחי' סלבטיצקי

הרה"ח ר' יוסף שיחי' קליין

הת' ישראל משה שיחי' בראוד

הת' מאיר ישראל איסר שיחי' פרידמאן

ויה"ר שיצליחו בעבודתם בקודש

ו"מחיל אל חיל"

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

תלמידים השלוחים לישבתנו הק'

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' ברויער

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' וואונטש

הת' השליח לוי יצחק הכהן שיחי' זרחי

הת' השליח שלום דובער הכהן שיחי' פעלדמאן

הת' השליח יהושע נחום שיחי' שמוטקין

שיצליחו בשליחותם הק' ושיזכו לגרום נח"ר
לכ"ק אדמו"ר זי"ע

לזכות התמימם

שלמה ואברהם שיחי

גלייזר

שיצליחו בלימודם ושיזכו לגרום נחת רוח
רב לכ"ק אדמו"ר זי"ע



נדבת משפחתם



לזכות
 כל חברי הנהלת ישיבתינו הק'
 ומשפחותיהם שיחיו
 להצלחה רבה בגו"ר
 נדבת

הרה"ת ר'

לכ"ק אדמו"ר זי"ע

* * *

נדבת
 הרוצה בעילום שמו
 בקשר עם מלאות
 צדי"ק שנים
 לנישואי כ"ק אדמו"ר והרבנית הצדקנית



לעילוי נשמת האשה החשובה והעדינה
 מרים צימל בת
 הרה"ג ר' יוסף ברוך ע"ה
 ז"ל
 פרידמאן

ספ

לזכות התמים
 מנחם מענדל שיחי'
 ראטה
 שיצליח בלימודו ובעבודתו הק'
 להיות חסיד ירא שמים ולמדן

ושיזכה לגרום נחת רוח רב לכ"ק
אדמו"ר זי"ע



נדבת משפחתו

— — — — —

לזכות התמים
לוי יצחק שיחי'

קארף

שיצליח בלימודו ושיזכה לגרום נחת רוח
רב לכ"ק אדמו"ר זי"ע



נדבת משפחתו

סס

לע"נ

הרה"ח הרה"ג הרב מנחם מענדל הכהן בן

הרה"ח ר' דוב

ז"ל

פעלדמאן

כיהן כרב ב'באלטימאר' במשך שנים רבות





מוקדש

לחיזוק ההתקשרות

לנשיא דורינו

כ"ק אדמו"ר זי"ע

לכבוד יום הבהיר

י"ד כסלו ה'תשע"ט

צדי"ק שנה

