

קובץ

# הערות התמימים ואנ"ש

- מעלברן -

•

גליון קי"ד

ה' טבת ה'תשע"א

- שנת "ופרצת" -

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה  
מאה ושמונה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
שנת השישים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



יוצא לאור ע"י תלמידי ישיבה גדולה – "זאל"  
מעלבורן, אוסטרליא

•

יוצא לאור ע"י  
חברי המערכת  
התלמידים השלוחים

הת' לוי יצחק בן שבע אסתר ליבעראוו  
הת' מנחם מענדל בן רחל פאלטער

67 Alexandra st. East St. Kilda  
Victoria 3183 Australia  
YGHeoros@gmail.com

## פתח דבר

בקשר ליום הבהיר ה' טבת, היום בו "דידן נצח" באופן גלוי לעיני כל העמים (בבית המשפט הפדרלי) בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאנו שבספריית ליובאוויטש, שבו הדגשה מיוחדת בלימוד התורה, בתוך שאר הפעולות לקבל פני משיח צדקנו בפועל ממש. וכהבטחת מלך המשיח למורנו הבעש"ט שע"י "יפוצו מעינותיך חוצה" – "אתי מר" דא מלכא משיחא.

ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ביחידות – האחרון לע"ע – לתלמידי הישיבות, אור לבדר"ח מרחשון ה'תשנ"ב – ש"תוסיפו עוד יותר בהתמדה ושקידה הפשטות . . . ויתירה מזו . . . שלכל אחד מכם ניתן הכח לחדש בתורה – "לאפשה לה", ועד לחידוש באופן כזה, שיחול עליו השם ד"תלמיד ותיק", שחידש חידוש אמיתי בתורה. ובפרט, כנהוג לאחרונה – שמשדלים לפרסם את כל אותם הענינים שמתייגעים עליהם עד שמגיעים לידי שקלא וטריא אמיתית, המיוסדת על כללי התורה – פרסום בכתב, או באופן דדפוס. וכמדובר כמה פעמים בזה, בשנים הכי אחרונות . . ."

\* \* \*

הננו שמחים להוציא לאור קובץ של ביאורים והערות, הן בתורת הנגלה והן בתורת החסידות, בתורת רבינו ובעניני גאולה ומשיח, פרי עמלם של תלמידי ישיבתנו וחברי אנ"ש דקהילתינו.

בטוחים אנו שה"מעשה אחד" דהדפסת קובץ זה, בתוככי כל שאר מעשינו ועבודתינו תגרום ל"סיום הגלות, וימהר ויזרו את הגאולה האמיתית והשלימה, ונזכה להתגלות משיח צדקינו, ונשמע ממנו "תורה חדשה מאתי תצא" תיכף ומיד ממש.

### המערכת

ה' טבת ה'תשע"א – שנת "ביאת משיח"  
שנת הששים לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
מאתיים וחמשים שנה להסתלקות הבעש"ט  
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע  
מעלבורן, אוסטרליא

---

# תוכן הענינים

---

3..... פתח דבר

4..... תוכן הענינים

6..... דבר מלכות

## גאולה ומשיח

9..... התקופה ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"

## תורת רבינו

11..... החיוב להכין לקיום מצוה

13..... האם נרות חנוכה "קודש הם"?

## נגלה

17..... בדיקה וביעור לאיסורי אכילה כדי שלא יבא לאכלו

22..... ביאור שיטת רש"י ותוס' בגדר חיוב הבדיקה

25..... **Do we say** לעל ביעור **or** לבער?

27..... השבתה בלב לשיטת רש"י

28..... ביאור ענין "בציקו בידו"

29..... ביעור חמץ לדעת ר' עקיבא

- 37..... מהלך סוגיית הגמ' תנן התם (ד"ד ע"ב) בפרש"י
- 41..... שיטת רש"י בהסוגיא דהמשכיר בית לחברו בארבעה עשר
- 44..... פירושו של שבח וולדות
- 48..... בענין עשרה דברים שבקדושה
- 50..... ביאור הלימוד מ"לא ימצא"
- 52..... ביאור שיטת רש"י במשנה (חולין דף צ"ו ע"ב)
- 54..... גדרו של הביטול ד"הבודק צריך שיבטל"
- 61..... בדין חצי שיעור בתערובות

## חסידות

- 64..... פעולת החסידות בד' מדריגות נרנ"ח
- 68..... גירסת החסידות בסיפור ד"צהבו פניו של ר' אבהו וכו'"



# דבר מלכות

## הצורך בגן ישראל

כבר דובר פעם, שמצד זה שנמצאים עתה בזמן של חושך כפול ומכופל, הרי ההנהגה עתה היא בב' קוים הפכיים:

מצד אחד – "שמים חושך לאור ואור לחושך"; אבל לאידך גיסא – ההנהגה עתה היא באופן ד"בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב". כלומר: אם רק הולכים בדרך של הרחבה – אזי לא חסר ממון עבור שום ענין שבקדושה. ומה שלפעמים חסר – הרי זה מפני ש"סותמים" את הצינור (עי"ז שהולכים בדרך של צמצום ולא בדרך של הרחבה), ובמילא אין להממון מהיכן ליכנס...

ומכיון שעתה לא חסר דבר וההנהגה היא בהרחבה – הרי גם ענינים שפעם נחשבו ל"מותרות", אפשר לנצלם עתה בקדושה, ומכיון שאפשר לנצל ענינים אלו לקדושה – הרי מובן שצריכים לנצלם לקדושה. והיינו, שיש ב' דרכים כיצד להתנהג עם עניני מותרות: א) להימנע מהם, ב) לנצלם לקדושה. ומובן שהדרך הב' היא גם משתלמת יותר וגם קלה יותר.

כלפי מה הדברים אמורים?

בעבר, ולא רק בעבר, אלא גם בשנים האחרונות – הי' הסדר, שהילדים היו לומדים ב"חדר" או בישיבה במשך כל היום, ורק פעמיים בשנה – לפני פסח ולפני ראש-השנה – הי' "בין הזמנים".

וגם זה הי' (לא מצד הילדים או מצד המלמדים, אלא) מצד נשי המלמדים ("די רבי'צנס") – שהיו צריכות לנקות את הבית לפחות ב' פעמים בשנה (ע"ד שמצינו בנוגע לאבני המזבח, ש"מלבנים אותן פעמים בשנה"): פעם אחת – קודם הפסח, כדי לבער את החמץ, ובמילא היו מסירים בשעת מעשה גם את ה"קורי עכביש"... ועד"ז קודם ראש-השנה, ובמילא לא הי' מקום ללמוד בו.

ומהנהגה זו – גדלו ילדים בריאים ברוחניות ובריאים בגשמיות.

אבל עתה – ובפרט ב"אמריקא" – הסדר הוא באופן אחר:

כיון שהילדים "עייפים ויגעיים" מהשעות האחדות שהם לומדים – ישנו "וויק-ענד", דהיינו שנוסעים מחוץ לעיר מיום ששי בשבוע עד יום ראשון

בשבוע, ויש "מהדרים" כבר מיום חמישי בשבוע... – בנוגע לתוספת שבת ויו"ט מלפני ומלאחרי, ישנו "שיעור", אבל בענין זה אין שום "שיעור"!! ... סדר זה – הוא במשך כל השנה. ואם לא די בכך, הנה בבוא החורף, הזמן דימי החנוכה, ולהבדיל, ה"חגאות" שלהם – הרי כיון שבמשך השנה מתייגעים הילדים ב"גייעה קשה ביותר" ("מורא'דיק שווער")... "מוכרחים" הם בתקופה זו לנוח מספר שבועות.

וכן הוא גם בזמן הקיץ, שגם אז צריכים לנוח מספר שבועות; אלא שבקיץ הרי זה לגמרי בלי הגבלות: לא רק "מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי", אלא "למימני חדשי"... דהיינו, שמהרביעי ביולי ("דעם פערטן דזשולאיי") עד "לייבאָר דיי" – צריכים לנסוע מחוץ לעיר!! ...

ובמילא, גם כשחוזרים לעיר – הרי אי-אפשר להתיישב מיד ללמוד, שהרי עייפים עדיין מה"חופשה"... – ע"ד שמצינו בתענית שאין מתענין "באחד בשבת כדי שלא יצאו ממנוחה ועונג ליגיעה ותענית" – ולכן בתקופה הראשונה מתנמנם הוא בשעת הלימוד וכו', שהרי זה עתה חזר מדרכו, ועדיין לא חזר למצבו הרגיל ("ער איז נאָך ניט געקומען צו זיך")...

ומ"הנהגה" כזו – רוצים לגדל "דור ישרים יבורך"!! ...

והעצה לזה – יכולה להיות בשני אופנים:

עצה אחת – לבטל לגמרי את ה"קעמפ", כך שהילדים ישבו וילמדו במשך כל הזמן. אבל, כשרצו לפעול ענין זה, קמה התנגדות מצד ראשי-הישיבות, שהרי גם הם רוצים לנוח מעט, ונוסף לזה, הרי עבור זמן זה אין משלמים לו, ובמילא יש לו פיזור הנפש, ואינו יכול להכין את השיעור... כך שנוסף לההתנגדות מצד התלמידים, ישנה התנגדות גם מצד המלמדים.

נמצאה, איפוא, עצה אחרת: מבחוץ – יהי' זה "קעמפ", אבל מבפנים – יהי' ישיבה. והיינו, שיהי' שם כל טוב בגשמיות, עם כל הענינים שישנם ב"קעמפס" אחרים, ויחד עם זאת, ילמדו שם כמו בישיבה, דהיינו שינצלו את המותרות גופא לקדושה.

ואדרבה, באופן זה ישנה מעלה גם על הלימודים בכל השנה – שהרי באותם שבועות אחדים פטורים התלמידים מללמוד "לימודי חול", וגם לא יהי' שם הענין ד"ידי נשים רחמניות בשלו ילדיהן" – האמהות המפנקות את הילדים שלא במקום... דבר שאיננו בריא עבור הילדים לא ברוחניות ולא בגשמיות.

ומכיון שה"קעמפ" נמצא מחוץ לעיר, שאין שם החסרון של "ישיבת כרכים", והילדים אינם בביתם, וגם אינם צריכים ללמוד לימודי חול – הרי במשך שבועות אחדים יפעלו מה שפועלים במשך חדשים אחדים בישיבה שבעיר.

ונמצא, שע"י שינצלו את ענין ה"קעמפ" לקדושה – יהי' זה (לא רק כמו בכל השנה, אלא) באופן ד"כפלים לתושי".

צריכים רק להבטיח, שהמלמדים שיהיו שם עם הילדים לא ייגררו אחרי הילדים – כפי שישנו הפתגם ברוסיה "סטארי קאק מאלי" (הזקן כמו הצעיר) – שאז, לא זו בלבד שלא ישפיעו על הילדים, אלא אדרבה – גם הם עצמם יתהלכו כשהם לבושים כמו ה"כהנים"... במכנסים "ממתנים ועד ירכים", וישחקו ב"כדור"!... ולכן, צריכים להבטיח שמבפנים – תהי' זו ישיבה.

ואין זה בסתירה לכל הענינים הגשמיים שצריכים להיות בה"קעמפ". אדרבה – יהי' שם כל טוב גשמי, "חלב ישראל", אבל, חלב שמן; בשר כשר, אבל, בשר טרי, שהוא בריא יותר בגשמיות, יחד עם כל שאר המעלות בגשמיות; אלא, שענין זה גופא ינצלו לקדושה, כמ"ש "כל חלב להוי", ובזה יחנכו וידריכו את הילדים בלימוד התורה ויראת שמים על-פי דרכי החסידות,

ועד שיפעלו, שכשהילדים יחזרו לביתם – יהפכו גם את בתיהם, שגם הם יהיו כדבעי.

וע"פ מ"ש בזהר שישנם ג"ן סדרי אורייתא (אף שבפועל ישנם חמשים וארבע פרשיות), ולכאור"א מישראל יש אות בתורה – ניתן לה"קעמפ" השם "גן ישראל".

יתן השי"ת שיהי' ה"קעמפ" בהצלחה בגשמיות וברוחניות, כך, שכאשר הילדים ישובו לביתם, יוכלו מנהלי "קעמפ גן ישראל" לומר "ראו גידולים שגדלנו", ובמילא יבקשו ההורים גם בשנה הבאה שיכניסו את ילדיהם לה"קעמפ".

ומובן, שכל מי שיכול לסייע בכך – בודאי יסייע, ואין זה ענין של ביטול תורה, אלא אדרבה – ענין של חיזוק התורה, ו"לאפשא לה".

וכיון שבשנה זו מתקיים ה"קעמפ" בפעם הראשונה, זקוק הוא לברכה יתירה – יתן השי"ת שתהי' הצלחה למעלה מדרך הטבע, ומשנה לשנה יצליח עוד יותר ועוד יותר, "עד כי יבא שילה" משיח,

ואז יקחו את כל ה"קעמפ" – השדה, הבית-הכנסת, המשק, להבדיל, עם ה"אגם" ("לייק") – לארץ ישראל ת"ו ע"י משיח צדקנו במהרה בימינו.

(משיחת יום ב' דהגה"ש תשט"ז)



# גאולה ומשיח

## התקופה ד"ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"

התמים מנחם מענדל שלי בעגון  
שליח ביישיבה

בהדרן על הרמב"ם תשמ"ה מביא כ"ק אד"ש מש"כ ברמב"ם בהלכות מלכים בהלכה אחרונה "ובאותו הזמן . . . ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" ומבאר שההוספה בתיבת "בלבד" היא שלילה נוספת נוסף על מש"כ לפניו "לא . . . אלא וכו'".

ומבאר שלא זו בלבד שלא יהיה שום עסק אחר ("לא . . . אלא"), אלא יתירה מזו, שהעסק לדעת את ה' יהיה באופן דלדעת את ה' בלבד ולא בשביל מטרה אחרת אפילו של קדושה כמו לדעת את המעשה אשר יעשון, כ"א אך ורק לשם ידיעת והשגת התורה בלבד "לשמה" לשם התורה עצמה.

וממשיך לבאר דאף שגם אז יהי' קיום המצוות (כי מצוות בטילות רק לתחית המתים) וא"כ צריכים ללמוד גם כדי לידע את ההלכות, מבאר דמ"מ בשביל זה מספיק ללמוד רק פעם אחת כל ההלכות ושוב לא יצטרכו לעסוק בלימודם, כיון שאז בימות המשיח כאשר ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ - אין שכחה.

והנה בשיחת יום ב' דחג השבועות תנש"א (בענין תורה חדשה מאתי תצא), מבאר כ"ק אד"ש שגם בימות המשיח תהי' ענין מציאות הרע ולכן ישאר הצורך בערי מקלט כדי לשלול אפשריות לענין בלתי רצוי וכו'. ובהערה שם 108 מבאר וזלה"ק "ורק לאח"ז בעולם התחי' יבטל הקב"ה מציאות הרע מן העולם כמ"ש "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ועל תקופה זו אמרו (גדה ס"א, ב), ש"מצוות בטילות לעתיד לבוא".

וכן מבואר במאמר בלע המות לנצח (מלוקט ב' סע' ה') שכל זמן שלא נשלמו עדיין עבודת הבירורים יש ענין המיתה . . . משא"כ לע"ל (לאחרי התחי') כשיהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ לא תהי' אז מיתה.

ולכאורה צריך לומר שגם לפני התקופה של זמן התחי' אף שלא יבוטל הרע בשלימות מ"מ גם לפניו יהי' איזה ענין של העברת רוח הטומאה אלא שלא

יהי בשלימות ואוי"ל שהוא יהי לא מצד עצם העברת רוח הטומאה אלא מצד ריבוי הטוב והקדושה<sup>1</sup>.

ואולי יש להתאים עפ"ז מ"ש בלקו"ש (ח' כ"ה ע' 263) שמבאר כ"ק אד"ש שלע"ל יהי "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", ("ואעביר" גם את היכולת של יצרו שאנסו), ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר, עד שתאנה צווחת שלא ללקוט בשבת, במילא לא יצטרכו ללמוד הל' שבת שאפילו ילד בטבע אינו שם ידו בתוך האש.

ולכאורה זה סותר להביאור הנ"ל (הדרן תשמ"ה) שיצטרכו ללמוד ההלכות ורק שלא יהי שכחה לכן לא יצטרכו לעסוק בהם וללמוד אותם עוד פעם?

וע"פ הנ"ל שמה שמבואר שם מדובר אודות התקופה ראשונה לפני זמן התחי' שהעברת רוח הטומאה לא תהי' בשלימות, ועדיין יהי' אפשרות לענין בלתי רצוי לעבור על רצון ה'. לכן יצטרכו ללמוד ההלכות (לכה"פ פעם א').

משא"כ מה שמבואר כאן הוא אודות התקופה השני' שאז תהי' ביטול רוח הטומאה בשלימות וביטול היצר (שאנסו) ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר וגו' ולא יהי' אפשרות לענין בלתי רצוי לעבור על רצון ה' ח"ו.




---

1 ע"ד מה שמבאר כ"ק אד"ש בלקו"ש ח' כ"ז שיחה בחוקתי ג' בהערה 78 שמבאר שאף שגם בתקופה הא' בימיה"מ "לא יהי' שם לא רעב ולא מלחמה" מ"מ אין ראי' שהכלי זיין יבטלו (כמו שהי' בתקופה הב') כ"א ש"הטובה תהי' מושפע הרבה...." לכן לא יהי' רעב ומלחמה בפועל אבל לא שישתנה טבע בני האדם ויבטלו כלי הזיין (שהוא דוקא בתקופה הב')

# תורת רבינו

## החיוב להכין לקיום מצוה

הרב גבריאל בנימין הכהן כהן שליט"א  
ראש הישיבה

עיין בלקו"ש חל"ה ע' 65 שכותב וז"ל: והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה, כגון תק"ש שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים וכדומה, מובן לכאורה שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה, עכ"ל.

ובהע' 32 (שם): על דרך זה מצינו לענין מ"ע דתשבתו – בפסחים ו', א' וכו' ובשו"ע אדמו"ר הזקן או"ח סתל"ו ס"ו: "וזה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח שכשיגיע חצות יום י"ד לא יוכל לבדוק ולבער החמץ שבביתו, הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצות תשבתו מן התורה, שמן התורה אין חילוק בין תוך ל' יום לקודם ל", ע"כ.

והנה זה שכתב בהע' הנ"ל שמצות תשבתו היא רק על דרך מה שמובא בפנים השיחה, והיינו שאין הנושאים שווים ממש, מובן לכאורה בפשטות ממה שאנו רואים שהדין בהא דביעור חמץ שונה מהדין בשאר מקומות. כי בשאר המקומות, כגון לולב ותק"ש וכדומה, אין שום חיוב לקיים המצוה עצמה עכשיו, וכל חיובו הוא רק להכין א"ע או את המכשירין בכדי שיוכל לקיים את המצוה עצמה בבוא זמנה. אבל בביעור חמץ כותב אדה"ז שמצות תשבתו חלה עליו מה"ת בשעה זו שהוא מפליג מביתו ז.א. שקיום המצוה הוא עכשיו ולא אח"כ ע"י איזו הכנה שעושה עכשיו, וא"כ לא מצינו כעין זה בשאר מצות כלל, דבכולן א"א לקיים את המצוה אלא בזמן המוגבל לה עפ"י תורה ולא קודם לכן, משא"כ כאן במצות תשבתו. ומשום זה כותב בראש ההערה שהוא רק על דרך זה, ר"ל שרק בנקודה אחת שווים הם, והיא מה שמצינו בכולם שאין אומרים שכיון שהגבילה תורה זמנה של המצוה ליום מסויים, לכן קודם יום זה אין שום חיוב כלל על האדם מן התורה בנוגע לקיום מצוה זאת, דזה אינו, אלא שאעפ"י שנתנה תורה זמן מסויים מ"מ חייב האדם עפ"י תורה לעשות מה שיוכל מקודם בכדי שתתקיים המצוה בזמנה. ובזה גופא חלוקים המצות,

דבשאר מצות אינו עושה אלא ההכנות להקיום שאח"כ, משא"כ במצות תשביתו שכבר חלה המצוה עכשיו, ומעתה הוא שמקיימה.

אמנם דבר זה גופא דורש לכאורה ביאור, למה שונה מצות תשביתו משאר מצות? וכמו שפשוט אצלנו שלא יוכל להיות שום קיום של מצות תק"ש (לדוגמא) לפני ר"ה, ולכן מחוייב האדם לעשות לפני ר"ה כל מה שביכולתו בכדי שיוכל לתקוע את השופר בר"ה עצמה, כמו"כ הי' צ"ל בנוגע להשבתת חמץ שאם נסע מביתו זמן רב לפני חגה"פ הי' צ"ל חיוב עליו לחזור לביתו בי"ד בניסן בכדי שיוכל לקיים בפועל מ"ש תורה אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. וכמו שמביא בהמשך ההערה מ"ש המנ"ח מצוה ה' ש"מחוייב לילך מקצה הארץ להתקרב עצמו כדי לקיים מ"ע עיי"ש. וא"כ למה לא נאמר עד"ז גם כאן שמחוייב לילך מהמקום שבו נמצא כדי לקיים מ"ע של תשביתו ביום י"ד בניסן דוקא?

וי"ל בזה דשאני מצות תשביתו משאר המצות. דבכל המצות כמו תק"ש ולולב וכו' הרי מעשה המצוה עצמה היא כל המצוה, ואין המעשה והפעולה בגדר אמצעי להגיע אל איזו תכלית, אלא הפעולה עצמה היא התכלית, והיא התחלת המצוה וגם סיומה. ולכן א"א לעשות כלום מהמצוה קודם זמנה המוגבל לה עפ"י תורה כיון שכאן אמרה תורה שרק בזמן זה תוכל מצוה זאת להתקיים. אבל בהשבתת חמץ ידוע מ"ש המפרשים (עיי' ח"י הרמב"ן ריש פסחים ומנ"ח מצוה ט' בדעת רש"י והרמב"ם) שיש לפרש שעיקרה של המצוה היא בהנפצל, דהיינו שלא יהי' לו חמץ, ולא בהפועל שיעשה מעשה השבתה בחמץ שיש לו. ועיי' בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ה סעי' א', וז"ל: כשם שמן התורה אע"פ שמתחילת שעה ז' הוא מצוה שלא ימָצָא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה, אעפ"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית כדי שלא ימצא בתחילת ז', אלא מתחילת ז' ואילך הוא שמחוייב לבערו, עכ"ל. והיינו דס"ל לאדה"ז (ומסתמא שמפרש כן בדעת התוס' פסחים ד', ב' ד"ה מדאורייתא) שאע"פ שזמן הפעולה של מצוה זו היא דוקא לאחר חצות של יום י"ד, מ"מ עיקרו ותכליתו של הפעולה הוא משום הנפצל, דהיינו שלא יהי' חמץ ברשותו לאחר חצות יום י"ד בניסן. ובזה נוכל לומר דאם לא יהי' אפשר לו לקיים הפועל ביום י"ד, צותה תורה שיעשה חלק זה של הענין אפי' זמן רב קודם לכן כיון דסוכ"ס אין הפעולה העיקר אלא הנפצל, וחל עליו גם מקודם לזמן הנפצל לעשות את הפעולה בכדי שבבוא הזמן כבר עומד הנפצל במקומו ותקיים המצוה בשלימות. ודו"ק.

## האם נרות חנוכה "קודש הם"?

ר' דוד שי' סג"ל  
מעלבורן, אוסטרליא

לאחר הדלקת נרות חנוכה, אנו נוהגים לומר "הנרות הללו... וכל שמונת ימי חנכה, הנרות הללו קודש הם, ואין לנו רשות להשתמש בהן, אלא לראותן בלבד..."

מה היא אותה קדושה, והרי שנינו במסכת שבת (דף כב עמוד א):  
"רב יהודה אמר רב אסי (אמר רב): אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לי: וכי נר קדושה יש בה! מתקיף לה רב יוסף: וכי דם קדושה יש בו? דתניא: (ויקרא יז) ושפך וכסה - במה ששפך יכסה, שלא יכסנו ברגל, שלא יהו מצות בזויות עליו. הכא נמי - שלא יהו מצות בזויות עליו".

במכתב "זאת חנוכה" תש"ל (לקו"ש ה עמוד 457) כתב כ"ק אדמו"ר:  
"וכהוראת נרות חנוכה, אשר קודש הם ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד".

בהערה שם כתב:

"קודש הם: צ"ע משבת (כ"ב, א), וכי נר קדושה יש בה. ולכן אפילו לפס"ד – יש מתירין תשמיש של קדושה (שו"ע ר"ס תרע"ג). ואולי י"ל הכוונה דקודש הם לענין שאין מסתפקין משמנו – (ובזמן השיעור לכ"ע) – וכיו"ב. ודוחק...".  
את הדעות השונות במה נחשב שימוש של ביזוי, ראה באנציקלופדיה תלמודית, ערך חנוכה – איסור השתמשות, כרך טז טורים שלז – שמג.  
מהו הדוחק שבהערה?

שאלת הקדושה שב"הנרות הללו" נשאלה ע"י רבים, וביניהם הרב שם טוב גאנין (כתר שם טוב דף תקל"א, הערה ו) שהשיב עליה:

"ונראה לי לישיב עם שאומרים הנרות הללו קדש הם מלת קודש במקום הזה אינו כפשטיה, ולפעמים מלת קודש פירושה הפרשת דברים מזרים. (ראה תוספות קידושין דף ב עמוד ב, בד"ה דאסר לה אכ"ע כהקדש) שלא יהנו ממנו ונאסר עי"ז... ולפי"ז פירוש הנרות הללו שהם מופרשים ומובדלים ומוזהרים אנו מהנאתם".

והוא מסיים:

"ועם כל זה, למה כששאלו בגמרא וכי קדושה יש בנרות והשיבו משום בזיון, הי"ל להשיב שקודש דהכא אינו כפשוטו".

האם זהו ה"דו"ק" שבהערה?

כתירוצו של האדמו"ר והכתר שם טוב מובא גם בשם הסטייפלר בספר "מעשה איש" ח"ה, עמוד קע"ח אות יב.

ייתכן שהתשובה לשאלת מהות קדושת הנרות שבתפילת הנרות הללו תלויה במה היא תפילת "הנרות הללו"?

באם היא תפילת הודאה המסבירה את הדלקת הנרות, הרי שנוסחה ומבנה אינם מובנים, היא פותחת בהודיה - "הנרות הללו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות, אשר עשית...". ממשיכה ב"וכל שמונת ימי חנוכה הנירות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד", שהיא הלכה, ומסיימת ב"כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל ניסוך ועל ישועתיך", שאינה מוסיפה על הפתיחה, אלא א"כ נאמר שהוא סיבה למה מדוע אין לנו רשות להשתמש בהן.

דייתכן שההסבר הוא במקור תפילה זו, שהוא במסכת סופרים פרק כ הלכה ד (1):

"כיצד מברכין, ביום הראשון המדליק מברך שלש, והרואה שתיים. המדליק אומר, ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וציינו להדליק נר של חנוכה, ומתנה ואומר, הנירות האילו אנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות, אשר עשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים, וכל שמונת ימי חנוכה הנירות האילו קודש, ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודות שמך על נפלאותיך ועל ניסוך ועל ישועתיך; ואומר, ברוך אתה שהחיינו; ואומר, ברוך אתה שעשה נסים. אילו למדליק, אבל לרואה, אינו אומר ביום ראשון אלא שתיים, שהחיינו ושעשה. מיכאן ואילך, המדליק מברך להדליק, ומתנה; והרואה אומר, שעשה נסים".

המעניין בהלכה זו אינו רק שלדברי מסכת סופרים יש לומר הנרות הללו בין ברכת להדליק (ראה מסכת סופרים מהדורת היגר, (ניו יורק תרצו), עמ' 32–33, וגם ספר "לקט יושר" חלק א (אורח חיים) עמוד קנב בד"ה הנרות הללו: "ולפי שמצאתי במסכת סופרים ורציתי לדקדק ברוך שהחיינו ואשר עשה נסים אין מנוסח הנרות הללו, אלא סדר ברכות הוא מונה. ולא הודה לי מה"ר יעקב מיישטרי יצ"ו אלא הנוסח כן הוא"), אלא שהוא קורא להנרות הללו "תנאי-ומתנה", (התנייה זו אינה בנוסח מסכת סופרים שבסוף ש"ס ווילנא, אך היא במסכת סופרים מהדורת היגר, עמ' 343–344, וראה שם בהערה 19 שהיא בכת"י רבים. "מתנה ואומר" הוא גם בנוסח מסכת סופרים המובא בשו"ת מהרי"ל סימן קמה, אלא שהמהדיר שלא הבין מה ענין התנאה לכאן, כתב בהערה ג: "אולי צ"ל ומדליק", ונעלם ממנו אשר "ומתנה" מופיע בכ"י רבים של מסכת סופרים, וכדלעיל).

וייתכן ש"הנרות הללו" אינה "תפילת הודייה" אלא תנאי, שאף שמעיקר הדין מה שאסור להסתפק משמנן הוא רק בתשמיש של ביזוי ובזמן המצווה, הרי התנאי הוא שנרות אלו שאנו מדליקין על הישועות ועל הניסים ועל הנפלאות יהיו קודש, ולא יהיה לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד כל שמונת ימי חנוכה, והוא דומה למה שמצאנו שם בגמרא בהמשך לאיסור להרצות מעות כנגד נרות חנוכה:

"בעו מיניה מרבי יהושע בן לוי: מהו להסתפק מנויי סוכה כל שבעה? אמר להו: הרי אמרו, אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה. אמר רב יוסף: מריה דאברהם! תלי תניא בדלא תניא. סוכה - תניא, חנוכה - לא תניא. דתניא: סככה כהלכתה, ועיטרה בקרמים ובסדינין המצויירין, ותלה בה אגוזים אפרסקין שקדים ורמונים ופרכילי ענבים, ועטרות של שבלים, יינות (של) שמנים וסלתות - אסור להסתפק מהן עד מוצאי יום טוב האחרון של חג, ואם התנה עליהן - הכל לפי תנאו..."

וראה קרן אורה שם במהות התנאי בנוי סוכה.

בטעם השלישי של המאירי (בית הבחירה שבת דף כא עמוד א), מצאנו את ההקצאה - התנאי כסיבה לאיסור השמן כל שמונה:

"... ויש באים בה מטעם איסור הנאה וקדושה גמורה הואיל והן זכר לנרות ולשמן היכל הקצהו מדעתו לגמרי והרי הן כנויי סוכה או הדס של מצוה ולא עוד אלא שמפריזים על מדותיהם לאסור בהנאה כל שבהן אף לאחר מצותן אלא אם נשאר שם שמן בראשונה יוסיף עליו בשניה וידליק וכן בכל הלילות ואם נשאר שם כלום באחרונה עושה לו מדורה ושורפו במקומו וכן מנהיגים לכנס כל הפתילות ובלילה אחרונה שורף את כלן ואע"פ שעצי סוכה ונוייה לאחר מצותה מותרים בזו כך היה דעתו אבל נר חנוכה דעתו היה שיכלה הכל ולכך הקצהו."

ואולי כוונתו לדברי ה"שאלות דרב אחאי" פרשת וישלח שאילתא כו, (שדבריו הובאו להלכה בשו"ע או"ח בסימן תרע"ז), שכתב:

"אם כבתה והותיר שמנה מוסיף עליו יום שני ומדליקו ואם הותיר ליום שני מוסיף עליו ליום שלישי ומדליקו וכן שאר הימים הותיר ליום שמיני עושה מדורה ומדליקו בפני עצמו דכיון דהוקצה למצוה אסור להסתפק ממנו".

גם יש לומר שאין כל סתירה בין מה שנאמר בגמרא ובין מה שנאמר ב"הנרות הללו", מפני שהגמרא עוסקת באיסור הנאה מאור הנרות הדולקים בשעת מצוותן, ואילו הנרות שב"הנרות הללו", אינם הנרות הדולקים אלא הכלים שלתוכם מכניסים את השמנים והפתילות, והנרות הללו אינה תפילת הודייה אלא התנאה שהם יהיו "קדושים" כל שמונת ימי החנוכה, ואפילו בשעה שהפתילות אינן דולקות, ולפי"ז יובן מדוע נאמר "אין לנו רשות להשתמש

בהן" ולא "ליהנות מהן", מפני שהאיסור ליהנות מאור הנרות, הוא מטעם ביזוי מצווה, ורק בשעת מצוותן, ולא מהיותם קדושים.





# נגלה

## בדיקה וביעור לאיסורי אכילה כדי שלא יבא לאכלו

הרב שמואל משה שי' לשס  
ר"מ בישיבה

א. שיטת התוס' ריש פסחים הוא דמה"ת בביטול בעלמא סגי שלא לעבור בב"י וב"י, ואפ"ה הצריכו חז"ל בדיקה ג"כ, כדי שלא יבא לאכול החמץ. וכתבו התוס' (שם) ע"ז: "והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם, משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיניה. . . ולא דמי לבשר בחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם, ונזיר נמי איסוריה שרי לאחריני".

והמהרש"א דקדק על התוס': "נראה דל"ק להו מעיקרא אלא מאיסורי הנאה דומיא דחמץ, וא"כ קשה מאי קושי' מנזיר דלא ה"ל מאיסורי הנאה, וי"ל דלאו דוקא מנזיר קאמר אלא [מנדר] דהוי מאיסורי הנאה דאינן איסור עולם ולא בדיל מיניה אי לאו דשרי לאחריני וק"ל". ולא משמע כהגהת המהרש"א מדברי שאר הראשונים שהזכירו איסור יין לנזיר, ולא איסור נודר מן היין, וכי נאמר דט"ס נפל בכל ספרי הראשונים.

[וע' במש"כ הצל"ח לתרץ קושיית המהרש"א: "עיינ מהרש"א שנדחק להגיה, משום דקשיא ליה הרי מתחלה לא הוקשה להם אלא מאיסורי הנאה דומיא דחמץ, וא"כ מה קשיא להו מנזיר שאינו מאיסורי הנאה, ולענ"ד נראה דמתחלה רצו להקשות אליבא דכ"ע, לכן הקשו דוקא מבשר בחלב וערלה וכדומה מאיסורי הנאה, וניחא להו משום דחמץ מותר כל השנה ולא בדילי מיניה, ועכשיו הוקשה להו מנזיר, היינו לר' יוסי הגלילי דס"ל דחמץ מותר בהנאה ואפ"ה אית ליה אור לי"ד בודקין את החמץ וכמבואר בדף כ"ח ע"ב בסוף ד"ה רבי שמעון אומר, ואם כן לדידיה קשיא מאי שנא חמץ שצריך ביעור ומאי שנא נזיר שאינו צריך ביעור". ומוכן שביאורו של הצל"ח קרוב לדרך הפלפול ולא לדרך הפשט, דהרי לא הזכירו התוס' כלום מפלוגתת ר' יוסי הגלילי ורבנן.]

ב. ולכאור' יש ליישב קושיית המהרש"א באופן אחר, דבהא דסב"ל להתוס' דחז"ל הצריכו בדיקה וביעור כדי שלא יבא לאכלו, צ"ב התינח בדיקה והוצאה מרשותו כדי שלא יבא לאכלו, אבל ביעור למה לי, אלא מסתמא היינו משום שבין כך ובין כך החמץ אסור בהנאה, ולכן מהיות טוב לבערו ג"כ, כיון שאין הבעלים מפסידים כלום עי"ז, וגם שבזה הובטח שאף אחד לא יבא לאכלו שהרי אינו בנמצא כלל. ומזה נמשך דבדבר האסור רק באכילה אבל לא בהנאה, פשוט דחז"ל לא היו גוזרים על ביעורו, דמה להם לחז"ל להפסיד הבעלים, ולא היו גוזרים אלא שיוציאנה מביתו ומרשותו (ע"י מכירה או כדומה). וזהו שיעור דברי התוס', שבתחילה הקשו למה לא תיקנו בדיקה וביעור בשאר איסורי הנאה כמו שתיקנו בחמץ, ותי' משום דשאר איסורים בדילי מיניה, ושוב הקשו א"כ ביין לנזיר, נהי דבודאי לא גזרו על ביעורו כיון שהוא מותר בהנאה, מ"מ אמאי לא הצריכו בדיקה והוצאה מביתו ומרשותו כדי שלא יבא לאכלו, וע"ז תי' כיון ד"איסוריה שרי לאחרני", והכוונה בזה או משום שחז"ל לא עשו תקנות לצורך יחידים כמשמעות דברי הר"פ, או משום שחז"ל לא הצריכו שהנזיר ישב בדד ויתרחק ממשפחתו כדברי המהר"ם חלאוה.

וכד מעיינת שפיר בדברי הראשונים תמצא שהנ"ל מדוייק בדבריהם, שהרי הריטב"א הקשה אמאי יין לנזיר אי"צ ביעור, ותי' משום דמותר הוא בהנאה<sup>1</sup>, ואלו התוס' הרשב"א ותלמיד הרמב"ן ומהר"ם חלאוה הקשו אמאי יין לנזיר אי"צ הוצאה מביתו, ולא הזכירו ביעור אלא בדיקה, (ובתוס' הרשב"א הזכיר ענין הביעור דוקא כשהזכיר איסורי הנאה, אבל לא כשהזכיר יין לנזיר), ותי' משום דשרי לאחרני כדברי התוס'<sup>2</sup>.

1 לשון הריטב"א: "מה טעם הקפידה תורה בביעור חמץ יותר משאר איסורים, ותירצו דשאני הכא דלא בדילי אינשי מינייהו והוא אסור בהנאה. . ויין לנזיר אע"ג דלא בדיל מיניה אינו אסור בהנאה".

2 לשון הר"ש משאנץ: "וא"ת מ"ש משאר איסורי הנאה דלא אשכחן בשום דוכתי דאחמרו בהן רבנן כולי האי להצריכן בדיקה ולבערם. . ואע"ג דלא אשכחן שיהא נזיר אסור לשהות יין בביתו שאני נזיר דשרי לאחרני". לשון תלמיד הרמב"ן: "וטעמא דאצרכוה רבנן בדיקה בחמץ יותר משאר איסורין שבתורה. . ואע"ג דלא אשכחן נזיר דאסור לשתות יין שיהא אסור לשהותו בביתו, שאני נזיר דשרי לאחרני". לשון מהר"ם חלאוה: "וא"ת א"כ מ"ש משאר איסורים חלב ודם ערלה וכלאי הכרם שלא הצריכו בדיקה. . וא"ת נזיר מאי איכא למימר, שאני נזיר דשרי לאחרני, וכיון דלב"ב המותרין מותר לשהות היין לעצמן, אם אתה אוסרו לזה נמצאת מצריכו לעמוד בבית המיוחד לעצמו". לשון הר"י מנבורנה: "וטעמא דאצרכוה רבנן בדיקה בחמץ יותר משאר איסורין שבתורה. . [ש]אינן צריכין בדיקה. . ואע"ג דלא אשכחן נזיר דאסור לשתות יין שיהא אסור לשהותו בביתו, שאני נזיר דשרי לאחרני".

[ג. הן אמת דסברא זו הוא נגד דעת הרשב"א לקמן בתוס', שהרי לאחר שהתוס' סיימו את תי' הראשון הנ"ל לקושייתם הנ"ל (אמאי החמירו חז"ל והצריכו בדיקה וביעור כדי שלא יבא לאכלו דוקא בחמץ ולא בשאר איסורים), שוב כתבו לתרץ באופ"א ובזה"ל: "אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בכל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה, ונראה לרשב"א דאפילו לפי טעם האחרון צ"ל דהחמירו חכמים בכל חמץ אפי' בחמץ נוקשה ועל ידי תערובת", ומבארים שם התוס' החידוש שבזה, דאע"פ דבחמץ נוקשה ובתערובות חמץ ליכא איסור ב"י וב"י (לדעת ר"ת), וגם מותרים בהנאה לאחר הפסח וכמו שהוכיחו, אפ"ה צריך לבערם לגמרי כדי שלא יבא לאכלו, עיי"ש הוכחתם.

ועולה מדברי הרשב"א שבתוס' דחובת הביעור כדי שלא יבא לאכלו הוא אפי' בחמץ המותר בהנאה אחר הפסח, שלא כדברינו הנ"ל<sup>3</sup> דבחמץ המותר בהנאה לא היו חז"ל גוזרים על ביעורו כיון שהיו מפסידיים את הבעלים לגמרי, ובחמץ המותר בהנאה אחר הפסח הרי מספיק שיוציאנה מרשותו לבד כדי שלא יבא לאכלו, דנהי דבפסח א"י למוכרו וכו' כיון שכבר נאסר בהנאה למשך ימי הפסח, אבל אכתי הי' מספיק לגזור רק שיוציאנה למקום מופקר חוץ מביתו עד כלות ימי הפסח.

ומ"מ אין מכל זה שום השגה למה שכתבנו לעיל בביאור דברי תי' הראשון שבתוס', דבאמת צריך להבין שיטת הרשב"א שבתוס', דמחזד גיסא סב"ל דכיון דבחמץ החמירה תורה לעבור בכל יראה ובל ימצא, משו"ה החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה, ומאידך גיסא סב"ל דהחמירו חז"ל לבער אפי' חמץ נוקשה ותערובת חמץ אע"פ דלא שייך בל יראה ובל ימצא לגבייהו. וידוע לבאר ע"פ דברי הר"ן בטעם שבכלל החמירה התורה בחמץ לעבור עליו בכל יראה ובבל ימצא, מה שלא מצינו כן בשאר איסורים, והיינו משום שכל אזהרת התורה בכל יראה ובבל ימצא הוא רק הרחקה כדי שלא יבא לאכלו. ולפי"ז שפיר מובנת שיטת הרשב"א שבתוס', דלא החמירה התורה לעבור בכל יראה ובבל ימצא כדי להרחיק את האדם מן האכילה אלא בחמץ גמור שלא ביטלו, וראו חז"ל להרחיב את החומרא כדי להרחיק את האדם מן אכילת חמץ בכל אופן, אפי' מחמץ נוקשה ומתערובת

---

3 ולהעיר שבאמת קושיא זו קיימת לכאן אפי' לשיטת המהרש"א בתוס', דסב"ל דלא גזרו חז"ל בדיקה וביעור כלל לדבר המותר בהנאה, ואלו מדברי הרשב"א שבתוס' לא משמע הכי, וע"כ ששני תי' התוס' פליגי בזה, ומן הטעם שיתבאר בפנים.

חמץ ואפי' היכא דביטלו. ומובן מכל זה שלדעת הרשב"א שבתוס', תקנת חז"ל לבדוק ולבער אינה תקנה חדשה לגמרי, רק שהרחיבו חומרת התורה לבדוק ולבער אפי' חמץ נוקשה ותערובת חמץ ואפי' לאחר שביטלו. וכיון שכל גדרת תקנתם אינו אלא שהרחיבו חומרת התורה לחמץ נוקשה ותערובת חמץ, י"ל שאופן הבדיקה והביעור צ"ל כמו בחמץ גמור שלא ביטלו, דתקנת חז"ל הוא ממש כעין דאורייתא, ואע"פ שעי"ז גורמים הפסד לבעלים.

לא כן לתי' הראשון שבתוס', דסב"ל דתקנת חז"ל לבדוק ולבער הוא ענין חדש לגמרי, ואינו ענין לבל יראה ובל ימצא כלל, עד שהקשו למה לא תיקנו כן חז"ל בשאר איסורים, דמקושיא זאת מבואר שאין לתקנת בדיקה וביעור שום קשר ושייכות לאזהרת בל יראה ובל ימצא, וא"כ ע"כ סב"ל להתוס' בתי' הראשון דגזירה זו הוא ענין חדש לגמרי, וא"כ בלי טעם מספיק אין לומר שתיקנו לבער דבר המותר בהנאה, כיון שעי"ז היו מפסידים את הבעלים.]

ד. מאידך יש להביא דברי תוס' תלמיד הרשב"א (המפורסם) שכתב: "ונזיר שאינו צריך לחזור אחר היין לבערו, התם משום דמותר הוא לבניו ובני ביתו, ולא הצריכה תורה למי שהוא נזיר שיהיו גם בני ביתו אסורין לשתות יין". ובמאירי: "מצד שאדם רגיל בו החמירה תורה באיסור חמץ יותר משאר איסורין לבערו, ואף על פי שהנזיר רגיל ביין ולא הצריכוהו בכך, נזיר שאני שמצות יחיד היא ולבו עליה, ועוד שאם הוא אסור האחרים מותרים והיאך מבערין אותו". הרי ששניהם הקשו למה הנזיר אי"צ לבער, ולא תי' משום שהיין מותר בהנאה, אלא תי' באופ"א, ובפשטות היינו משום דסב"ל דבעצם היו חז"ל מוכנים לגזור ביעור אפי' לדברים המותרים בהנאה אם לא מצד הטעמים הנ"ל שכתבו, ובאמת דעתם בזה צ"ב, אם לא שנדחוק בכוונתם ד"ביעור" דקאמרי ר"ל ביעור מביתו, אבל לא ביעור לגמרי, וכעין דברי רבא לקמן (ה' ע"ב) "בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו", דלדעת כמה מן המפרשים אין הכוונה אלא לביעור מבתיהם ומרשותם, אבל לאו דוקא לגמרי.

ה. והנה, ראיתי לבעל ה"דוכב משרים" (הנדפס בספר "מהרש"א הארוך") שהרגיש בביאור הנ"ל בדברי תוס', ומבאר שהמהרש"א ימאן בזה, ואלו דבריו: "אין לתרץ דהתוס' הקשו דרק הנזיר עצמו יהי צריך לבער מביתו, דהלא זה באמת מחמירין דסחור סחור אמרינן לנזירא, לכרמא לא תקרב, והוא צריך להרחיק עצמו, כן נראה לי". והיינו דלומד דבודאי יש חיוב על הנזיר לבדוק את היין ולהוציאו מרשותו, וזהו בכלל מה שאמרו "סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב", וכל קושיית התוס' הוא רק למה לא גזרו על ביעורו. ופי' הוא נגד הראשונים דלעיל, דמוכח מדבריהם דמותר לנזיר להשהות יין בביתו.

[עוד יש לציין דדבריו לכאן הם נגד השפת אמת, שנדחק במה דנקטו התוס' דיש חילוק בין איסור חמץ לשאר איסורי הנאה, וכתב בזה השפ"א: "תמהני על דבריהם ז"ל מנ"ל דכל איסורי הנאה א"צ ביעור, וגם פשט המשנה סוף תמורה דחשיב כל איסורי הנאה הנקברין והנשרפין משמע דבעי קבורה מהאי טעמא גופי' דלמא אתי למיכלינהו, וכ"מ ברמב"ם (בפ"ט מהלכות מאכלות אסורות ה"א) שכתב בבשר וחלב וקוברין אותו, וכן בערלה וכלאים ושורפן ע"ש, אבל בדיקה לא שייך בהני איסורים דהוי כמו במקום שאין מכניסין בו חמץ, וצ"ל בדוחק כוונת התוס' דמ"מ לפי שעה אין איסור להשהותם בבית". (וע' גם בקוב"ש אות ג' במש"כ בזה.) ומבואר בדברי השפ"א דעיקר קושיית התוס' הוא למה התירו לו להשהות שאר איסורי הנאה בביתו דלא כבחמץ, וא"כ כששוב חילקו התוס' בין חמץ ליינן נזיר, ע"כ החילוק הוא ממש ע"ד הנ"ל, דביין לנזיר התירו לו להשהותו בביתו, דלא כבחמץ.]

ומה שכתב דמן הדין צריך הנזיר להוציא כל יינו מרשותו, שהוא בכלל מה שאמרו "סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב", נראה דזה אינו, ע' ברמב"ם (נזירות פ"ה ה"י) שכתב: "מדברי סופרים שאסור לנזיר לעמוד במושב שותי יין ויתרחק ממנו הרבה שהרי מכשול לפניו, אמרו חכמים סביב לכרם לא יקרב", ואם כדברי ה"דובב משרים" למה לא הזכיר הרמב"ם גם איסור שהיית יין ברשותו, אע"כ שיש לחלק, והחילוק ברור וכמבואר ביומא (י"ג ע"ב – י"ד ע"א) לדעת ר"י דכהן גדול אונן אינו עובד ביום אע"פ שמה"ת מותר לו לעבוד לכתחילה, ומסביר הגמ' שם שטעמו הוא כדי שלא יבא ג"כ לאכול מן הקדשים, שהרי "כולי עלמא אכלי הוא נמי אתי למיכל". והתוס' (ע"ז ו' ע"ב ד"ה מנין) הזכירו סברא זו אצל יין לנזיר, שעל הגמ' "מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר" משום איסור לפני עור לא תתן מכשול, כתבו התוס': "להכי נקט כוס יין לנזיר משום דמסתמא למישתי קא בעי ליה כיון דכ"ע חמרא שתו ושמא שכח נזירתו, אבל ישראל שאמר הושיט לי נבלה או חזיר או שום איסור אין לחושדו מלהושיט לו".

ועפ"י הנ"ל י"ל דאזהרת חז"ל "סחור סחור אמרינן לנזירא לכרמא לא תקרב", הוא דוקא שיתרחק ממושב שותי יין כדברי הרמב"ם, דהיינו שיש שם אנשים ששותים יין בפועל, ויתרחק מן הכרם כיון שמן הסתם יש שם אנשים שאוכלים ענבים או שותים יין בפועל, ואם הנזיר יהי' בסביבתם הרי יכשל, אבל שהנזיר יתרחק מיינן גם במקום שאין שם שותים, זה לא שמענו.

## ביאור שיטת רש"י ותוס' בגדר חיוב הבדיקה

התמים מנחם מענדל שלי בעגון  
שליח בישיבה

איתא במתני' (פסחים ב' ע"א) אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר וכו'. וברש"י על אתר כ' בודקין, שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא ע"כ. ובתוס' הקשו עליו וז"ל, וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' הבדוק צריך שיבטל ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ע"כ.

לכאורה מה שקשה לי לר"י הוא (לאו דוקא דבדיקה אינו דין דאורייתא אלא) דעם היות דמדאורייתא הי' אפשר לו בין לבדוק בין לבטל, מ"מ כיון דבין כך צריך הוא לבטל החמץ מצד תקנת חכמים - כדאמר בגמ' הבדוק צריך שיבטל, א"כ לא שייך עוד שיעבור בכיוב"י, ולמה הצריכו חכמים שעליו גם לבדוק<sup>1</sup>?

ועיין בר"ן שמביא קושיית תוס' ומתרץ בשביל רש"י וז"ל, והקשו בתוס' דהא קיימא לן דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כדאיתא בגמ' סוף סוף לא סגי בלא ביטול . . וכיון שכן הוא היכי אתיא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בכיוב"י, הא לא פטר נפשי' בלא ביטול, ובביטול לחודי' סגי? וי"ל דמדאורייתא בחד מינייהו סגי כלומר או בבדיקה או בביטול דבדיקה לחודה נמי מהניא . . אלמא דבדיקה נמי מדאורייתא היא . . הילכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בבל יראה . . ."

ולכאורה משמע לפי"ז שסבירא להו לתוס' שאין בדיקת חמץ מדאורייתא ולא מהני בבדיקה לבד ולכן א"א לומר שהבדיקה הוא כדי שלא יעבור בכיוב"י. משא"כ לרש"י, טעם הבדיקה הוא כדי שלא לעבור בכיוב"י, כיון שסובר שדין בדיקת חמץ הוא ג"כ מדאורייתא כמו ביטול.

---

1 ולזה מקשה על רש"י דאם ביטול לבד לא סגי מוכן שאפשר לומר שהטעם לבדיקת חמץ הוא כדי שלא לעבור עליו בכיוב"י. אבל כיון ד(מדאורייתא בביטול בעלמא סגי מצד תקנת חכמים) מחוייב הוא לבטל, א"כ שוב לא יעבור עליו בכיוב"י ואיך אפ"ל דטעם בדיקה הוא כדי שלא לעבור בכיוב"י.

אבל קשה לפי"ז דהנה בדף ט. שאל בתוס' (ד"ה כדי שתהא בהמה אוכלת) דמצינו בכמה מקומות שאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן, וא"כ למה בחמץ שבדיקת חמץ דרבנן הוא (דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי) אין הספק מוציא מידי ודאי דרבנן.

ומתוך "ואור"י דמתני' איירי בשלא ביטלו דהוי ודאי דאורייתא, הרי כתוב ברור (שיטת ר"י) שבדיקה (כשלא ביטל) היא מדאורייתא, וא"כ מהני שלא לעבור בבל יראה ובבל ימצא?

וכן איתא בגמ' (דף כ"א ע"א) שמבאר שם הטעם שא"א ללמוד שמותר לו ליתן לאכול חמץ בערב פסח לשאר בהמות כמו שמותר בחי', דהוה אמינא שדוקא "חי" מותר כיון שמצניע החמץ ולכן לא יעבור בביוב"י.

הרי מובן שאף אם איתא ברשותי' אם הוא באופן שהוא "אינו נמצא", אינו עובר בביוב"י ואינו צריך לבטלו.

וכן הוא בתוס' שם (ד"ה ואי אשמעינן) בפירוש "ואין עובר משום בל יטמין, דבל יטמין נפקא לן מ"לא ימצא" ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא" - הרי לתוס' אם אינו יודע היכן הוא, אינו עובר בביוב"י?

ויש שדחקו לתוך שהתוס' שמביא הר"ן אינו אותו בעל התוס' שלנו אלא כוונתו לתוס' אחרת.

ולכאורה י"ל הביאור בזה, דבאמת גם לתוס' סבירא להו שמהני בדיקה דאורייתא, ואם בדק שוב אינו צריך כלום דהוא בחזקה שאין שם שום חמץ.

ובהקדם הטעם שזה מה שמהני בדיקה ואינו עובר בבל יראה ובל ימצא יש לבאר בב' אופנים:

(א) שכיון שיש איסור מן התורה דבל יראה ובל ימצא, לכן כדי שלא יהי' חמץ ברשותך יש כמה אופנים, וא' מהם הוא ע"י בדיקה, וכיון שבדק שוב אינו עובר כיון שהוא בחזקת שאין שם שום חמץ, ואם מצא חתיכת חמץ בפסח צריך לבערו מיד.

(ב) שהתורה אסר לך להיות חמץ ברשותך בפסח, ונתן התורה ב' אופנים לבער החמץ מרשותך: א. ע"י ביטול ב. ע"י שבדק את כל ביתו ומבער כל החמץ ואם מוצא חתיכת חמץ שוב אינו עובר, כיון דעשה מה שהתורה צוה והתורה לא ניתן למלאכי השרת וכו' רק שצריך לבערה (מצד תקנת חכמים).

(ואוי"ל שהנפק"מ הוא אם הוא בטל מאליו (אחר הבדיקה) אם לאו - דלפי אופן הא' כיון שהוא חשוב אינו בטל מאליו ורק שלא הי' עובר בביוב"י כיון שלא הי' נמצא. משא"כ לאופן הב' שמן התורה מהני בבדיקה לבד - א"כ כל מה שנשאר י"ל שנתבטל מאליו).

וי"ל שבזה תלוי מחלוקת רש"י ותוס':

שתוס' סובר שזה מה שבודקין הוא אינו "דין מן התורה" אלא דרך טכני שלא לעבור בב"י וב"י משא"כ ביטול הוא מן התורה.

ולכן שואל שאם לא הצריכו החכמים ביטול כלל, אכן י"ל שהטעם שבודקין הוא משום שלא לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא.

אבל כיון שבין כך הצריכו חכמים שיבטל כל חמץ ברשותו א"כ מן התורה הוא כבר אינו עובר בב"י ובב"י, א"כ "אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל"?

משא"כ רש"י סובר שדין של בדיקה הוא "דין דאורייתא" כמו ביטול וא"כ אינו מתאים לשאול אמאי הצריכו בדיקה דבביטול לחודי' סגי, כיון דבדיקה לחודי' סגי. ואדרבה יש לשאול אמאי הצריכו חכמים ביטול.

וזהו מה שמתרץ בר"ן דמדאורייתא בחד מינייהו סגי דאינו בא לומר שמהניא אפילו דאורייתא (דאפי' תוס' מודה בזה) אלא שמחדש שהענין של בדיקה עצמה הוא דין מן התורה כמו ביטול ("מדאורייתא בביטול בעלמא סגי) וכמו שממשיך בר"ן "כדאמרינן עלה בגמרא לאור הנר מנא לן ופשיטנא לי' מקראי . . א"כ הטעם של בדיקה הוא כדי "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא".

והנה בדף ד' ע"ב, איתא דהמשכיר בית לחבירו בארבעה עשר על מי לבדוק ורצה להביא ראיה ממזוזה שהוא על השוכר לבדוק ודחה הגמ' שבמזוזה חובת הדר היא ושם ברש"י ("ד"ה חובת הדר) לפי שהיא משמרתו . . אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן דאי משום בל יראה ובל ימצא הא אמר לקמן דסגי לי' בביטול בעלמא ...".

ולכאורה קשה לפי"ז דהרי כתב רש"י בפירוש בדיקת חמץ הוא אינו משום ביוב"י?

וי"ל ששם מדובר אחר שביטל שאז הבדיקה בוודאי אינו כדי שלא לעבור בביוב"י. ועוד כיון דכל דיון הגמרא שם הוא שטוען השוכר שעל המשכיר לבדוק וע"ז בא רש"י לפרש שא"א לו לטעון שבדיקת חמץ כאן הוא חיוב על המשכיר כיון דעליו הוא החיוב של ביוב"י כיון דמדאורייתא אפשר לו לבטל את זה ולא יעבור עליו בביוב"י והחיוב יהי' רק דרבנן.

ואולי יש לבאר עפ"ז המחלוקת רש"י ותוס' לקמן דף ו' ע"ב בענין הבדק צריך שיבטל . . שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתו עילוי'. ופי' רש"י "ודעתו עלוי" – חשובה היא בעיניו וחס עלי' לשורפה ומשהה אפילו רגע א' ועובר עלי' בבל יראה ובבל ימצא.

ובתוס' ד"ה ודעתו עילוי' פי' "ולא ביטל מאיליו כמו פירורין".



וע"פ הנ"ל יש לבאר שלפי תוס' שהבדיקה הוא אינו דין דאורייתא ורק אופן טכני כדי שלא יהיה חמץ בביתו - א"כ אם מוצא גלוסקא יפה בפסח כיון שלא נתבטל מאיליו – יהא עובר מיד (אם לא יבער אותו).

משא"כ לפי רש"י שהדין בדיקה הוא דין דאורייתא – דמדאורייתא בבדיקה סגי י"ל דהגלוסקא יפה נתבטל מאיליו וא"א שיהי' עובר בביוב"י. ולכן החשש הוא רק גזירה ". ודעת' עילו' שיהי' חשוב בעיניו ושוב לא יהי' בטל ואז הוא החשש "ומשהה אפילו רגע א" – שאולי לא ישרוף אותה מיד ונמצא עובר עליה בכל יראה ובכל ימצא.



## על ביעור or לבער Do we say

התמים מנחם מענדל הכהן שי' גוטניק  
תלמיד בישיבה

It says in ע"ב דף ז' מסכת פסחים דף ז' ע"ב that one must always make the ברכה of a מצוה before he does the מצוה<sup>1</sup>. This statement results from the previous discussion within the גמרא on which ברכה one is required to recite before בדיקת לבער (whether it is על ביעור חמץ or לבער). ר' פפי holds one must say לבער חמץ whereas ר' פפא rules one must say על ביעור חמץ. This מחלוקת revolves around the tense of the blessing. ר' פפי chooses the term 'לבער' which is universally accepted as future tense. He holds "על" implies that which has already occurred and is therefore inappropriate for a blessing that is being said prior to the deed. ר' פפא on the other hand disagrees and the גמרא rules in his favour, one must say 'על ביעור חמץ' before בדיקת חמץ.<sup>2</sup>

The first question that came to mind was that if the הלכה is like ר' פפא, that we use 'על' for the ברכה of בדיקת חמץ, why then when putting on יד תפלין של יד

1 מקוה except

2 The Alter Rebbe paskens as such in ס' תל"ב סע' א'.

do we say the ברכה with a 'Lamed' – (See שו"ע אדה"ז סי' כ"ה סע' ט"ו) and not "על הנחת תפלין" – 'על' <sup>3</sup>.

<sup>4</sup> The רמב"ם writes (ספר אהבה הלכות ברכות) that anyone doing a mitzvah for himself says the ברכה with a 'Lamed' whereas if its for someone else, he says 'על'. In הלכה י"ב he brings the example of one who puts on תפלין, the ברכה is "להניח תפלין" Not so when putting up a מזוזה in another's house, he would say 'על קביעת מזוזה'.

The כסף משנה gives further qualification to the Rambam's words, that one says a ברכה with a 'למד' if the מצוה is for himself **and when the ברכה is said before the מצוה is done.** He writes that this is unlike the ברכה of בדיקת חמץ where the ברכה is said after the מצוה is already done. The 'על' ברכה is used in such a case as although it is slightly future tense, its main implication is past tense <sup>5</sup>.

He explains that the destruction of חמץ required by תורה so as to exempt oneself from the prohibitions of ימצא ובל יראה ובל ימצא is already fulfilled through the nullification of חמץ in one's mind that occurs before בדיקה.

Thus even though the ברכה for בדיקה is being said **before** the actual act of checking חמץ, since the חכמים necessitated the word 'לבער' <sup>6</sup> and the destruction (translation of לבער) of חמץ מן התורה has **technically** occurred, we use the 'past tense' language of 'על'. Not so with תפלין של יד where the מצוה doesn't occur until one tightens the knot, therefore the ברכה said before the מצוה is "להניח."

---

3 either 'lamed' or 'al' are fine? סימן תל"ב סע' א

<sup>4</sup> In truth, many ראשונים write on the differences between ברכות, but in an attempt to answer simply within this complex issue, I'm only bringing a one opinion

<sup>5</sup> תוס' ד"ה כי פליגי דף ז' ע"ב

<sup>6</sup> see Pnei Yehoshu why we use lashon of biur not bedikah or bittul, I'll write it soon

Yet one question still remains. The Alter Rebbe writes in ס"ז סכ"ה סי"ז that when putting on the **תפלין של ראש**, after saying the **ברכה** one must tighten the straps as a **ברכה** must be said before the **מצוה** is done, and the tightening is the beginning of the **מצוה**. However the **ברכה** on **של ראש** is "על מצות תפלין" and this is past tense?!

Would it not make sense to say the **ברכה** with a 'למד' eg. לקיים מצות תפלין?

In the same vein as the **ברכה** for **בדיקת חמץ**, we could answer that 'על' is used as at least one aspect of the **מצוה** of **תפלין** has **technically** been fulfilled, through the **של יד**. Thus it wouldn't make sense to say the **ברכה** with a 'למד' rather we say it with 'על'.



## השבתה בלב לשיטת רש"י

התמים צבי הירש שי' גורארי'  
שליח בשיבה

איתא בגמ' (פסחים ד, ב) "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". ופירש"י (ד"ה בביטול בעלמא): "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב היא השבתה". כלומר, דזה שמדאורייתא סגי בביטול היינו מטעם השבתה דכתיב בקרא.

והקשו התוס' (בד"ה מדאורייתא): "וקשה לר"י דהאי השבתה הבערה היא, ולא ביטול, דתניא בשמעתין רע"א אין צריך הרי הוא אומר תשביתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה".

והנה, לכאורה נראה מקושיית התוס' שהבינו מלשון רש"י דס"ל דמזה "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו" מוכח דהיינו דוקא בלב, וכאלו ס"ל לרש"י דפירוש תיבת תשביתו הוא השבתה בלב (שלכן קשה מהא דר"ע). וכלשון תוס' בשאלת רש"י "אלמא השבתה בלב היא".

אבל, לכאורה אפשר לפרש שי' רש"י באו"א. ובהקדם:

בלקו"ש (ח"ז ע' 189 ואילך) מביא כ"ק אד"ש מחלוקת ר"י ור"ש בפירוש היעוד "והשבתה חי' רעה גו'", ומקשר סברת פלוגתתם לשיטתם גבי השבתת חמץ – דר"י ס"ל דתשביתו היינו ביטול עצם מציאות החמץ, שלכן לדידי' אין

ביעור חמץ אלא שריפה. משא"כ חכמים ס"ל שצריך רק להשבית צורת החמץ, שלכן לשיטתם מפרר וזורה לרוח כו'.

ועפ"ז י"ל, דאם הי' כתיב תבערו הרי פירושו – שריפה, ותו לא. אבל מכיון דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, שפירושו לפנות רשותו מכל חמץ, ולפי ר"ע, דס"ל דחיוב השבתת חמץ הוא בעצם מציאות החמץ, הרי לשיטתו אין ביעור חמץ אלא שריפה (וכמו שמביא התוס'). אבל לא שפי' תשביתו היינו שריפה. וע"ז מוסיף ומחדש רש"י שגם ביטול בלב היינו השבתה, דהיינו, שגם ביטול החמץ פועל השבתה בעצם מציאות החמץ.

ויש לומר הביאור בזה:

לעיל (בדף ד, א) פירש"י (בד"ה חובת הדר) באריכות ובפרטיות גדר ואופן ביטול החמץ, וז"ל: "אי מסיח דעתי ומשוי לי' כעפרא ואומר כל חמירא דבביתא כו'". ויש לדייק בלשונו – "משוי לי' כעפרא" – שהביטול הוא פעולה בגוף החמץ שמשוי לי' כעפרא, כלומר, שגם ביטול בלב היינו השבתה. ולא כנ"ל בתוס', שפירוש תיבת תשביתו הוא בלב.

משא"כ לפי שי' התוס' דביטול הוא מטעם הפקר, אין הביטול פעולה בגוף החמץ, כ"א בבעלות החמץ, שמסלק (או מעביר) בעלותו מעליו.

ולפי"ז יש לבאר הא דר"ע דלקמן, דמכיון דתשביתו היינו ביעור עצם מציאות החמץ כנ"ל. ויש רק שני אופנים לבטל עצם החמץ, היינו או שריפה או ביטול בלב. ור"ע נקט אחד מהם, ואוי"ל שהטעם לזה הוא בכדי להגיד שיטתו בנוגע ביעור חמץ (ועיין חידושי הר"ן שבאמת יש אותו ראי' – שביעור חמץ הוא על יום י"ד - מביטול חמץ לפי שגם ביטול א"א לעשות בפסח ולכן מוכרח ש"ביום הראשון" הוא יום י"ד) גם אם ס"ל שהשבתה היינו בלב, מ"מ יש להוכיח שביעור חמץ הוא בי"ד.



## ביאור ענין "בציקו בידו"

התמים ישראל שי' גארדאן  
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיית הגמ' (פסחים דף ו' ע"א), ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו . . הפקידו אצלו זקוק לבער, ע"כ. ולכאורה אי"מ למה השתמש עם התואר "בציקו" בניגוד ל"חמיצו" וכדומה? וי"ל דהמדובר הוא בחמץ שלא החמיץ עדיין ולכן זקוק לבער למנוע מלבא לידי איסור, ע"ד תלמיד היושב לפני רבו ונזכר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו" משא"כ

ב"חמיצו" הרי לא קנה בו מעיקרא, ובודאי שלא היו מזקיקים אותו לבער הפקדון דאינו נחשב להיות "ברשותו" כלל. ואפשר שלכן נקט הלשון זקוק לבער ולא צריך או חייב וכדומה, דזקוק משמע שצריך לעשות הפעולה בעתיד אבל לא ממש מיד, משא"כ צריך משמע טפי מיד, שמיד צריך לסלק האיסור (וע"ד מה שמצינו אצל יבם שזקוק ליבמה, שפשוט שאין צריך מיד עכשיו לעשות המצוה).

אבל בודאי אא"פ לפרש כן דהלא הרמב"ם כותב בפירוש דמי שקנה חמץ בפסח לוקה, משמע שיש איזה סוג "קנין" גם בחמץ המקבל בפסח, וא"כ אא"פ לפרש כנ"ל.

ובדא"פ י"ל הביאור בזה ע"פ המבואר בר"ן בתחילת המסכתא דא' מהטעמים להבדיקה (והביעור) הוא משום "שמא יבא לאכלו", ועפ"ז אפ"ל דאם המדובר הוא ב"חמיצו" גמור א"כ אין כ"כ חשש להנ"ל דפת עכו"ם הוא ומופרש ממנו יותר מ"בצקו" וק"ל.



## ביעור חמץ לדעת ר' עקיבא

הרב ישראל העשיל גרינבערג שליט"א\*  
שליח כ"ק אדמו"ר, באפאלו נ.י.  
שליח בישיבה תשכ"ט - ל"א

- א -

בפסחים (ה, א) תניא: "ר"ע אומר אינו צריך, הרי הוא אומר 'אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם', וכתוב 'כל מלאכה לא יעשה בהם', ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה".

ובגמ' שם דייק רבא: "ש"מ מדר"ע תלת. ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, וש"מ הבערה לחלק יצאת, וש"מ לא אמרינן הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך".

---

\* לעילוי נשמת אמי מורתי הרבנית בילא מלכה בת הר"ר יעקב ארי' הלוי ע"ה גרינבערג לרגל היא"צ הראשון ג' טבת

והשאגת ארי' (סי' ע"ז) הקשה מגמ' זו על שיטת רש"י להלן (יב, ב) דלר' יהודה דס"ל אין ביעור חמץ אלא שריפה, דמ"מ לאחר זמן איסורו מודה דהשבתתו בכל דבר, אמאי לא מוקי ר"ע תשביתו ביו"ט, הא לאחר זמן איסורו מודה דהשבתתו בכל דבר, וא"כ יהא מותר לבער החמץ ביו"ט שלא בשריפה, והניח בצ"ע. וכן הקשה הפני יהושע על אתר.

אמנם לכאורה היינו יכולים לתרץ קושייתו בפשטות, וכמו שאכן כתב הפנ"י לתרץ, דכל החילוק בין שעת ביעורו לשלא בשעת ביעורו לכאורה שייך רק אם מפרשים מצות תשביתו ליום י"ד, שפיר יש לחלק בין קודם זמנו לאחר זמנו, ובפרט לאחר שיש לנו הדרשא ד"אך חלק" שמחלק היום לב' זמנים, דבזה שפיר יש לומר שהחילוק בזמן בין קודם חצות לאחר חצות, ה"ז גם חילוק במהות קיום מצות תשביתו, דקודם זמנו מצותו בשריפה דוקא, ולאחר חצות השבתתו בכל דבר, אבל לפי דברי רע"ק בהקס"ד, שיתכן לקיים מצות תשביתו ביו"ט עצמו, מניין לנו לומר שהשבתתו בכל דבר.

ואם כנים דברי הפני יהושע בחילוק זה, ה' מיושב גם דברי רש"י שם (ה, ב. ד"ה ש"מ מדר"ע) שכתב: "מדלא נפקא לי' דהאי יום הראשון עי"ט הוא אלא מדאסור להבעיר ביו"ט ש"מ כו". והקשה ע"ז הצ"ח, (וכן בשו"ת נוב"י קמא או"ח סי' טו), שרש"י ה' לי' לומר "מדנפקא לי' דהאי יום ראשון עיו"ט הוא מדאסור להבעיר וכו' ש"מ", אבל מה שפירש "מדלא נפקא לי' כו" משמע שההוכחה היא מדאין לימוד אחר רק זה והוא תמוה".

אבל לפי מה שביאר הפנ"י אתי שפיר, דכוונת רש"י היא: דבשלמא אם היינו מפרשים דיום ראשון קאי על יום י"ד, ויש לימוד ד"אך חלק" שפיר יש לחלק בין קודם חצות לאחר חצות לענין שריפה, אבל עכשיו שר"ע לא יליף לה משאר הלימודים שיש בזה הדרשא דאך חלק, שוב אין לנו מקום לומר שגם לר"י השבתתו בכ"ד לאחר זמן איסורו.

אמנם לאחרי העיון נראה שהשאג"א שלא חילק כן תפס, דמה שצריך שריפה דוקא קודם זמן איסורו לרש"י, ה"ט משום שהוא קודם הזמן של איסור, ואז יש לו לקיים המצוה באופן המועיל ביותר שהוא בשריפה, אבל לאחר זמן איסורו יש לו לקיים המצוה באיזה אופן שיהי, העיקר הוא שיבערנו.

מעתה יש לומר, שאותה הסברא ואתו החילוק יש לומר גם אם נפרש שתשביתו היינו ביו"ט, דקודם היו"ט יש לשורפו מכיון שהוא קודם זמנו, אבל לאחר הכנסת היו"ט שעוברים בב"י השבתתו בכל דבר. ולכן לא תי' השאג"א כתירוצו של הפנ"י.

ועיי"ש בקו"א שבסוף הספר שאג"א, שתי' (בשם הגאון ר' אברהם אבלי) שמה שלאחר זמן איסורו השבתתו בכ"ד, זהו רק אם מפרשים מצות תשביתו בערב יו"ט, וב"י אין עוברים עד הלילה, דאז הוי תשביתו לאו שקדמו עשה

ואסור להשהותו ע"מ לבערו, אבל באם היינו מפרשים תשביתו ליו"ט עצמו כהקס"ד של ר"ע, אז ה" תשביתו לאו הניתק לעשה, ושפיר יש להשהותו ואינו עובר באם דעתו לבערו כדברי התוס' להלן (כט, ב), ואז גם ר"י יודה שצריך דוקא שריפה.

אבל לענ"ד תי' זו קשה, נוסף למה שהעיר שם בעצמו, שהלא רש"י אית לי' דעוברין בב"י מחצות כמבואר בדבריו (ד, א. ד"ה בין לר"מ) וכפי שהוכיח הצ"ח (ו, א), א"כ שפיר נחשוב תשביתו ללאו הניתק לעשה. אולם המהרש"א להלן (י, ב) כתב בפירש"י שאינו עובר בב"י עד הלילה, ועי' בתפא"י (בועז אות א'). ועי' במנ"ח שהביא מהחק יעקב (סי' תמ"ג סק"א) שהביא מרש"י ב"ק (כט, ב. ד"ה משש) דס"ל שעוברים בב"י בע"פ. ובהגהות שעל המנ"ח שבהוצאה החדשה הביאו שכן דייק התויו"ט. אכן המנ"ח הביא שמרש"י פסחים (סג, א) משמע דאינו עובר.

אבל איך שיהי' בנוגע לב"י לאחר חצות, אשר אכ"מ להאריך בזה, אי"ז דבר ברור שרש"י יסבור שהמשהה חמץ ע"מ לבערו שאינו עובר. ועי' בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' מ"ב) מה שתי' ע"ז.

- ב -

והנראה ליישב קושיית השאג"א והפנ"י, בהקדם מה שהקשו האחרונים על הא דכתב רש"י (ה, ב. ד"ה ש"מ): מדלא נפקא לי' דהאי יום ראשון ערב יו"ט הוא אלא משום דאסור להבעיר ביו"ט, ש"מ ס"ל כר"י דאמר כו' אין ביעור חמץ אלא שריפה וליף לה מנותר, דאי השבתתו בכל דבר ס"ל, לוקמי' ביו"ט ויבערו בדבר אחר, יאכילנה לכלבים או ישליכנה לים".

והקשה הפנ"י, הא רש"י בעצמו כתב להלן (מו, א) במשנה דכיצד מפרישין חלה בטומאה דכשם שאין שורפין קדשים ביו"ט, כמו"כ אסור להאכילה לכלבים, וכ"כ רש"י בביצה (כז, ב) משום דרחמנא אחשבי' להבערתן והוי מלאכה. א"כ איך כותב רש"י דאי השבתתו בכל דבר יכול להאכילו לכלבים או ישליכו לים, הלא גם זה אסור ביו"ט כיון דאחשבי'. ועי' בשו"ת תורת חסד (שם) מה שתי' בזה.

ותירץ הפנ"י, דדוקא לר"י ור"ע דס"ל דצריך שריפה, דאז מקפיד התורה על ביעורו שיהא מושבת לגמרי מן העולם, דאז גם אם ישליכנו לכלבים אחשבי' רחמנא ונחשב כמלאכה, אבל אם נאמר שהשבתתו בכל דבר, אזי אין קפידא בביעורו, ויכול להאכילו לכלבי הפקר ואין זה מלאכה מכיון שאינו מחוייב לבערו מן העולם, לא אחשבי' רחמנא.

אכן, הנודע ביהודה (קמא סי' ט"ו) השיג על הפנ"י, וז"ל: "אבל מ"ש הפ"י דחמץ אינו מצוה להשביתו מן העולם, ואם ישליכנו לכלבים סגי. א"כ סובר הפ"י אפילו לא אכלוהו כלבים ג"כ אינו עובר בב"י, ודבר זה טעות הוא, דמה

לי אם השליכו לכלבים או אם הוא בביתו בכל מקום שהוא אינו ברשותו אלא שהכתוב עשאו כאילו ברשותו ובכל מקום שהוא עשאו הכתוב כן, רק כוונת רש"י יאכילנו לכלבים וכשהכלבים אוכלים אותו הוא מושבת מן העולם.

ועיי"ש בתירוצו שחילק בין מצוה המוטלת אכ"ע כשריפת תרומה טמאה וקדשים למצות ביעור חמץ שמוטל רק על בעה"ב, דרק כשמוטל על כל העולם יש לומר סברת אחשבי' והוי מלאכה, ולא כשמוטל החיוב רק על בעה"ב, דאז אינו שייך שיהא מלאכה רק לאיש זה, עיי"ש, ועיי"כ במה שהוא בעצמו השיג על תירוצו בצל"ח (פסחים כט, א), שזה נגד גמרא מפורשת בב"ק (צח, ב) "שהכל מצוין עליו לבערו" ואכ"מ להאריך בתירוצו.<sup>2</sup>

אמנם נראה לקיים דברי הפנ"י, שאין כוונתו לומר שסגי במה שמשליכו לכלבים אף שלא יאכלו החמץ, והרי רש"י כתב בפירושו: "יאכילנו לכלבים", ולא "יניחנו לפני כלבים", אלא נראה שכוונתו היא שלא הקפידה התורה על אופן השבתתו, שלא הקפידה התורה שיבוער מן העולם לגמרי ע"ד בשריפה, אלא בכל אופן שיבערנו מקיים המצוה, ואף אם ההשבתה לא תהי' בשלימות

<sup>2</sup> עיי' בספר "משנת יעב"ץ" (או"ח סי' ח' אות ב') שהבין דברי הפנ"י כהבנתו של הנו"ב דמספיק מה שמשליכו לכלבים – וביאר זאת עפ"י יסודו המחודש שליכא דין ביעור חמץ לדעת הרמב"ם כ"א ביטול, ולאחר זמן איסורו צריך לביטול ע"י מעשה, ולכן מספיק מה שמשליכו לפני כלבים.

ולענ"ד צ"ע, למה צריך להשליכו לכלבים, ולמה לא יספיק להשליכו ולהוציאו מרשותו, והרי אדה"ז כתב שלא מועיל הוצאה מרשותו לאחר זמנו (אף שכתב הרמב"ן דמהני קודם זמנו), כיון דבלא"ה חמץ אינו ברשותו, אמנם יש אחרונים דפליגי ע"ז, (ראה מנ"ח שהביא ירושלמי מפורש כדעת אדה"ז), א"כ ממנ"פ, אי ס"ל כדעת אדה"ז ואינו מועיל הוצאה מרשותו אף שהיא מעשה של ביטול, איך מועיל השלכה לפני כלבים, דבתרווייהו יש מעשה של ביטול, ואם ס"ל כהחולקים דמהני, למה צריך להשליכו לפני כלבים דוקא.

וקשה לחלק, דרק כשיודע שיהא מבווער זה מורה על ביטולו, דלמה, הרי ביטול הוא שמראה שאין בו צורך בהחמץ וכשמשליכו החוצה הרי הראה איך שאין להחמץ שום חשיבות אצלו. ובפרט אחד הוא מראה ביטולו יותר ממה שמאכילו לכלבים, ששם מראה שיש איזה ענין ותועלת בהחמץ.

ולהלן שם הביא מדברי רש"י פסחים (כח, א) שכתב: "או דילמא לרוח הוא דבעי פירור שמא יזרקנו שלם וימצאנו אחר ויאכלנו", דלכאורה מכאן ראי' להפנ"י דבזריקתו לים כבר קיים מצות תשבייתו גם לפני שנתבער מן העולם, ושוכ דחה ראי' זו שרש"י ס"ל דפלוגתא דר"י ורבנן היינו קודם זמן איסורו. ולענ"ד נראה לחלק קצת בין השלכה לים להשלכה לפני כלבים, דביים כבר התחיל מעשה הביעור.

ובעיקר דברי הנו"ב, עיי' גם בדברי ה"משנת יעב"ץ" (סי' י' אות ג'), וראה בהערה הבאה.



ע"ד בשריפה, דמ"מ מקיים מצות תשביתו, ונמצא שאין מצוה בעצם השריפה, כ"א מה שמביא לידי המטרה שאין לו חמץ.

ובזה מיושב קושיית המפרשים למה הדגיש רש"י שילפינן לה מנות, ובפרט שיש לימוד בירושלמי (פ"ב ה"א) שחמץ בשריפה ילפינן לה מתשביתו. ואכן בשו"ת מהרי"ק (סי' קצ"ה) מפרש דעת רע"ק כן, ולמה לא ניחא לי' לרש"י לומר שגם רע"ק הכי ס"ל (ובפרט שלגירסא אחת במכילתא המ"ד דיליף מתשביתו עצמו הוא רע"ק, ומדוע הדגיש רש"י כאן דלא כגירסא זו).

דיש לומר, שבזה משמיענו דיש מצוה בשריפה לעצמה כמו בנות, ולא רק להסיר החמץ מרשותו, דלכן אם הי' מספיק להאכילו לכלבים וכיו"ב אז לא הי' מצוה במעשה האכילה כ"א לשם המטרה, ולא שייך אחשבי<sup>3</sup>.

- ג -

מעתה מיושב קושיית השאג"א, מהי הוכחת רע"ק דתשביתו א"א לקיים ביו"ט עצמו, דלמה לא יוכל ר"ע להעמיד הפסוק ביו"ט, הלא לאחר זמן איסורו מודה דהשבתו בכל דבר, דיש לומר שיש חילוק בין הא דס"ל לרבנן דמפרר וזורה לרוח, למה שס"ל לר"י (לדעת רש"י), שלאחר זמן איסורו השבתו בכל דבר.

והביאור בזה: דלחכמים גדר של תשביתו הוא רק שלא יעבור בב"י וב"י, ואין קפידא במעשה המצוה עצמה.

דהנה בשו"ע אדה"ז (סי' תמ"ו ס"ב) מבואר: "דלא צוותה תורה לבער החמץ בע"פ מחצות היום ולמעלה אלא כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י בתוה"פ", ודייק אמור"ז ז"ל בספרו "שיעורי מסכתות" (פסחים סי' י"ד): "דמשמע דאם רק עשה מעשה לסלק האיסור דב"י ששוב לא נשאר עליו שום חיוב להשבית ואדרבה כבר קיים בזה מצות תשביתו".

ועוד דייק אמור"ר שם מדברי אדה"ז (סי' תמ"ה ס"ג) דלרמב"ן סגי מה"ת להוציא החמץ מרשותו אלא דלא מהני לאחר זמן איסורו משום שאינו ברשותו.

<sup>3</sup>לפי דברי הנו"ב יש ליישב מה שהביא רש"י מנותר באופן אחר – לפי מה שכתב בס' "משנת יעבץ" (שם) (ובאמת כבר הקדמנו במקו"ח ומנ"ח, אבל זה לא כדעת אדה"ז ואכ"מ), דהא דלר"י צריך שריפה, היינו מדין איסורי הנאה ולא מדין תשביתו, דלפ"ז מה שצריך לשרוף החמץ הוא חיוב על כל העולם, אבל מצות תשביתו עצמה מוטלת רק על הבעלים, דבזה מיישב הסתירה לחידושו של הנו"ב מגמ' דב"ק. וזהו שדייק רש"י שילפינן מנותר, אבל לא מתשביתו, דכוונתו לומר שלחכמים דלא ילפי מנותר בע"כ שליכא שום חיוב על מישהו אחר מהבעלים, ושוב מותר להאכילו לכלבים שאין שייך סברת אחשבי' כשאין החיוב על כל העולם כסברת הנו"ב.

ודייק אמו"ר, דלכאורה לא עשה שום דבר גם לתואר החמץ (וכידוע דברי הגאון הרגצובי בזה בביאורו לפלוגתת ר"י וחכמים והלשיטתו בזה בפסוק "והשבתי חי" רעה", ובדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ז פ' בחוקותי הלשיטתו בפלוגתת ר"י ור"ש באינו מתכוון ומלשאצל"ג ואכ"מ), ובע"כ דלרבנן אי"צ לזה.

דלפ"ז אין לומר שלרבנן אחשבי' רחמנא הביעור, איזה שיהי', כמלאכה, כיון שאין בביעור ענין לעצמו, כ"א שלא ימצא חמץ בביתו.

אבל לדעת ר' יהודה, לפי פירש"י, שלאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, הלא דייק לומר "השבתתו בכל דבר", שענין ההשבתה שלו שהגדרתו היא ביעור לגמרי, יכול לקיים בכל דבר. (אבל להעיר שרש"י השתמש באותו ביטוי גם לרבנן), אבל גם כשמשביתו בכל דבר אין גדרו כמו שהוא לחכמים דס"ל שאין ענין ביעור מצד עצמו.

לדברי ר"י גם כשמשביתו בכל דבר לאחר זמן איסורו הוי זה המשך לקיום מצות תשביתו שלפני זמנו, ונכלל במצות תשביתו, שהתורה הקפידה על ביעורו וגם על אופן ביעורו, שיש ענין בביעור לעצמו, א"כ גם כסס"ל דהשבתתו בכל דבר, מ"מ אחשבי' רחמנא, ויהא אסור לעשותו ביו"ט. ומיושב היטב קושיית השאג"א<sup>4</sup>.

- ד -

אלא דאכתי יש להקשות על עיקר היסוד שכתבנו, הא לאחר זמן איסורו מה שהשבתתו בכל דבר, לכאורה ה"ט משום שכבר לא קיים מצות תשביתו כתיקונה, ומה דצריך להשבית הוא רק למנוע איסור דב"י וב"י, א"כ ענין ההשבתה לכאורה היא ממש ע"ד מה דס"ל לרבנן דלכתחילה אי"צ שריפה, ועוד גרועה מיני', דלחכמים עכ"פ מקיים בזה מצות תשביתו, ואילו לר"י אינו מקיים המצוה לכאורה – א"כ חזרה הקושיא למקומה, הלא אין שייך סברת אחשבי'.

ונראה לומר בהקדם מה שהקשו האחרונים על שיטת רש"י שלאחרי זמן איסורו השבתתו בכל דבר, דמהי הסברא בזה, ואיך אזדא לה מצות שריפה.

---

4 ומה שהפנ"י שהקשה אותה הקושיא של השאג"א לא נחא לי' לתרץ הקושיא ביסוד דברי עצמו בהפיסקא לאחר זה, וכמו שביארנו – י"ל דתי' של הפנ"י מסלק קושיית השאג"א מעיקרא, אלא שהערנו למעלה מדוע השאג"א נטה מתי' הפשוט של הפנ"י, ומה שכתבנו לתרץ קושיית השאג"א היא גם לדרכו של השאג"א בענין זה.

והנראה לומר בזה ע"ד מה שחידש אאמו"ר ז"ל בספרו "חידושי מסכתות" (פסחים סי' י"ג) דאף שמצות תשביתו אין מקיימים לאחר זמן, אבל החיוב לא נתבטל, ועיי"ש שהביא דוגמא לזה במצות שילוח הקן, שאף אם עבר ולקח האם דמ"מ מחוייב הוא לשלחה אח"כ, ועיי"ש שתי' בזה דעת הרמב"ם שחמץ אינו לאו הניתק לעשה.

וראי' לסברא זו יש להביא מדברי הריטב"א בפסחים (ה, א) שכתב: "דהשתא דקיי"ל דביעור בי"ד היכא דעבר ולא ביטל ולא בדק אין לשורפו ביו"ט, דכיון דהגיע מצוה קודם, והוי כמילה שלא בזמנה שאינו דוחה יו"ט", ולא חשיב צורך היום.

ומתבאר מדבריו שאכן יש מצות תשביתו לאחר זמנו, כמו שיש מצות מילה גם לאחר זמנה, אלא שאי"ז אותה המצוה כמו העושה זמנה.

וביאור בזה י"ל לפי דברי אאמו"ר הנ"ל, שישנו החיוב דתשביתו, אבל לא המצוה לאחר זמנו.

ואולי יש לדמות ענין זה להא דאמרינן "חביבה מצוה בשעתה", ומשום זה יכולין להקטיר האימורין בשבת כמבואר במנחות, אף שיכולין גם להקטיר בלילה, אלא שאם מקטיר בלילה חסר חלק מן המצוה ועד"ז י"ל בתשביתו שאף שמצות תשביתו בשלימותה חסר לאחר זמן איסורו אבל מ"מ חיוב תשביתו יש כאן. [אמנם יש לחלק, דעי' לקוטי שיחות (ח"ג פ' צו) שמחדש כ"ק אדמו"ר שמה שמקטירין בלילה מקיימים בזה רק המצוה השלילית למנוע מנתר ולא המצוה החיובית של הקטרה, והארכנו בזה במ"א שכנראה כך מפרש כ"ק אדמו"ר הענין דחביבה מצוה בשעתה, שאי"ז הידור מצוה גרידא, כ"א שכשעושה המצוה בשעתה בזה מתקיים עיקר ענין המצוה, אבל גם כשלא מקיים המצוה בשעתה אכתי יש חיוב שלא בזמנה].

ועפ"ז יש לבאר מה דס"ל לרש"י שלאחר זמן איסורו לר"י השבתתו בכל דבר, דבזה י"ל דס"ל לרש"י שמכיון שאי"ז עיקר זמן המצוה אין ההקפדה על כל פרטי המצוה, דבלא"ה אין מקיימין אותה, אלא העיקר היא מעשה ותכלית המצוה שיהא ביעור חמץ, ועיי"ש מה שהביא אאמו"ר משילוח הקן שלאחר שלקח אף שישנו חיוב לשלח האם, מ"מ אין פרטי החיוב שייכים עמו, שצ"ל האם רובצת על הבנים בכדי להתחייב במצות שילוח עיי"ש.

ועוד יש להוסיף, שיתכן שנשאר גם החיוב לשרוף לאחר זמן איסורו, אלא שלאחר זמן איסורו אין לו להשהות החמץ עד שישרפנו מכיון שעובר בב"י לשיטת רש"י דעוברין בב"י מחצות ואילך (ראה בדבריו ד, א. ד"ה בין לר"מ), ולכן מחוייב הוא למצוא אופן הכי מהר לבער בחמץ, ואיה"נ אם הי' הכל מוכן ויוכל לבער החמץ בשריפה במהירות יותר משאר אופנים, שיהא מחוייב לשרפו

גם לאחר זמן איסורו, וגם אם יהא שוה בזמן לשרוף או לפררו שאולי עדיף לשרפו גם אז. ועדיין צ"ע.

מעתה נחזור למ"ש למעלה, שלר"י שס"ל לאחר זמן איסורו השבתתו בכל דבר, דאין גדר השבתה אז כמו שהוא לחכמים דס"ל דבכל זמן השבתתו בכל דבר, ושפיר יש לומר אחשבי" גם אם יבערנו שלא בשריפה, דכשמשביתו ע"י שמפררו או שמאכילו לכלבים ה"ז עומד במקום שריפה שנתחייב בה בתחילה למרות מה שאינו יכול לקיים המצוה בשלימות, אבל מ"מ הרי זה אותו הגדר של שריפה.

אשר לפ"ז, גם אם נימא שלר"ע השבתתו בכל דבר אם מבערו ביו"ט, אבל ביעור זה הוא בכלל המצוה דביעור שלפני זמנו שהוא בשריפה, והי' אסור לעשותו ביו"ט, דמאחר שיש בו מצוה ה"ה נכלל במצות שריפה דהוי מלאכה ואחשבי" רחמנא גם החילוף למלאכה, ולכן א"א לבער חמץ ביו"ט לר"ע דוקא גם אם יבערנו שלא בשריפה, אבל לחכמים החולקים על עיקר גדר של מצות תשביתו אין במעשה אכילה לכלבים שום חילוף למלאכה, ואין שייך לומר ב"י "מצוה אחשבי", ומיושב קושיית השאג"א.

- ה -

ולכאורה הי' אפשר ליישב קושיית הפני יהושע באופן אחר, בהקדם מה שהאריך המנ"ח (מצוה ט') להוכיח (עכ"פ לשיטת רש"י) שתשביתו מתקיים בשב ואל תעשה, וכתב שמכל הילפותות דתשביתו הוא ביום י"ד, רק מר"ע משמע דס"ל שהוא בקום ועשה, דאם הי' ס"ל דתשביתו היא בשוא"ת, מדוע אין יכולין לפרש שיום ראשון קאי על יו"ט עצמו, והכוונה שכשיבוא יו"ט כבר היא מושבת, אלא בע"כ צ"ל דר"ע ס"ל דתשביתו היינו בקו"ע.

ולהלן שם כתב שאין להוכיח מדברי ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה דמצות תשביתו הוא בקו"ע, דהא דמצרכינן שריפה אי"ז מדין תשביתו אלא זהו מדין איסור הנאה דחמץ, וזהו הטעם דילפינן מנותר ולא מתשביתו עצמו (וגם המקור חיים ועוד אחרונים אזלו דרך זה כנ"ל).

אשר לפ"ז י"ל, שהטעם שהדגיש רש"י שלר"ע ילפינן לה מנותר הוא לומר שזהו גדר באיסורי הנאה, ודומה ממש לשריפת תרומה טמאה ביו"ט וכמ"ש למעלה.

מיהו דברי המנ"ח צ"ע, שהלא מדברי רע"ק נלמוד לר"י ששריפה היא דין תשביתו והוי בקו"ע, שהרי רע"ק חולק ע"ז ששריפה הוי מדין איסור"נ וס"ל דהוי בקו"ע, ושפיר י"ל דין שריפה ילפינן מתשביתו, ומזה שהדגיש רע"ק שתשביתו היינו הבערה משמע דס"ל שדין שריפה היא חלק בקיום מצות תשביתו, אלא שילפינן מנותר שזהו הפירוש בתשביתו, דאי הוי ס"ל דשריפה היא רק מצד איסור"נ הו"ל למימר שילפינן שריפה מנותר. ואילולי דברי רש"י

שיליף מנותר היינו יכולין לומר שבזה שיטת ר"י מתפרד משיטת רע"ק, דלר"ע הוי תשביתו בקו"ע, ודין שריפה היא דין בתשביתו ולא באיסוה"נ, ואילו לר"י הכל נלמד מנותר, ותשביתו הוי רק בשוא"ת. וצ"ע.

ואם נימא דלא כהמנ"ח, אלא דלר"י דמצריך שריפה הוי בקו"ע, תהא מיושב קושיית הפנ"י למעלה – שאם ה"י ס"ל לר"ע כרבנן דהשבתו בכל דבר, א"כ ליכא הוכחה כלל, ואף שאחשבי' רחמנא, דהלא אם השבתו בכל דבר אז אין הוכחה כלל שפי' ביום ראשון היא ליום י"ד, דשפיר יש לפרשו דקאי איו"ט שיהא מושבת כשיבוא יו"ט.

אבל לפ"ז צ"ע בדברי המנ"ח, דלמה כתב רש"י שש"מ דר"ע ס"ל כר"י, דאי לרבנן יכול להאכילו לכלבים, הלא עדיפי מיני' הו"ל לומר, דאי כרבנן שפיר יש לאוקמי איו"ט שיהא מושבת כשיבא יו"ט כיון דס"ל דתשביתו הוא בשוא"ת, ועוד שלדברי המנ"ח מתחזקת קושיית השאג"א.

אלא בע"כ דלרש"י מצות תשביתו הוי בקו"ע, ורק כשילפינן מאך חלק שפיר יש לומר שהזמן של קיום המצוה הוא קודם חצות, (וכמו שביארנו שיטתו במ"א), ועוד יש להאריך בזה.



## מהלך סוגיית הגמ' תנן התם (ד"ד ע"ב) בפרש"י

התמים שמעון הכהן שי' דובינסקי  
שליח בישיבה

איתא בסוגיין: (פסחים ד"ד ע"ב) אמר אביי – מקור להא דלכו"ע חמץ משש שעות ולמעלה אסור – תרי קראי כתיבי כתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתוב אך ביום הראשון תשביתו, הא כיצד לרבות י"ד לביעור, ופרש"י (ד"ה שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם) אפי' שעה א' בתוך השבעת ימים, וכתוב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהה בו שעה א' עכ"ל ומקשה תוס' ר"פ "א"כ כיון שמחזר עליו לבערו הרי הוא כמבוער" [ולכאו' זהו תוכן קושיית תוס' דידן].

ולהעיר שמשמע מסוגיין שגם רש"י ס"ל כיון שעוסק לבערו ה"ה כמבוער, וכדמוכח כבר מתחילת הסוגיא – ד"ה ושורפין בתחילת שש - שאומר רש"י בנוגע לחיוב הבערה ולא ימתין עד תחילת שבע שהוא אסור מן התורה כו', ואילו לגבי איסור אכילה (בשיטת ר' יהודה) אומר רש"י – ד"ה ר"י אומר - ולא יאכל מסוף ארבע ולמעלה.

אלא כוונת רש"י ב"הרי שהה בו שעה א'" פשוט הוא, דלעיל בעמוד זה איפליגו רש"י ותוס' במקור "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי" ולשיטת רש"י בד"ה בביטול בעלמא . . המקור הוא מהא דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו כו', היינו דתשביתו כולל בו גם ביטול, ועפ"ז הסתירה בין שתי הפסוקים הוא מצד חלק הביטול שבתוכה תשביתו, דזה פשוט שאין לומר כיון שעוסק לבטלו ה"ה כמבוטל.

[הגה"ה: ולכאור' למה לא נאמר כן גם בביטול, ולדוגמא שמיד מתחלת האיסור מבטלו בליבו.

אלא שלכאור' הביאור פשוט הוא, דגם אם נאמר כיון שעוסק ה"ה כמבוער פשוט הוא שצריך להתחיל קצת לפני זמן האיסור, דלכאורה בכדי שיהי' נחשב כמבוער לפני האיסור צריך להתחיל קצת לפני האיסור, וכיון שביטול הוא "השבתה דלב" (לשון רש"י בד"ה בביטול בעלמא הנ"ל) שברגע א' כבר מבוטל, הרי אין שייך הענין דכיון שעוסק בביטול, ועוד י"ל שבביטול שבלב אין שייך עוסק, אלא בביעור וכדומה שהוא מעשה, וכדמצינן דאף אם דעתו לבער אינו מועיל להיות נחשב כעוסק בביעורו (עיין שוה"ג, בשוע"ר סי' תל"ג קונטרס אחרון ס"ק ג' שמוכיח זה גם מלשון הגמ'). וצ"ע.

(אבל יש להעיר מרש"י דף ד' עמוד א', ד"ה חובת הדר . . הא אמר לקמן דסגי לי בביטול בעלמא אי מסיח דעתי מיני' ומשוי לי כעפרא, ואמר כל חמירא דבביתא הדין כו", וכן מרש"י ו' עמוד ב' ד"ה הבודק צריך שיבטל, "בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל" הרי לך שלשיטת רש"י צ"ל אמירה, ולא רק ביטול בלב, ועפ"ז הי' אפשר לומר שאכן אומרים כיון שעוסק לבטלו ה"ה כמבוטל, שהרי האמירה שוהה כמה רגעים, אבל לכאורה אין זה פירכא, דהא גם אמירה זה שוהה רק כמה רגעים ממש, וכיון "שאדם טועה בשעות" ק"ו בכמה רגעים ואיך יבחין כמה רגעים קודם זמן האיסור.

ואף אם תדחק לומר שאפשר לומר גם הכא כיון שעוסק לבטלו (וכנוסח ביטול שלנו שהוא ארוך יותר מנוסח של רש"י), הרי גם כאן אפשר לומר שהאמירה הוא לא חלק מעצם המצווה, אלא שצריך גילוי דעת שביטלו וכמ"ש בר"ן ע"ש ועיין בצל"ח שמבאר באופן אחר. ולכן צריך לפרש בדיבורו. או כמ"ש הרמב"ן ע"ש'. ואפשר שלכן השמיט רש"י ענין האמירה כאן בדף ד'

---

1 וכמפורש בגמ' ו' עמוד ב': "וכי משכחת ליה ליבטליה, דילמא משכחת ליה לבתר איסורא ולא ברשותיא קיימא" היינו שתירצת הגמ' הוא שא"פ לבטל, אע"פ שרק עכשיו מצא הגלוסקא

עמוד ב' שעוסק בביטול שהוא **מדאורייתא**, **עצם** ענין הביטול, וזה שמצינו שרש"י משמיט ענין האמירה ברש"י ד"ה וניבטלי בשית דף ז' עמוד א' י"ל שרש"י סומך על דבריו לעיל, או בעומק יותר י"ל כמהלך כאן. שהאמירה הוא גילוי מילתא, וכיון "שעסוק בשריפתו" כאן ברש"י ד"ה וניבטלי בשית הרי אין לך גילוי מילתא גדולה מזה, היינו שבמקרה זה גם מדרבנן א"צ בבדיקה ענין האמירה וזה שמצינו ברש"י דף ז' עמוד א' משמיט ענין האמירה בד"ה דיקא נמי, י"ל שהוא דין מיוחד בתלמיד יושב לפני רבו, אבל כל מקום שתמצא שרש"י משמיט ענין האמירה י"ל שסומך אדלעיל ועוד צ"ע).

ומהלך הסוגיא כך הוא: אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב שבעת ימים גו', וכתיב אך ביום הראשון תשביתו, שמפסוק שבעת ימים הייתי אומר או ביטול קודם זמן האיסור, או ביעור אע"פ שנמשך לתוך זמן האיסור, דכיון שעוסק לבערו ה"ה כמבוער, ובא אך ביום הראשון "לרבות י"ד לביעור", דאע"פ שבכלל כיון שעסוק ה"ה כמבוער, אבל כאן נימא שקרא דאך ביום הראשון מרבה שלא רק הביטול צ"ל קודם זמן האיסור אלא גם הביעור (ששתיהם נכללים בתשביתו וכמ"ש הרמב"ן ע"ש, ור"ן). צריך להיות קודם זמן האיסור. [ועל זה מקשה תוס' ד"ה וכתיב "תשביתו הבערה היא" - לשיטתי בפלוגתא הנ"ל במקור דין ביטול מדאורייתא, שהוא לא מתשביתו, [אלא מדין הפקר]- ולא ביטול, ובמילא אין סתירה בין הפסוקים].

ולהעיר שזה שרש"י סובר כיון שעוסק כו' לא יהי' סתירה להמנחת חינוך והרמב"ן שסוברים בשיטת רש"י שתשביתו ענינו שיהי' מושבת, כמובן, דכיון שעוסק לבערו ה"ה כמבוער קודם זמן האיסור [הגה"ה: ולכאור' הי' אפשר לומר שזהו שיטת אדה"ז סי' תמ"ה סעי' א', דלכאורה אינו ברור אם סובר כשיטת רש"י שתשביתו הוא שיהא מושבת, או כשיטת תוס' שתשביתו הוא ציווי על

ורק מעכשיו עובר, הרי לך שאא"פ לבטל אע"פ שהוא מיד בתחילת האיסור – דוגמת עסוק לבטלו כנ"ל, [אבל בכאן הי' אפשר לחלק שאינו דומה לתחילת האיסור ממש – ביום י"ד – שהי' ממש מותר מקודם, אבל כאן לא הי' מותר מקודם] להעיר מט"ז סי' תל"ד ס"ק ג' (הובא בשו"ע סי' תל"ג קונטרס אחרון ס"ק ג') שקודם שמצא אנוס הוא דשגיאות מי יבין, והכריח כן גם דעת הרא"ש] אלא שאינו עובר למפרע (כמ"ש בר"ן), ואא"פ לומר שהוא כמבוטל מקודם זמן האיסור כמו בתחילת האיסור, אבל חילוק זה אינו לכאורה, דהא לגבי שריפה שפיר אמרינן כדמשמע מרש"י [דאם לא שהה אפי' רגע א'] ה"ה כשרוף, אלא נראה שאין חילוק בין תחילת האיסור למצא גלוסקא יפה]. (וזה שבפנ"י על רש"י ד"ה ודעתו עליה, מפרש בשיטת רש"י שאינו חס עליה לבטלה, משמע שאם הי' מבטלה שפיר עביד, פשוט שזהו רק בההוא" של הגמ', וכהמשך הגמ' דינו יכול לבטל כשאינו ברשותו).

האדם להשבית [בתחילת האיסור] (ונפק"מ אם צריך לקנות חמץ בכדי לבער), דמלשונו "שמתחילת שעה ז' הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו" משמע דהמצוה הוא שיהא מושבת, כרש"י, ואילו מהמשך דבריו מיד לאח"ז "וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה" משמע שהוא ציווי על האדם לבערו, כשיטת תוס' (כמו שסיפק ר' כהן בשיעור להשלוחים י"ט חשוון), שי"ל ששיטת רש"י הוא שיהי' מושבת, וחלק ממצוה זה הוא שהאדם יבערו קודם לזה, היינו שהאדם יעשה מה שביכלתו שכשיגיע זמן האיסור יהא מושבת וי"ל שלכן כתוב בתורה תשביתו אע"פ שהכוונה הוא שיהא מושבת, כי נכלל בזה גם החיוב על הגברא: ואה"נ מלא ימצא לבד הי' החיוב שיהא מושבת החפצא של חמץ. אבל י"ל שמ"מ אין צריך לקנות חמץ לבערו כי החיוב הוא שאם יש חמץ חל חיוב על הגברא לבערו וי"ל שזא גופא מלמדנו שני הפסוקים לא ימצא, ותשביתו, שמלא ימצא משמע כפשוטו שלא ימצא, ואם אין לו לא צריך לעשות שום מעשה, אבל אם יש לו לזה בא תשביתו שחל חיוב לשבות<sup>2</sup> (בנוסף לטעם דגמ' דלקמן, שניתקן לעשה)

ודוחק לומר שס"ל לרש"י שתשביתו פירושו שיהא מושבת, אבל לא סובר כיון שעסוק לבערו ה"ה כמבוער, דא"כ אין סתירה בין הפסוקים דתשביתו ושבעת ימים, והיית צריך לפרש הא כיצד, - לא שיש סתירה בין הפסוקים – אלא שיש קרא יתירה, דמשבעת ימים משמע כבר שצריך להיות מושבת מקודם, וכן מאך ביום הראשון משמע מושבת מכבר.

אבל פשוט וברור שרש"י לא סובר הכי אלא סובר "הרי שהה בו שעה א'", שיש סתירה בין הפסוקים, וגם תצטרך לפרש הא כיצד לרבות י"ד לביעור לא כפשוטו, דמשבעת ימים יודעים כבר שצריך לבער בי"ד (כנ"ל שצ"ל מושבת), מהא אך ביום הראשון לרבות לא רק בסוף י"ד היינו רגע לפני ט"ו. אבל דוחק לומר שזהו פי' "לרבות י"ד" דהוה לי' להגמ' לומר כן בפירוש "לרבות בתוך י"ד" וכדומה, ועוד, דלמה צריך לתרי קראי, מפסוק אך ביום הראשון כבר הייתי יודע שצ"ל מושבת ומאך ביום הייתי אומר שהיא באמצע היום (אלא שבזה הי' אפשר לומר והוא העיקר, דזהו פשטות דעת רש"י בסוגיא ו' עמוד ב' דשמא ימצא גלוסקא יפה בד"ה ודעתי' עליו', חשובה הוא בעיניו וחס עליה

2 ועפ"ז יומתק שכללם התורה (ביעור וביטול) במילה א', כי כשם שביטול בודאי הוא חיוב על הגברא, כך הביעור (דומה לכלל הידוע ששתי פירושים בפסוק א' וק"ו מילה א' צ"ל קשורים זה לזה)



לשורפה ומשהה אפי' רגע א', ונמצא עובר עכ"ל הא אם שורפה מיד [ה"ה] כמבוער ו[אינו עובר (כנ"ל בהערה)].



## שיטת רש"י בהסוגיא דהמשכיר בית לחברו בארבעה עשר

התמים משה ארלי של וולבובסקי  
שליח בישיבה

א. איתא בגמ' (פסחים ד, א) : בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחברו בארבעה עשר, על מי לבדוק – על המשכיר לבדוק, דחמירא דידיה הוא, או דלמא, על השוכר לבדוק, דאיסורא ברשותיה קאי. ומביא הגמ': ת"ש המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה. ומפריך הגמ': התם, הא אמר רב משרשיא, מזוזה חובת הדר היא, הכא מאי?

אמר להו רב נחמן בר יצחק: תנינא, המשכיר בית לחברו, אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר – על המשכיר לבדוק. ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר – על השוכר לבדוק. ע"כ לשון הגמ'.

והנה בצדדי האיבעי' פירש רש"י : דחמירא דידיה הוא – החמץ שבבית שלו הוא. ברשותיה קאי – שהרי עתה הבית שלו.

ובפשטות יש לפרש כוונתו, דהחקירה הוא באם חיוב הבדיקה (והביעור) הוא על בעלות החמץ (המשכיר), או על בעלות הבית (רשות החמץ, דהיינו השוכר).

אבל א"כ צ"ב בהמשך הגמ', מהו הראי' מהא דמזוזה, איזה קשר יש בין חקירה זו דחמץ עם הא ד"על השוכר לעשות לו מזוזה". ובפרט לפי פירש"י שם, "לעשות לו מזוזה – אלמא מידי דמצוה עליה רמיא", דאי"ז מתרץ כלל החקירה הנ"ל.

ולהעיר, דאע"פ דמפשטות לשון הגמ' משמע שהפסיק באמצע הענין (עוד טרם פתר רב נחמן בר יצחק את האיבעי') עם ראי' ממזוזה, ש"על השוכר לעשות כו". אבל ע"פ הנ"ל (בביאור האיבעי') אינו קשור כלל.

ב. והנה, בהמשך הגמ', כשמביא ראי' ממזוזה ש"על השוכר לבדוק", מפרש רש"י (בד"ה לעשות לו מזוזה כנ"ל) "אלמא מידי דמצוה עליה רמיא".

ומשמע מזה לכאורה, דס"ל לרש"י דכ"ה סברת האיבעי' – באם "מידי דמצוה עליה רמיא" או לאו.

כלומר, דקושייתם לרנב"י הי' באם כשמשכיר אדם בית נכלל בשכירות זו גם חיוב המצות הקשורים עם הבית, או לא. ובסגנון אחר קצת, קושייתם היתה בנוגע לקיום המצות הנעשות עם ביתו של אדם, כשמשכיר את הבית האם נכלל בזה חיובים אלו, או דילמא כשחל על בעל הבית לעשות איזה מצוה, אע"פ שקיומה אפשרי רק עם הבית, מ"מ ה"ה כמצוות תפילין וכדומה, שאינם עוברים עם שכירת הבית, כפשוט.

ובכדי לפשוט איבעי' זו הביא הגמ' – "ת"ש המשכיר בית לחבירו על השוכר לעשות לו מזוזה", "אלמא מידי דמצוה עליה רמיא". ודחו ראי' זו, משום דאין להוכיח ממצות מזוזה, דשאני מזוזה שהרי "הא אמר כו' מזוזת חובת הדר היא". דאינו דומה מזוזה לבדיקת (ביעור) חמץ, כיון דאין המזוזה נחשב מצוה הקשורה עם הבית, כ"א עם הדירה בו, וממנו אין לפשוט בנוגע לנדו"ד כיון דמצות הבדיקה קשורה עם הבית.

ועפ"ז, מסקנת הגמ' (תירוצו של רנב"י) הוא באם כבר חל החיוב על בעל הבית אין חיוב המצוה עובר ע"י קנין השכירות, אבל אם חיוב המצוה חל כשהבית ביד השוכר, ה"ה חייב (לבדוק). ועוד מוסיף בזה רנב"י, דקנין השכירות היינו מסירת המפתחות.

ג. אבל, כמובן שקשה לפרש כן, ובפרט בפירש"י, ומכמה טעמים:

ברש"י ד"ה חובת הדר משמע דאין לפשוט ממזוזה כיון שהוא מה"ת וכלשונו "אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן", ולפי ביאור הנ"ל אין כל קשר כלל לתוכן השקו"ט.

הרי פשוט הוא שחיוב הבדיקה הוא ע"מ לבער החמץ (וכלשון הברכה "על ביעור חמץ") ואין ענין בבדיקה בלבד. כלומר, שאין ענין הבדיקה קשור עם הבית, כ"א עם החמץ, וע"ז הוא עובר בכל יראה ובל ימצא. וא"כ, מהו הסברא לומר שיעבור חיוב הבדיקה עם שכירת הבית.

ד. ומהאי טעמא (ועוד טעמים) נר' דיש לפרש שי' רש"י באו"א. ובהקדם:

דהנה, במסקנת הגמ' דחיוב הבדיקה תלוי' במסירת המפתחות פירש"י ש"הוא קנין השכירות". וכתבו התוס' (בד"ה אם משמסר המפתחות): "ואין נראה לר"י, דהא אמר במרובה (ב"ק עט, א) כשם שהקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות [קרקע] נקנה בכסף וכו', ולא אמרי' דמהני מסירת המפתח, אלא כמאן דאמר "לך חזק וקני" כדאמרינן בהפרה (ב"ק נב, א).

ומפרש ר"י, דהכא שמסר לו המפתח ולא החזיק, ומי שיש בידו מפתח כשחל י"ד חייב לבדוק, דאותו שאין בידו מפתח איך יכנס ויבדוק וכו'."

כלומר, שיש סברא לומר (ולפי שי' התוס' כ"ה מסקנת הגמ') דאין חיוב הבדיקה חל על המשכיר או השוכר משום החיוב עצמו, כ"א משום העדר האפשרות של האחר – "אותו שאין בידו מפתח".

ואו"ל, שכ"ה שי' רש"י בהו"א דסוגיין, דבעו מיניה מרב נחמן בר יצחק האם מציאות שכירות הבית דהשוכר מחייבו לבדוק בעצמו, מטעם "שהרי עתה הבית שלו" – דמכיון שעתה (בארבעה עשר) הבית של השוכר, והרי הוא מונע עי"ז בע"כ המשכיר מלקיים חיובו לבדוק, האם חייב השוכר משו"ז לבדוק בעצמו.

אבל בפשטות החיוב הוא (ועדיין) על המשכיר – "דחמירא ידידה הוא – החמץ שבבית שלו הוא", והוא יעבור בבל יראה ובל ימצא, כנ"ל.

וע"ז רצה הגמ' להוכיח ממצות מזוזה שאכן כ"ה – שהחיוב על השוכר. וכפירש"י – "אלמא מידי דמצוה עליה רמיא" – דמכיון שהמצוה של המשכיר הוה, ודירת השוכר בבית זה מונע שיוכל המחייב לקיים המצוה, לכן חל על השוכר.

אבל הוכחה זו נדחה משום ש"הא אמר כו' מזוזה חובת הדר היא", ופירש"י שהטעם שהחיוב הוא על הדר בבית הוא "לפי שהיא משמרתו", דהיינו, שאין חיוב עשיית מזוזה על השוכר מטעם העדר האפשרות דהמשכיר (ובאמת החיוב חל על המשכיר), כ"א צד – חיובי יש כאן, שמזוזה חובת הדר היא.

ולזה ממשיך רש"י "וכתיב ביתך - ביאתך - נכנס ויוצא בה, אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן . . . והשתא כי האי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל" ר"ל, דהא דאמרינן "מזוזה חובת הדר היא" הרי זה מדאורייתא (וכתיב ביתך וכו').

ובזה מדגיש רש"י דאין הפי' שמדאורייתא חל חיוב עשיית המזוזה על המשכיר אלא שחכמים תיקנו שחובת הדר היא ועפ"ז הי' אפ"ל שחכמים תיקנו כן מפני מניעת האפשרות דהמשכיר ועד"ז הו"א שכ"ה בעניננו (לגבי בדיקת חמץ, כמבואר לעיל). אין הענין כן - דהא מדאורייתא ג"כ חל חיוב עשיית המזוזה על השוכר, וא"כ אין שום הכרח לעניננו (בדיקת חמץ) דכל כולו תקנת חכמים (ומצד דיני תורה הרי בודאי שחיובו על המשכיר - עי' במהרש"ל על אתר) ולכן יש לחקור באם הטילו חכמים "טירחא" זו על השוכר מצד מניעת האפשרות דהמשכיר.

וממשיך רש"י לבאר, שאי"ז סברא מדרבנן (דמזוזה חובת הדר היא), דאם כן הי' אפ"ל דאכן מה"ת חל חובת העשייה על המשכיר, אלא שתיקנו חכמים

שמזוזה חובת הדר היא. ועפ"ז הי' אפ"ל שמטעם מניעת האפשרות דהמשכיר תיקנו כן, ומוכח ממנו שפיר עד"ז גבי בדיקת חמץ. ומ"ש רש"י "לפי שהיא משמרתו" – לכאו' אין לומר דמטעם זה אמרי' שחובת הדר היא. ועצ"ע.

ה. "אמר להו רב נחמן בר יצחק, תנינא" – שאכן מצינו מקרה שהשוכר יהי' חייב בבדיקת הבית, והיינו – "המשכיר בית לחבירו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על המשכיר לבדוק. ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר, על השוכר לבדוק";

דע"י מסירת המפתחות דוקא ה"ה מונע מן המשכיר (המחוייב בעצם בבדיקה) לבדוק הבית. ומוסיף בזה רש"י – "ואם עד שלא מסר המפתח נכנס ליל ארבעה עשר, חלה חובת הבדיקה על המשכיר, שעדיין היתה ברשותו, ואף על פי שמסר לו ביום כבר חלה חובה עליו" – דמכיון שכבר חל חובת הבדיקה על המחוייב, דהיינו בעה"ב – המשכיר (אותו שבלא"ה יעבור בב"י וכ"י), לא הטילו חכמים "טירחת" הבדיקה על השוכר מטעם המניעה כשמוסר לו המפתחות.

ואולי יש לדייק בלשון רש"י "מסירת מפתח – הוא קנין השכירות" – דע"י במגיני שלמה שמבאר שי' רש"י (כלפי קושיית התוס'), דלשיטתו אכן הוה מסירת המפתח קנין לגבי שכירות "דע"י הוא מנהיג כל הבית . . . כיון שא"א לכנוס לבית בלא מפתח, א"כ הוא אוחז כל הבית בידו". והיינו, דעיקר גדר השכירות הוא השתמשות הבית, והיינו דוקא ע"י העדר ההשתמשות דהמשכיר, המתבטא (במיוחד) ע"י מסירת המפתח, וע"פ הנ"ל לכאו' יומתק יותר.



## פירושו של שבח וולדות

התמים משה שי' ווינער  
תלמיד בישיבה

תנן בב"ק דמ"ח ע"ב "אדם שהי' מתכוין לחבירו והכה את האשה ויצאו ילדי' משלם דמי ולדות כיצד משלם דמי ולדות שמין את האשה כמה היא יפה עד שלא ילדה וכמה היא יפה משילדה". [פירושו: אם אדם הי' מתכוין להכות איש אחר ובשגגה הכה אשה מעוברת והפילה את עוברתה, האיש ההוא חייב לשלם "דמי ולדות" (ממון העובר). ואיך מחשבים "דמי ולדות": מעריכים את האשה כמה היתה שוה להמכר בשוק להיות שפחה עוד לפני שהוכתה והעובר

עדיין היתה בתוכה, וכמה היא שווה להמכר עכשיו לאחר שהוכתה והפילה. והאיש חייב לשלם הפחת.]

ומקשה בגמ' (דמ"ט ע"א) וז"ל: "דמי ולדות ושבח<sup>1</sup> ולדות מיבעי לי" [כלומר: לשון המשנה הוא "כיצד משלם דמי ולדות", אבל הי' לה להוסיף ולומר "כיצד משלם דמי ולדות ושבח ולדות"?]

ומפרש רש"י (בד"ה דמי ולדות שבח ולדות הוא) "דקתני שמין את האשה כו' ויש בכלל שומא זו דמי ולדות ומה שהאשה נראית משוכחת ובעלת אברים מפני העובר ודמי' יקרין". ובפשטות כוונתו לתת טעם לזה שהי' להמשנה להוסיף "שבח ולדות", והנקודה היא שכאשר מעריכים החילוק בין שווי האשה לפני שהפילה לשווי האשה לאחר שהפילה ימצא שחסרה שני ענינים: א. "דמי ולדות" דהיינו מי שלוקח שפחה מעוברת, ישלם יותר ממון כדי לקנות גם את העובר, והממון הנוסף נקרא "דמי ולדות". וב. "שבח ולדות" דהיינו הממון שהי' מוסיף לשלם כיון ששפחה זו נראית שיש לה אברים טובים וחזקים. כלומר: א. ממון בשביל העובר עצמו וב. ממון בשביל מה שהעובר משיב את האשה. [וזהו הטעם שמקשה בגמ' שכאשר המשנה מלמדת חיובו של המכה הי' לה לומר "כיצד משלם דמי ולדות ושבח ולדות" ולא "דמי ולדות" לבד, כי האשה חסרה גם שבח הולדות ולא דמי ולדות לבד.]

(כן משמע בפשטות בפירוש רש"י כיון שמפרש להדיא "ויש בכלל שומא זו דמי ולדות ומה שאשה נראית משוכחת וכו"<sup>2</sup>)

וממשיך בגמ' לתרץ וז"ל: "הכי נמי קאמר כיצד משלם דמי ולדות ושבח ולדות וכו'" [פירוש: זהו אכן כוונת המשנה שחייב המכה לשלם שניהם: דמי ולדות ושבח ולדות] ומפרש רש"י בד"ה הכי נמי קאמר כיצד משלם דמי ולדות ושבח ולדות: "שהן משיבין את האשה" עכ"ל. ולכאורה צריכים להבין כי רק שלשה שורות קודם לזה ממש כבר האריך בגדר שבח ולדות לכאורה בזה הלשון "שהאשה נראית משוכחת ובעלת אברים מפני העובר ודמי' יקרין". א"כ למה חוזר עוד הפעם לבאר שהפירוש של שבח ולדות הוא "שהן משיבין את האשה"?

1 כ"ה הגירסא לפי הגהות הב"ח אבל לפנינו הגירסא "דמי ולדות שבח ולדות מיבעי לי" (- בלי הוא"ו בתיבת "שבח") (ראה לקמן הערה 4)

2 ראה מהרש"ל בהגהותיו על סוגיין.

ואפשר שיובן זה בהקדם ביאור הרש"י הראשון באופן אחר. כי הנה נראה שלרש"י הי' גירסא אחרת בגמ' כי הדבור מתחיל "דמי ולדות שבח ולדות הוא" (וכן נראה שהוא גירסת התוס' בדף מ"ז ע"א בסוף ד"ה וכן אתה מוצא – אף ששוללים פרש"י בזה<sup>3</sup>) ולכאורה ההבנה בקושיית הגמ' לפי גירסא זו היא ככה: "דמי ולדות": המשנה קראה את חיובו של המכה בשם "דמי ולדות". אבל "שבח ולדות הוא": הי' לה להמשנה לקרות את החיוב [לא בשם "דמי ולדות" אלא] בשם "שבח ולדות" דהיינו השבח וההוספה בשווי האשה שבא מן הולדות<sup>4</sup>.

ואם זהו קושיית הגמ', יש לבאר לכאורה פירוש רש"י ככה:

"דקתני שמין את האשה כו'" המשנה אומרת בפירוש "שמין את האשה" - שהחשבון שעושים הוא בהאשה. וא"כ מובן הסברא לומר שיותר מתאים שתקרא המשנה את החיוב בשם "שבח ולדות" דהיינו השבח שבהאשה שבא מן הולדות.

ואח"כ ממשיך רש"י לתרץ קשיא על זה, שצריכים להבין שלכאורה לא חסרה האשה אלא דמי הולדות כי כל שבח הולדות הוא רק דמי הולדות. כלומר כל הוספת הולדות בהאשה היא רק הממון שהלוקח יוסיף כדי לקנות אותם. וא"כ מהו הבעיא אם תקרא המשנה את חיובו של המכה בשם "דמי ולדות". ואיזה מעלה יש בזה שתקרא המשנה את החיוב בשם "שבח ולדות" (ששוה עם דמי ולדות)? ורש"י מתרץ:

"ויש בכלל שומא זו דמי ולדות ומה שהאשה נראית משוכחת ובעלת אברים מפני העובר ודמי' יקרין" כלומר שהעובר לא רק מוסיף "דמי ולדות" אלא גם גורם שהאשה תהיה נראית חזקה וכו' והקונה אותה הי' משלם יותר בשביל גופה עצמה. וע"י שהוכתה הרי בנוסף לזה שחסרה דמי העובר גם חסרה יוקר זו שהיא היתה נראית חזקה.

ובזה הרי תירץ רש"י את הקושיא הנ"ל, (שכל שבח הולדות הוא רק דמי הולדות ואיזה בעיא יש בזה שהחיוב נקרא "דמי ולדות"?) ומבואר קושיית הגמ' (לפי גירסא זו) – "דמי ולדות שבח ולדות הוא": זה שקראה המשנה את

3 ראה מהרש"ל בחידושו על תוס' זה.

4 וי"ל שאופן זה בקושיית הגמ' הוא מדוייק לפי הגירסא שלפנינו (בלי הגהות הב"ח): "דמי ולדות שבח ולדות מיבעי ליי" כפשוטו שהי' לה להמשנה לומר "כיצד משלם שבח ולדות", ולא "דמי ולדות".

החיוב בשם "דמי ולדות" אינו מספיק כי באמת הוא חייב לשלם גם בשביל מה שהיא היתה נראית משובחת ומשום זה הי' לה להמשנה לקרות את החיוב בשם "שבח ולדות" שהפירוש ב"שבח ולדות" הוא **כל השבח כולו** שבהאשה שבא מן הולדות שזה כולל גם דמי הולדות וגם מה שהאשה היתה נראית משובחת מפני העובר. והאיש חייב לשלם **לשני** ענינים אלו. וא"כ "דמי ולדות" אינו מספיק והי' לה להמשנה לומר "שבח ולדות"?

[והנה, נמצא לפי ביאור זה ברש"י שני שינויים: א. ש"שבח ולדות" אין פירושו כמו שביארנו בתחילה שהוא רק מה שהולדות משבחים ומיטיבים את גוף האשה – שעכשיו היא נראית חזקה - אלא הפירוש ב"שבח ולדות" הוא **כל** הוספתם בהאשה וזה כולל גם "דמי הולדות"<sup>5</sup>. וב. שזה שאומר רש"י "ויש בכלל שומא זו . . . מה שהאשה נראית משובחת..." , אין כוונתו להסביר מהו "שבח ולדות", אלא כוונתו לבאר החסרון בזה שאומרת המשנה רק "דמי ולדות". והוא שהאשה חסרה דבר **נוסף**, חוץ מדמי הולדות (והוא מה שהולדות משביחים את גופה - שעכשיו היא נראית חזקה).]

וזה שבהרש"י הבא אחריו (ד"ה הכי נמי קאמר דמי ולדות ושבח ולדות) מפרש: "שהן משביחין את האשה", והוא מגדיר ענין שבח ולדות באופן אחר מכמו שהי' הגדר דשבח ולדות לעיל בקושיית הגמ'. ששם פירשנו על פי רש"י ששבח ולדות הוא **כל** השבח שבהאשה שבא מהולדות – גם דמי ולדות וגם מה שנראית משובחת ודמי' יקרין. ועכשיו מדייק רש"י לומר ששבח ולדות הוא רק מה "שהן משביחין את האשה" ואינו כולל דמי ולדות. היינו בפשטות מפני שכאן בתירוצה של הגמ' מפרשת הגמ' **להדיא** "ה"נ קאמר כיצד משלם דמי ולדות ושבח ולדות". לכן פירש רש"י שכאן הכוונה בזה שאמר "שבח ולדות" הוא מה "שהן משביחין את האשה" לבד.

ועפ"ז, הקושיא שהקשינו לעיל: למה חוזר כאן עוד הפעם ומגדיר ענין שבח ולדות ("שהן משביחין את האשה") אם למעלה ממנו רק איזה שורות ביאר ענינו באריכות ("שהאשה נראית משובחת ובעלת אברים מפני העובר ודמי' יקרין")? אינו קשיא כלל. כי לעיל לא הי' כוונתו להגדיר ענין שבח ולדות אלא כמבואר לעיל (באריכות) כוונתו היתה להשמיענו מה עוד חסרה האשה על ידי שהוכתה, חוץ מדמי ולדות. וא"כ אינו מגדיר ענין שבח ולדות ב' פעמים,

---

5 ויש לדייק בלשון רש"י שכן הוא כוונתו כיון שמסיים "ודמי' יקרין" שיש לומר שבזה רומז שגם "דמי הולדות" וגם מה שהולדות משביחין את גוף האשה – שני ענינים אלו כל פעולתם הוא שמוסיפים בדמי'. ושניהם נכללים ב"שבח ולדות".

רק כאן, בתירוצה של הגמ', שמגדיר ענין שבח ולדות כדי לברר לשון הגמ' כנ"ל.

## בענין עשרה דברים שבקדושה

הרב צבי הירש טלזנר שליט"א  
מד"א דק"ק ליובאוויטש מעלבורן

גר' במשנה ר"ה דף כז ע"ב וז"ל וכן מי שהי' עובר אחורי בית הכנסת או שהי' ביתו סמוך לביהכ"נ ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו. עכ"ל המשנה.

והקשו בתוס' שמה (ד"ה "ושמע") דבעירובין (צ"ב:): משמע דאם המנין בחצר קטנה שנפרצה והש"ץ בחלק השני של החצר שהוא גדולה אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, וא"כ איך שנינן במתניתין דהכא דהעובר אחורי ביהכנס' יוצא (אם כוון לבו), הרי אינו באותו רשות דוגמת הצבור הנמצאת בחצר קטנה שאינן יוצאים? ומתרץ תוס' דבעירובין אין העשרה במקום אחד ולכן לא יכולים לצאת ידי חובתן מהש"ץ שנמצא במק"א אבל כאן בשופר אינו כן. ע"כ תוכן התוס'. ולכאורה דברי התוס' הם ממש קשי הבנה, דלגבי תפלה ישנו דין פשוט שלהצטרף למנין צריכים להיות כולם באותו מקום, אבל אצל שופר היכן מצינו שיש דין שהתוקע והשומע צריך להיות במקום אחד להוציא א' את השני? וממשיך תוס' להקשות מהסוגיא דפסחים ומסוטה שמשמע שאי אפשר להעמיד את הגמ' בעירובין כמו שרצו בתירוץ הראשון דא"כ הוי שלא כהלכתא דהא מובא כמה מקומות להלכה שכן מצטרפין וע"ז עונה התוס' דישנו חילוק בין לענות דבר שבקדושה דצריך עשרה אבל בתקיעות ומגילה מודה דאין מחיצה מפסקת. ע"כ תוכן התוס'.

ובאמת דגם בחלק השני של התוס' קשה ג"כ מה הדמיון בין תפלה לתקיעת שופר ומגילה הלא אין דין של דבר שבקדושה דין לגבי תקיעות ולגבי מגילה.

והנה בחידושי הריטב"א על אתר כתב וז"ל (בד"ה "והא דתנן") וז"ל הקשו בתוס' וכו' ורבותי פי' דמתניתין לא קשיא דאפילו במגלה לא בעינן עשרה מדין דבר שבקדושה אלא משום פרסומא ניסא ומעתה לפי שיטה זו בעינן שיהיו כולם ברשות א' בהיאי דפרק כל הגגות ואם לאו אינו עולה להם וגם אינו יוצא וכל דלא בעינן י' כגון תקיעת שופר ומגילה וכיוצא אפילו אינם ברשות א' יצאו לעולם, עכ"ל. ולכאורה הרי הריטב"א כבר התחיל לראות דכל ענין מגילה



דצריך עשרה אינו מצד דבר שבקדושה כלל ולמה לא כתב זה גם על תקיעת שופר שאין לזה שום ענין לדבר שבקדושה.

ובתוס' הרא"ש כתב וז"ל, וג' חילוקים יש בדבר דלצאת בשמיעת שופר ובמגילה לכ"ע אין מחיצה מפסקת, עכ"ל. ולכאורה קשה גם כאן איפוא מצאנו דלשמיעת שופר או מגילה יש דין מחיצה מפסקת?

ובחידושי הרשב"א (דף כח ע"ב ד"ה הא דתנן) חוזר על קושיית התוס' ומסיים דמגילה בעינן עשרה משום פרסומי ניסא, עיי"ש. ולא הביא כל הביאור בנוגע לשופר וגם לא נחית לבאר מהו הקשר בין תפלה בעשרה לשמיעת קול שופר.

ועיין בר"ן על אתר, שהקשה קושיית התוס' והביא ג"כ תירוץ הרשב"א בענין פרסומא ניסא, ולא נחית לחלק בין דין שופר לדין של קדושה בעשרה.

והנה בהל' שופר פסק הרמב"ם בפ"א ה"ח וז"ל, התוקע בתוך הבור או בתוך המערה אותן העומדים בתוך הבור והמערה יצאו וכו', עכ"ל בדין משנתנינו. אולם בפ"ב מהל' שופר ה"ה פסק וז"ל, לפיכך מי שהי' מהלך בדרך או יושב בתוך ביתו ושמע תקיעות מש"צ יצא אם מתכוון לצאת שהרי ש"צ מתכוין להוציא את הרבים ידי חובתן, עכ"ל.

חזינן דהרמב"ם חילק את משנתנינו לשני ענינים. בתחלה מבאר דין שמיעת שופר בבור, עצם החפצא של הקול צריך להיות בלי שום תערובת, ושמה אינו מדבר בענין כוונה בכלל. ואח"כ בפ"ב ביאר חלק השני שבמשנה שכתב וכן שמשמעו שיש בזה הוספה דין מה שלפני זה ושם אותו בפרק אחר.

וטעמא בעי למה חילקו הרמב"ם ולא כתב כמו שהוא במשנתנינו שהם שני דינים זה אח"ז?

והנה בשו"ע רבינו הזקן בהל' ר"ה ס' תקפ"ז כותב רבינו הזקן נבג"מ הדין של תקיעה בבור ובסוף הסימן ס"ק ה' מביא וז"ל, התוקע בבית הכנסת ויש עומדים בחוץ רחוק קצת מבית הכנסת אם אין ברור להם ששמעו קול שופר צריכים לשמוע התקיעות שנית, עכ"ל. ואינו מביא הדין השני של משנתנינו. אולם בס' תקפ"ט ס"ק ז' כותב וז"ל, לפיכך מי שהי' מהלך בדרך או יושב בביתו ושמע תקיעת שופר יצא אם נתכוין לצאת בשמיעה זו, עכ"ל. חזינן דגם רבינו הזקן נבג"מ הלך בשיטת הרמב"ם להפריד ב' דינים אלו ולא כמו שהם כתובים במשנה וטעמא בעי?

ובאמת במשנה גופא רואים כאן ב' דברים ודינים שונים זה מזה. בהתחלת המשנה מדובר באיכות הקול ממש ז.א. התורה צותה לתקוע ושיהי' קול שופר בלי ערבוב קול אחר ולכן ישנו כמה וכמה דינים איך צריך שיהי' הקול ומאיפוא צריך הקול לצאת שיהי' כשר ע"פ דין, וזהו חלק הראשון של המצוה. אולם

אח"כ באה המשנה ואומר "וכן", ובאמת מהו הפירוש של "וכן", הלא המשנה עכשיו רוצה לחדש ולפסוק דין אחר לגמרי הדין של כוונה, א"כ מהו מוסף המילה "וכן", שעליו הגמ' יביא את המחלוקת הידועה אם מצוות צריכות כוונה או לא. ובאמת המילה "וכן" אינו מתאים להדין החדש.

והנה, הריטב"א בדף כ"ז ע"ב כתב וז"ל, והאי "וכן" לא אתי שפיר דאין סוף המשנה מענין תחלתה אלא שדומה לה לפי מה שפי' שיש בו ב' צדדין באדם א' אם הכניס ראשו לבור אם לאו וכן בזו אם כיוון לבו יצא כגון שעמד שחזקה הוא שכיון, כמ"ש בירושלמי ואם לא עמד אלא שעבר בלי כוונה לא יצא והריטב"א ממשיך בקושיית התוס' שהזכרנו, ומפרש דשופר דלא בעינן עשרה אפילו אינם ברשות א' יצא. וצע"ג למה לא הביא הריטב"א שבשופר אין דין של עשרה כלל וכלל, ויש רק דין שמיצה?

[וישנו ראשונים וביניהם הרי"ף שלא גרסו את המילה וכן עיין בדקדוקי סופרים (עמוד 70 הערה נ') וב' שנויי נוסחאות על המשנה בר"ה דמ"ז] ועיין בתוספות יום טוב לקיום תרועה ובתפארת ישראל על המשנה שתירצו מה ההוספה במלה וכן. עיי"ש. ועיין בפרי מגדים משב"ז ריש ס' תקפ"ז. וכן בס' החיים להמהרש"ך עמ' תקק"ע בדפוס החדש.

והנה בירושלמי על אתר פ"ג הל"ז מובא שמשנתנו מדבר באם זה שעובר מאחורי בית הכנסת הוא מהלך, ולכן ישנו סברא שלא כיוון הא אם עמד חזקה כיון. וביארו הראשונים (מאירי כח. ד"ה זו) דאפילו הוא בביתו סתמו מתעסק הוא בצרכי ביתו ודינו כעובר. ולי נראה דעומד זה, שאמרו עליו "חזקה כיון" הוא, דוקא כשהי' עובר או מתעסק וטרם שהתחיל לשמוע קול שופר עומד לו, ע"כ לשון המאירי. חזינן מדברי הראשונים שכל הדיון הוא אם ישנו כוונה או לאו, וגם זהו השקו"ט בגמ', ומאיפה לקח תוס' דישנו בעיא של צירוף עשרה בתפלה, ולהקשות על דין של שופר שתלוי כולו בכוונת הלב או שופר כשר?



## ביאור הלימוד מ"לא ימצא"

התמים לוי יצחק שי' ליבעראוו  
שליח בישיבה

איתא בגמ' (פסחים דף ה' ע"ב), אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא, הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה? לא קשיא הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל

עליה אחריות, כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור, הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר, שאני הכא דאמר לא ימצא, איכא דאמרי הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון לאו כממון דמי היינו דאיצטריך לא ימצא אלא למאן דאמר כממון דמי לא ימצא למה לי, איצטריך סלקא דעתך אמינא הואיל וכי איתיה הדר בעיניה לאו ברשותיה קאי קמשמע לן.

ולכאורה צ"ל מהי השאלה של הגמרא "הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי אלא למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מאי איכא למימר"? לאחרי שהגמ' הסביר שמהפסוק ד"שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" לומדים שהפסוק "לא יראה לך שאור בכל גבולך" מדבר לא רק על "לך" – שלך ממש, אלא אפילו כשהישראל רק קיבל אחריות על חמצו של הנכרי זה נכלל בהאיסור של "לא יראה לך". ובהמשך לזה השאלה לכאורה צריך להיות להיפך הניחא למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי ולכן צריכים לא ימצא ללמדנו שב"לך" נכלל קביל עלי' אחריות אלא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי למה צריכים ללמוד זה מלא ימצא, כיון שכממון דמי הרי מובן מעצמו שקביל עלי' אחריות נכלל בלך?

וגם צ"ל איך מביא הגמ' ראי' מרבא שיכולים לומר שהפסוק לא ימצא מגלה שב"לך" נכלל קביל עלי' אחריות, הרי רבא אומר שכיון שקיבל אחריות של החמץ לכן הוא כדילכון דמי, ולכאורה זה הוא ההבנה של דבר הגורם לממון כממון דמי ומצד זה פשוט הוא שב"לך" נכלל קביל עלי' אחריות ואין אנו צריכים ללמוד עוד מהפסוק "לא ימצא"?

ולכאורה י"ל הביאור בזה, דהגמרא סובר שמזה הפסוק "לך" עצמו אנו שוללים כל שאינו לך ממש אלא שהפסוק לא ימצא שבא לרבות משהו ומסתבר לרבות מה שהוא דומה ל"לך" שזהו כשהישראל קיבל אחריות על החמץ, והראי' שאנו יכולים לעשות חילוק כזה בין קיבל אחריות ובין לא קיבל אחריות, הוא מרבא שפסק שכשקיבל אחריות על החמץ אסור להחזיק את זה ברשותו כיון שכדילכון דמי ר"ל כיון שזה דומה ללך נכלל זה ב"לא יראה לך" מצד הריבוי של לא ימצא.

ועפ"ז יש לבאר השאלה של הגמרא: הניחא למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי אנו מבינים איך יכולים לומר שב"לך" נכלל קיבל עלי' אחריות כיון שהוא כממון דמי יש לו שייכות גדול לו אלא למ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי ולפי זה אפילו קיבל עלי' אחריות אין להחמץ שייכות (כ"כ) לו איך יכולים אנו לידע שאפילו חמץ כזה אסור להישראל להחזיקו ברשותו? וע"ז

הגמ' מתרץ "תלמוד לומר לא ימצא" שלגמרי משמע ולכן יכולים אנו להרבות אפי' חמץ כזה שרחוק מאד מ"לך" אבל לאידך גיסא מוכרחים אנו לומר שבלא קביל עלי' אחריות מותר להחזיק חמץ כזה ברשותו כיון שיש לנו המיעוט מ"לך" שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים.

אבל לפי"ז צ"ל בהאיכא דאמרי מהי השאלה של הגמ' "למ"ד כממון דמי לא ימצא למה לי" הרי אנו צריכים לא ימצא ללמדנו ש"כשקיבל עלי' אחריות" נכלל ב"לך" שזהו כיון שהוא דומה ללך כיון שכממון דמי (כמו שלמד האיכא דאמרי הראשון)?

ולכאורה י"ל שהא גופא הוא החילוק בין האיכא דאמרי הראשון והשני, דהאיכא דאמרי הראשון סובר שקיבל עלי' אחריות לא נכלל מצד עצמו בלך ולכן אנו צריכים הלימוד מלא ימצא אבל האיכא דאמרי השני סובר שקיבל עלי' אחריות מצד עצמו נכלל בלך<sup>6</sup> ולכן שואל לא ימצא ל"ל אנו יודעים כבר שקיבל עלי' אחריות הוא אסור כיון שזה כלול בלך ועי"ז מתרץ הגמ', שהחידוש מלא ימצא הוא שאע"פ שהחמץ איתי' בעיני' והדר בעיני' ולכן הוא רחוק מאד מאד מלך אבל כיון שלא ימצא לגמרי משמע אפילו חמץ כזה נכלל בלך.



## ביאור שיטת רש"י במשנה (חולין דף צ"ו ע"ב)

א' מהתמימים שי'

בחולין דף צ"ו ע"ב, כתוב במשנה וז"ל ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם, הרי זו אסורה.

ובתוס' ד"ה "אם יש בה בנותן טעם", כתבו וז"ל משמע קצת דאין הרוטב מסייע לשאר חתיכות (גי' רש"א "ולא שאר חתיכות") אם יש בהם לבטל הגיד, אלא הירך לבדו, מדלא קאמר אם יש בהן וברוטב בנותן טעם כו' והאי לפי' הקונטרס ניחא . . משמע שר"ל שאפילו החתיכה שנפלה הטפה עליה היא

6 כמו בהקדש שב"רעהו" נכלל קביל עלי' אחריות בלא לימוד נוסף אבל לפ"ז צ"ל איך יכול האיכא דאמרי הראשון לומר שבלך לא נכלל קביל עלי' אחריות בלא לימוד נוסף הרי אנו רואים שבהקדש קביל עלי' אחריות נכלל ברעהו בלא לימוד נוסף? ואולי י"ל שהאיכא דאמרי הראשון סובר שכיון דגלי לן קרא בחד מקום שאפילו קביל עלי' אחריות נכלל בלך ע"י לימוד של לא ימצא אנו יודעים לכל התורה כולה שקביל עלי' אחריות נכלל בלך ולכל הדומה לזה כולל גם רעהו ועיין בסוף תוס' ד"ה משום שהרשב"א מתרץ הקושיא שם כעין זה.

מקצתה בתוך הרוטב אי לא נייער וכסה, אין מסייע הרוטב והחתיכות אחרות לבטלה ומיירי הכא בשלא נייער וכסה. ע"כ

והיינו דאעפ"י שיש מים בקדירה, והירך נוגע במים, עכ"ז לא מצטרפת המים לבטל האיסור עד שינער ויכסה, או עד שיהיה כל הירך מכוסה במים. ולכן כאן לא מצטרף הרוטב, לבטל טעם הגיד.

וממשיך עוד בתוס' ולר"י נראה דכשהחתיכה שנפל האיסור עליה היא מקצתה ברוטב לא בעינן נייער וכסה. . והכא דקאמר אם יש בה בנ"ט, היינו ע"י שלא היה בה עם הרוטב שישים, לבטל טעם הגיד.

דהיינו שהר"י סובר שאם החתיכה נוגע ברוטב, מתפשטת הטעם בכל הקדירה, וא"כ מצטרף הרוטב, לירך לבטל טעם "הגיד".

והנה בג' אמר שמואל לא שנו אלא שנתבשל בה, אבל נצלה בה, קולף ואוכל עד שמגיע לגיד.

וברש"י ד"ה אלא שנתבשל "שהרוטב מעלה הטעם בכל הבשר", דהיינו שהמקרה במשנתנינו שנתבשל, הוא באופן דהרוטב מעלה הטעם בכל הבשר.

וא"כ לכאן היה צריך להצטרף הרוטב לבטל טעם הגיד, ואיך כתבו התוס' דלפי שי' רש"י מובן למה אין הרוטב מצטרף.

בפשטות אפשר לתרץ, דהתוס' לא סוברים, שזהו שי' רש"י כאן, אלא שלפי שי' רש"י בסוגיית טיפת חלב (דף ק"ח) אפשר לדייק מהמשנה, דמשערין לבטל טעם הגיד, רק בירך, אבל רש"י בעצמו כאן סובר דמשערין גם ברוטב, כי מתפשט הטעם בכל הבשר ע"י הרוטב.

וצריכים לומר שכאן מדובר שהרוטב היה מכסה את כל הירך, וע"י מתפשט הטעם.

ובאמת בדף פ"ט ע"ב רש"י ד"ה אם יש בו בנותן טעם, מחליף הגירסא בגמרא, וכותב "בו" עם ו' דהיינו שמדבר, על "הגיד", וא"א א"כ לדייק כמו תוס', דבה היינו דוקא "הירך" ולא הרוטב.

ולפי"ז יומתק מה שבהמשך המשנה כאן כתוב, "וכן חתיכה של נבלה, וכן חתיכה של דג טמא שנתבשלו עם החתיכות, בזמן שמכירין בנותן טעם, ואם לאו כולן אסורות, והרוטב בנותן טעם".

וברש"י ד"ה בזמן שמכירין: לחתיכות האיסור משערין בנותן טעם. . ואם אין מכירין כל החתיכות אסורות, דכל אחת יש לחוש ולומר, שמא זו היא, והרוטב מותר, אם אין בחתיכות האיסור כדי לתת טעם בכל החתיכות והקיפה והרוטב.

והיינו שמצרפים הרוטב לחתיכות לבטל טעם הגיד, והיינו כנ"ל כי מדובר במקרה, שהמים מכסים את כל החתיכות. ואם נאמר שברישא לא מצרפים

הרוטב לירך, יוצא שמדובר בשני מקרים שונים, שברישא לא מכסה הרוטב, את הירך, וסיפא שמכסה. אבל לפי הנ"ל כל המשנה מדברת באותו מקרה.

והא דרק בסיפא, מפורש שמצרפים "הרוטב", הוא כמו שמבאר בחשק שלמה, על המשנה, דיש בזה חידוש, דאעפ"י, דהחתיכות עצמן אסורות כי יש לומר "שמא זו היא", עכ"ז הרוטב מותר.

או אפשר לומר דרש"י סובר, דאין מצרפים הרוטב, לבטל טעם הגיד וכמו שכתבו התוס', אלא שהתוס' ביארו שהטעם הוא, כי אין מתפשט טעם הגיד ברוטב, אם לא שהכל מכוסה ברוטב וכו', אבל רש"י מסביר דאעפ"י שהרוטב מכסה את כל הירך, עכ"ז אינו מצטרף.

והביאור כמו שכתבו התוס' הרא"ש (ד"ה ירך שנתבשל בה גיד הנשה) וההגהות האשר"י (סי' כד), שמצד שהירך "דבוק" לאיסור, צריך להיות שישם בירך עצמו לבטל האיסור, ולא מצרפים הרוטב.

והביאור בזה כמו שכותב הש"ך בסי' ע"ב ס"ק י"ח דמצד שהוא דבוק לאיסור, מקבל טעמו, עוד לפני שיתפשט הטעם בכל הקדירה וממילא אם אין שישם בחתיכה עצמה נעשית נבילה.

ולפי"ז מובן דכל המשנה מדברה באותו מקרה, דהיינו שהמים מכסים את כל הירך ועכ"ז א"א לצרף המים, כי הירך דבוקה לגיד. משא"כ בחתיכה בין החתיכות דאין החתיכה "דבוקה" לאיסור, אפשר לצרף הרוטב.

ויומתק ע"פ מה שכתב, דרש"י בד"ה כבשר בלפת כותב, רואין כאילו הירך בלפתות והגיד בשר, ואילו היה נותן טעם הכשר כשיעור הגיד בלפתות (כשיעור - הגהות הב"ח) הירך, אסור.

ולא מזכיר כלל הרוטב ולפי הנ"ל מובן כי באמת לא מצרפים ברוטב לבטל טעם הגיד.



## גדרו של הביטול ד"הבודק צריך שיבטל"

התמים מנחם מענדל שי' פאלטער  
שליח ביישיבה

א. גרסינן בסוגיין (פסחים ד"ו ע"ב), אמר ר"י אמר רב הבודק צריך שיבטל, מאי טעמא? אילימא משום פירורין, הא לא חשיבי. וכי תימא וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי עילוי. וממשיך בגמ', וכי משכחת ל' ליבטלי? דילמא וכו' וניבטלי בארבע וניבטלי בחמש? כיון וכו', עכ"ל הגמ'.

וברש"י על אתר (ד"ה הבודק צריך שיבטל) מפרש וז"ל, בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטיל, עכ"ל.

ויש לדייק ולהקשות:

א. מפשטות הבנת פירושו משמע שמ"הבודק צריך שיבטל" שנכתב בגמ', מובן שצ"ל "סמוך לבדיקה מיד" מזה שנכתב בד"ה "הבודק צריך שיבטל" (ועד"ז יש לדייק מזה שבהמשך הגמ' מק' "וכי משכחת לי' ניבטלי" ומזה משמע דמובן מעצמו היסוד שצ"ל "סמוך לבדיקה מיד" וע"ז מקשה וכי משכחת וכו'). ויל"ע מנין ידע לי' לרש"י כן?

ב. ויש לדייק עוד בהסדר של דברי רש"י, דבתחלה מתחיל לבאר שהביטול הוא בלבו (היינו תיאור אופן הביטול), ומפסיק בענין זמן הביטול שהוא "סמוך לבדיקה מיד" ולאח"כ ממשיך בתיאור אופן הביטול – "ואומר כל חמירא וכו'". ולכאורה הו"ל לסיים בתיאור אופן הביטול ורק לאח"כ בענין זמן הביטול?

ב. ולבאר כל הנ"ל יש להקדים בביאור הגדרת הביטול ד"הבודק צריך שיבטל", דהנה בהר"ן (דף ב' ע"א) מבאר באריכות גדולה כל ענין הבדיקה (וביעור) והביטול לפי דעת רש"י (וכלשון הר"ן לבסוף "זהו דעתי והוא על דרך דעת רש"י ז"ל").

ולסיכום הענין: מבאר שמדאורייתא מהני או בדיקה או ביטול, בכדי שלא לעבור עליו בביוב"י.

ובביאור הא דהביטול מספקת מה"ת כ' בזה"ל, דנהי דמאי דהוי ברשותי' דאיניש לא מצי מפקר לי' כי האי גוונא, חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. ומשום הכי בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא לי' דליהוי זכותא בגווי' כלל סגי וכו'. עכ"ל.

מכל מקום תיקנו חכמים והוצרכו בדיקה דוקא "מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני"א ואין דיעותיהן שוות, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מה"ת, או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו" – (לשון הר"ן).

ועפ"ז מסיק בזה"ל, ומשמע דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל אלא בדיקה, ובהכי סגי לי' שמכיון שבדק יצא ידי חובתו. ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפיי', יבערנה לאלתר, שמא תאמר למפרע עבר עלי', ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות וכו' ולפיכך תנא דמתני' לא הזכיר ביטול כלל אלא בדיקה.

אלא שבא רב יהודה אמר רב וחידש ואמר הבודק צריך שיבטל, ומסקינן בגמ' דהיינו טעמא שמא ימצא גלוסקא יפיי' ודעתי' עילוי'. ופרש"י ז"ל

"דשמא מתוך שדעתי' עלוי' ישהה אותה מלבערה ונמצא עובר עליו". כלומר, משעת מציאתה ואילך, אבל מקמי הכי לא, שכבר יצא ידי חובתו בבדיקה כדכתיבנא. עכ"ל.

ג. מכל הנ"ל משמע שלפי תנא דידן (מתני' ב' ע"א), דמדאורייתא סגי בביטול או בבדיקה ולא יעבור עליו בביוב", ומ"מ החמירו חכמים וחייבו לבדוק דוקא, מפני ב' הטעמים שנאמרו לעיל (ועפ"ז מובן לשון רש"י על המשנה "בודקין, שלא לעבור עליו בביוב"י").

וע"ז חידש ר"י אמר רב והוסיף "הבודק צריך שיבטל", מפני שחושש לחמץ שימצא לאחר זמן, ואע"ג דעכשיו אינו עובר עליו בביוב"י ד"סמכה תורה על החזקת", מ"מ משעת מציאתה עובר עליה ולכן חיישין לבטלו.

ואא"פ לומר שר"י אמר רב נוטה לגמרי מדעת התנא דמתני' – דאינו סובר מאותו "חומרת חכמים" לחייבו בדיקה דוקא. דבדאי צריך "לטפל" בהבעיות שחששו על הביטול, ומן הסתם סובר מהחומרא הנ"ל. (ובפרט שהחשש בהביטול ד"אין דיעותיהן שוות" הוא חשש המעורר ספק בכל הביטול, ובד"מ שייך שעדיין עובר בכל ימי הפסח בביוב"י, דמתחלה לא עזב רשותו לפטור עליו. משא"כ הבעי' בבדיקה "שמא ימצא וכו'" אי"ז מתחיל עד שימצא, וכמובן דשייך (ובפרט לאחר הבדיקה) שלא ימצא כלל שום חמץ. וק"ל). אלא דלפי התנא דמתני' אינו חושש להחמץ לכשימצא, משא"כ לדעת ר"י אמר רב חושש "שמא ימצא גלוסקא וכו'". ולכן הוצרך ביטול כהוספה על הבדיקה ד"חומרת חכמים".

ועפ"ז יש לומר דזהו גם הפי' ד"הבודק צריך שיבטל", דזה קאי על "הבודק" שכבר דנו עליו במתני' והחמירו עליו לבדוק דוקא, ומוסיף ר"י אמר רב שצריך לבטל ג"כ.

אבל לאחר כל הנ"ל יש לעיין:

מהו ביאור המחלוקת בין התנא דמתני' ור"י אמר רב?

ובפרט דלפי ר"י אמר רב אינו מובן, דלכתחילה אמרינן לכו"ע דהחמירו חכמים לבדוק את הבית דוקא, מפני שחששו להביטול - "דאין דיעותיהן שוות", וא"כ חסר בעצם ענין הביטול. ולבסוף הוסיף לומר דמ"מ הבדיקה אינו מטפל עם החמץ שימצא לאחר זמן ולכן הצריכו ביטול ג"כ, ומשמע מפירש"י ש"ע הביטול אינו עובר בביוב"י.

וא"כ אי"מ דהלא חכמים חששו בהביטול היות ד"תלוי במחשבתן של בנ"א" (ולכן חסר בעצם הביטול), וכמו שחששו לבטל גבי החמץ דלפני הפסח והצריכו בדיקה דוקא, כמו"כ יש לחשוש כנ"ל לגבי הביטול שמטפל עם החמץ



שימצא לאחר זמן איסורו, וצ"ל איך והאם "טיפל" ר"י אמר רב עם הבעי' הנ"ל, והאם אינו עובר בביוב"ע ע"י ביטול זו?

ד. ויש לבאר כ"ז בהקדם ביאור גדר הבדיקה (וביעור) ותועלתו, דלכ' יש לבארו בכ' אופנים:

א. בפשטות י"ל שיש ב' בעיות בביטול – הן מצד החשש ש"תלוי במחשבתן של בנ"א וכו'" והן מצד "שמא יבא לאכלו". ולכן החמירו חכמים לבדוק את הבית דוקא מפני שע"ז לא יבוא לשום מהחששות מהנ"ל. ובמילים אחרות, הרי ענין הבדיקה הוא ענין "טכני" שע"י לא ימצא שום חמץ בביתו. ולפי"ז מובן הוספת "ר"י אמר רב וכו'", דמ"מ יש חשש שימצא גלוסקא וכו', ולכן הוסיף ענין הביטול ג"כ.

ולפי"ז יקשה כנ"ל, הלא חששו בתחלה בענין הביטול וא"כ איך מועיל עכשיו?

ב. ואוי"ל באו"א ע"פ מה שמבאר בענין הביטול שענינו הוא "בגלוי דעתא בעלמא דלא ניחא לי' דליהוי זכותא בגווי' כלל סגי". ועפ"ז י"ל שזהו ג"כ ענין הבדיקה שממלא מקום הביטול, דהיינו שע"י הבדיקה "מגלה דעתו" שאינו מעוניין בשום זכותא בגווי'.

ועפ"ז יובן איך הבדיקה "מטפל" עם החששות שישנו בענין הביטול, מפני שבהבדיקה הרי"ז "גילוי דעת" אמיתית, מזה שרואים שהוא מטריד א"ע עד כדי כך שבודק ומחפש בכל פינה, הרי"ז מגלה דעתו שאין ספק שהוא מבטל החמץ בלבו כדבעי למהוי ואין חוששין להביטול.

וזהו ביאור דעת התנא דמתני' דהיות שמדובר במי שכבר בדק, הרי כבר גילה דעתו שאינו רוצה שום זכות בחמץ ובודאי אינו עובר בביוב"ע. וא"כ בודאי אפי' לכשימצא חמץ בביתו לאחר זמן איסורו אינו עובר בביוב"ע, ומ"מ "יבערנו לאלתר" מפני החשש ד"שמא יבא לאכלו" בלבד.

משא"כ לדעת ר"י אמר רב חושש מ"מ בשביל חמץ שימצא, מפני שלדעתו הרי אע"פ דבשעת הבדיקה גילה דעתו באותה שעה שאינו רוצה בשום זכות בגווי', מ"מ לא הראה לפו"מ על ההסכמה המלאה שהחמץ נחשב אצלו כעפרא דארעא בשביל החמץ שימצא בעתיד. ולכן שייך שלאח"ז כשימצא חמץ ישתנה "תנועה נפשית" שלו מכפי שהיתה בשעת הבדיקה ואז "ישהה אותה מלבצרה". ולכן תיקן כהוספה על הבדיקה, ג"כ ענין הביטול.

אבל אי"ז ה"ביטול" כענין בפ"ע, דא"כ קשה כנ"ל דמה הועיל בביטול בה בשעה שחוששים לזה ש"אין דיעותיהן שוות". אלא הענין הוא דביטול זו הוא כעין "אבן הבוחן" להראות על ה"גילוי מילתא" שנפעל לכתחלה ע"י הבדיקה.

ובמילים אחרות, מצד הבדיקה בלבדה אינם מובטחים על הגילוי דעת בשביל החמץ דלעתיד, ולזה נצרך להביטול שהוא רק "אבן הבוחן" (ואינו ענין בפ"ע) ומגלה על כוונתו בשעת הבדיקה שכיוון גם בשביל החמץ שימצא בעתיד.

ועפ"ז יובן ב' הקושיות דלעיל, הן ביאור המחלוקת בין תנא דמתני' ור"י אמר רב דחולקים על תוקף ה"גילוי מילתא" הנפעל ע"י הבדיקה. ועפ"ז מובן ג"כ דאע"פ שלכתחילה החמירו חכמים בענין הביטול, מ"מ כאן אין הביטול בתור ענין בפ"ע אלא כפרט בענין הבדיקה, ולכן בזה לא החמירו חכמים כ"כ (או י"ל כדלקמן בביאור דברי רש"י – סעיף ה')<sup>1</sup>.

ה. ע"פ כהנ"ל יובן היטב ב' הדיוקים דרש"י (ד"ה הבודק צריך שיבטל) שהבאנו לעיל (סעיף א'):

דבתחלה מפרש רש"י "בלבו", היינו שמתחיל לבאר אופן וגדר הביטול כמו שפירש מכבר בענין הביטול (דף ד' ע"ב – ד"ה בביטול בעלמא) וז"ל, דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה. עכ"ל.

אבל מיד יקשה לכאור"א, דהרי ביטול אינו מועיל וחוששין להא ד"אין דיעותיהן שוות וכו' ", והרא"י מתנא דידן שסובר דהחמירו חכמים לבדוק דוקא, וא"כ מהו תועלת התקנה ד"ר"י אמר רב"?

וע"ז מברר בדברי רש"י על אתר "סמוך לבדיקה מיד", ובזה מרמז רש"י דבאמת כל גדרו של חיוב הביטול כאן אינו ענין בפ"ע, אלא ה"ה בתור "אבן הבוחן" לה"גילוי מילתא" שנפעל מכבר ע"י הבדיקה. ולכן צ"ל "סמוך לבדיקה מיד", מפני שכל ענינו אינו אלא המשך ופרט ל"קיום" ענין הבדיקה, וא"כ מובן בפשטות שצ"ל אצל הבדיקה.

אבל עדיין אי"מ דמ"מ מהו הסברא לזה שביטול זו יועיל אפי' בתור "אבן הבוחן" לכוונתו בהבדיקה, דהלא כבר אמרו שחוששין להא ד"אין דיעותיהן שוות"? וי"ל דזהו ההדגשה של רש"י "ואומר כל חמירא וכו'", דבזה מדגיש דחון מזה דביטול זו אינו אלא כעין "אבן הבוחן" לה"גילוי מילתא" הנפעל ע"י הבדיקה, הרי בנוסף לזה ה"ה מבטא הביטול שישנו "בלבו" – וזהו פרט

1 באור"א י"ל דהיות שהביטול הוא פרט בענין הבדיקה, ה"ה ספק ספיקא: א. ספק באם ימצא גלוסקא יפה או לאו (ובפרט לאחר הבדיקה). ב. ספק באם דעתו שוה לאמיתית ענין הביטול או לאו.

שני באופן הביטול. וא"כ בנידון דידן אמרינן ד"אין לדיין אלא מה שענינו רואות" ומן הסתם לאחרי כל הטרחות הנ"ל ביטל בלבבו כדבעי למהוי.  
ועפ"ז מתורץ הדיוקים הנ"ל בדברי רש"י, הן המקור לזה שצ"ל "סמוך לבדיקה מיד" דזהו כל הבנת ענין הביטול בנדו"ד, והן הסדר בדברי רש"י.

ו. עפכהנ"ל יש לעיין בהמשך הגמ' שם (דף ו' ע"ב), וז"ל, מאי טעמא? אי נימא משום פירורין<sup>2</sup>, הא לא חשיבי וכו' אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילוי'. וכי משכחת לי' ליבטלי? דילמא משכחת וכו', עכ"ל.  
ולכאורה אי"מ מהו הפי' בקושיית הגמ' "וכי משכחת לי' ניבטלי", דהלא עפכהנ"ל הרי בודאי שהביטול צ"ל "סמוך לבדיקה מיד", וזהו כל גדרו של הביטול המדובר כאן דאל"כ אי"מ איך "טיפל" עם כל החששות שחששו חכמים בענין הביטול. וא"כ מהו הקושיא לומר שבשעה שישכחנו יבטלו?  
(ולאידך אם אמת הוא שיכולים לבטלו כל זמן שימצא, א"כ הדרא קושיא לדוכתי', דלכאורה חוששים על הביטול ואינו מועיל לדעת חכמים ולכן הצריכו בדיקה דוקא כנ"ל, וא"כ מהו גדרו של ביטול זו ד"הבודק צריך שיבטל"?)  
ובדומה לזה מקשה בתוס' שם (ד"ה ודעת' עילוי') וז"ל, ועל פ"ה קשה מאי פריך כי משכחת לי' ניבטלה הא פי' ודעת' עילוי' שחס עליה לבטלה. עכ"ל.

ואפשר י"ל באו"א קצת והוא דבאמת גדרו של ביטול זו הוא כמבואר לעיל, היינו כעין פרט ו"אבן הבוחן" להבדיקה. ומ"מ קשה דאפי' בתור "קיום" אי"צ לבטלו מיד סמוך לבדיקה אלא מיד קודם זמן החשש המדובר, היינו בשעה שצריכים לראות אם ה"גילוי מילתא" שנפעל מכבר ע"י הבדיקה היתה כראוי או לאו, אז דוקא יוצרך לו לבטלו, ומהו ענין ההקדמה לליל י"ד "סמוך לבדיקה מיד"? (המעלה שישנו בביטול מיד כשרואהו דוקא בניגוד לליל י"ד יובן ע"פ מה שיתבאר לקמן בביאור הקושיא "וניבטלי" בארבע וכו').

(ודקא קשיא לך למה משתמש רש"י עם הלשון "סמוך לבדיקה מיד", בה בשעה שאי"ז דבר המובן מעצמו מ"הבודק צריך שיבטל"? י"ל בדא"פ דבאמת אי"ז דבר המובן מעצם המילים הנ"ל, ומ"מ היות דלפונ"מ ע"פ מסקנת הסוגיא

2 יש לעיין בתירוץ זו דבפשטות הסברא לחייבו ביטול כאן הוא מאותו טעם המובא לגבי התי' השני' דחוששין ל"דעת' עילוי" בההו"א, וא"כ למה לא הביא בתירוץ זו כל ההסברה המובא לקמן?

ה"ה צריך לבדקו בליל י"ד לכן משתמש במילים אלו ד"סמוך לבדיקה מיד" בכדי לרמז על זה שגדר ביטול זו אינו אלא פרט בהבדיקה כנ"ל<sup>3</sup>).

ועפ"ז מתורץ ג"כ קושיית התוס' הנ"ל, דהנה לפי כהנ"ל אין שום ענין להביטול, וכל הסרת הבעלות של החמץ כבר נפעל ע"י הבדיקה. וכל ענין הביטול הוא רק ענין צדדי לקיים העיקר – הבדיקה. וא"כ כשמדובר באיש שבדק כראוי, הרי אין שום ספק שיבטל, דכבר הסיר בעלותו מהחמץ בתחלה, ואין שום חשש ד"דעתי' עילוי" דבודאי יבטלו מיד. (משא"כ כשמבינים להיפך שגם ביטול זה המדובר כאן הו"ע בפ"ע, אז יש ספק באם יבטלו מיד כשיראנו, דלא הסיר בעלותו עדיין מהחמץ ושייך שיחוס עליו לרגע ויעבור עליו בכיוב"י).

ובמילים אחרות י"ל, דממנ"פ אם מדובר במי שבדק כראוי, הרי זאת אומרת שכיוון לכל החמץ – נכלל בזה גם החמץ שימצא לאח"ז איסורו, וא"כ אין שום חשש שיחוס עלי' לבטלה, דכבר הסיר כל החמץ מרשותו ובודאי יבטלו מיד. ולאידך אם המדובר באיש שאינו מכוון יפה בבדיקתו ואינו מבער מלבו החמץ שימצא לאח"כ לגמרי, א"כ גם אם יכריחו לבטל בליל י"ד, מ"מ אי"ז ביטול אמיתית ויעבור מ"מ בכיוב"י מד"ס, וכנ"ל דחוששים להביטול ד"אין דיעותיהן שוות".

ויש לומר שזה מדויק ג"כ בשינוי הלשונות בין פירש"י ומה שמביא תוס' בשם פירש"י, דהנה בתוס' מקשה "הא פי' ודעתי' עילוי" שחס עליה לבטלה", וכד נדייק בדברי רש"י יראה שהגירסא הוא "דחס עליה לשורפה וכו'". וי"ל הביאור בזה כנ"ל דלפי רש"י הרי כל גדר הביטול אינו אלא לראות ולהטפל בזה שיחוס עלי' לשורפה – היינו ה"גילוי מילתא" שנעשה כבר בליל י"ד, ולכן לא קשה לי' כלל כמבואר לעיל בהממנ"פ. משא"כ לפי הגירסא דתוס' משמע שיש חשש לבטלה, היינו דיש ענין להביטול בפ"ע ולכן חושש שכשיראה חמץ יחוס עליו לרגע, היות דלא ביטל אותו חמץ בלבו עדיין.

ז. וממשיך הגמ' לתרץ "דילמא וכו'", ומשמע שה"ה ענין "טכני" שאין לו רשות על החמץ לאחר זמן איסורו, ולכן אז אינו יכול לבטלו. ולפ"ז משמע דאפי' לפי התירוץ נשאר עם הסברא של המקשה דיכול לקיים את הבדיקה, אלא דמצד ענין צדדי אינו יכול לבטלו.

3 ומ"מ עדיין קשה מנין ידע שצריך להיות "סמוך לבדיקה מיד", דמהמשך סוגיין לא ידעינן רק זה שצ"ל בליל י"ד ויל"ע בזה.

ומקשה הגמ' "וניבטלי" בארבע וניבטלי' בחמש וכו'" דהיינו שמנסה למצא זמן היותר קרוב אל זמן איסורו – וכדמוכח מהא דאפי' לאחר התי' מקשה מ"זמן שני" שאין לו ה"ענין טכני" דלעיל. ויל"ע בזה דלכאורה אי"מ מהו היתרון של זמנים אלו דקודם האיסור לגבי ליל י"ד?

וי"ל הביאור בזה ע"פ המבואר ומדוייק ברש"י (ד"ה וניבטלי') וז"ל, כלומר למה הוצרכתו לבטל בלילה ליתקנו רבנן לכל אדם שיבטל קודם איסורו, ע"כ. ומשמע דיש מעלה ויתרון כשאומרים שרבנן תיקנו קרוב יותר אל זמן איסורו. וי"ל שזהו מפני דאפי' לאחר הביטול שבלייל י"ד הרי אם ימצא איזה חמץ קודם זמן איסורו בודאי יאכלנו וא"כ יראה הביטול כחוכא ואטלולא, ויל"ע בזה.

## בדין חצי שיעור בתערובות

התמים אליעזר לייב שי' רובין  
תלמיד במכון סמיכה - היכל מנחם

בפרי מגדים שער התערובות (ח"ב פ"ב, ד"ה והנה הר"מ ז"ל) מסיק דדעת הרמב"ם היא "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות". ומבואר שם דמטעם זה פסק הר"מ (הל' מאכלות אסורות פט"ו, ה"ג) דבתערובות מין בשאינו מינו דיהיב טעמא, פחות מכזית של איסור בכל פרס, או אפי' כשיש כזית בכל פרס אלא שלא אכל כל הפרס, אינו לוקה אלא מכת מרדות. והיינו משום דחצי שיעור בתערובות אינו אסור אלא מדבריהם.

והנה בהמשך דבריו (שם, ד"ה וכיון שכן) כתב הפמ"ג ד"בדבר זה לא מצאנו מי שיחלוק על הר"מ ז"ל בפירוש". ולכ' יש לעיין בזה, דהנה הרשב"א כתב להדיא (ת"ה הקצר, ב"ד ש"א ז., הובא בב"י יו"ד סי' צ"ח ס"ב, ד"ה וכתב הרשב"א) בזה"ל "מין בשאינו מינו אם יש כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס לוקין עליו וכו' פחות מכאן אסור דבר תורה עד שיתבטל במיעוטו בששים אלא שאין לוקין עליו ככל חצי שיעור שהוא אסור דבר תורה וכו'", ע"כ. ומשמע דס"ל דאין שום חילוק בזה בין בעין לתערובות, ודלא כשיטת הר"מ. (ועיין בפמ"ג בפתיחה להל' פסח דחזר מביאור זו בדעת הר"מ, אלא דמאחר שדחה ביאור זה רק מטעמא אחרינא, משמע שאי לאו מהאי טעמא ניתן להעמיד הדברים, וצ"ע.)

והנראה בזה, דהנה דעת הרשב"א היא דטעם כעיקר מדאורייתא, וכמבואר בב"י שם דס"ל בזה כר"ת ולא כרש"י. וא"כ י"ל דלדעתו במין בשאינו מינו דיהיב טעמא, ונהפך ההיתר כולו לאיסור מחמת טעם האיסור אשר בו

(וכמבואר בב"י שם, ד"ה וז"ל הרא"ש), שוב אינו נקרא תערובות של איסור והיתר, אלא הכל אסור. וא"כ הרי נמצא דלשיטת הרשב"א אין כאן תערובות אלא האיסור בעינה עומדת, והאוכל חצי שיעור שפיר עבר על דבר תורה. ואילו שיטת הרמב"ם היא כדעת רש"י (הובא בב"י שם, ד"ה ופרש"י), דטעם כעיקר (בחולין) אינו אלא מדרבנן (וכמבואר בב"י שם, ד"ה והרמב"ם כתב), וא"כ יש כאן תערובות של איסור בהיתר גמור, אלא דאסור לאכול ההיתר מחמת האיסור המעורב בו. וא"כ האוכל חצי שיעור של איסור מתוך תערובות זו, אינו עובר על דבר תורה וכנ"ל "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות".

ובאמת כבר מצינו עד"ז להדיא בדברי הרשב"א עצמו, אשר כתב בחידושו בסוגיא דטעם כעיקר (חולין צט.). הובא בפמ"ג ליו"ד סי' קג, מ"ז סק"א ד"ה אמנם) "כל דבר הניכר בטעמו טעימתו זו היא הכרתו". והיינו, דאע"פ די ש כאן תערובות של איסור בהיתר, מ"מ מכיון דיהיב טעמא ו"טעימתו זו היא הכרתו", הרי האיסור בעינה עומדת. (וראה להלן ביאור הדברים בפרטיות יותר בעזה"י). וא"כ מה שכתב הרשב"א דבמין באינו מינו בפחות מכזית בכדי אכילת פרס "אסור דבר תורה וכו' אלא שאין לוקין עליו ככל חצי שיעור שהוא אסור דבר תורה" אינו בניגוד למש"כ הפמ"ג "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות" אשר "לא מצאנו מי שיחלוק על הר"מ ז"ל בזה". וק"ל.

אלא דבאמת אין הדבר מבואר כל צרכו, דהנה גבי פלוגתת רש"י ור"ת בענין טעם כעיקר, כתב הר"ן (חולין לה:) "שדברי רש"י נראין עיקר", והיינו דטעם כעיקר לאו דאורייתא וכשיטת הר"מ. אבל לאידך, פסק הר"ן להדיא אשר "מין בשאינו מינו כל היכא שנתערב גופו ויהיב טעמא, אפי' באלף אסור מדאורייתא וכו'" (שם, הובא בב"י שם ד"ה אבל הר"ן). והיינו דלא כשיטת הר"מ הנ"ל, דלדברי הפרמ"ג ס"ל להר"מ דבכה"ג אינו אסור אלא מדרבנן משום "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות". ולהר"ן דס"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא, הרי נמצא שיש כאן תערובות של איסור והיתר, ואעפ"כ פסק דגם חצי שיעור אסור מן התורה. וא"כ דברי הפמ"ג אשר "לא מצאנו מי שיחלוק על הר"מ ז"ל בזה" צ"ע.

והנה דעת הר"מ (מאכלות אסורות פט"ו ה"ג, הובא בב"י שם ד"ה והרמב"ם כתב) הוא דמין בשאינו מינו ואכל כזית של איסור בכדי אכילת פרס "לוקה [מן התורה] שהרי טעם האיסור וממשו קיים", ע"ש. ולכ"ז צ"ע בזה, דהרי שיטת הר"מ היא דלאו טעם כעיקר אלא מדרבנן (וכנ"ל דס"ל כרש"י). וא"כ אין לנו לדון אלא אם ממשו של איסור בלבד, והיה צריך להיות דין מין בשאינו מינו בדיוק כמו דין מין במינו, אשר בזה פסק הר"מ להדיא (שם ה"ד)

דאם יש רוב של היתר "הרי הכל מותר מן התורה". וכאן בשאינו מינו ויש רק כזית של איסור בכל פרס (שלדעת הר"מ (שם ה"ג) היינו שלש ביצים) ושפיר יש כאן רוב של היתר, למה פסק הר"מ דמדאורייתא אסור, והרי למאי נפק"מ אם "טעם האיסור וכו' קיים", והרי אין טעמו אסור אלא מדבריהם, וגם גופו של איסור בטל ברוב.

וע"כ צ"ל דגם לדעת הר"מ דלאו טעם כעיקר, היינו רק דאין הטעם עצמו נאסר כעיקר אבל מ"מ גם הוא מודה אשר יש בכח הטעם להעדיף איסורו של גוף האיסור, וכדלקמן. דהנה זה פשוט דגם במין במינו כל זמן שניכר האיסור, אפי' אם יש כאן רוב היתר אין האיסור מתבטל ברוב. וע"ד מש"כ הש"ך (יו"ד סי' צח סק"ו, בשם או"ה כלל כ"ג דין ח) בענין אחר קצת "דהרי זה דבר שיש לו תקנה דיכול קצת להכיר האיסור וכו', ומ"מ בטל [רק] בששים דמאחר שהוא ג"כ מועט ואינו מוצאו נקרא שפיר דבר שאין לו תקנה". ועד"ז י"ל בנוגע לענינו במין בשאינו מינו דאפי' למ"ד לאו טעם כעיקר, מ"מ כל זמן שהאיסור ניכר בטעמו אינו מתבטל. והן הן דברי הרשב"א הנ"ל אשר "כל דבר הניכר בטעמו טעימתו זו היא הכרתו". ועפ"ז מובן שפיר פסק הר"מ דאע"פ דס"ל דלאו טעם כעיקר, מ"מ כל זמן שיש כזית של איסור בכדי אכילת פרס "לוקה [מן התורה] שהרי טעם האיסור וממשו קיים". ודו"ק.

ואם כנים הדברים, יש לישב גם שיטת הר"ן הנ"ל אשר "מין בשאינו מינו כל היכא שנתערב גופו ויהיב טעמא, אפי' באלף אסור מדאורייתא וכו'", אם מש"כ הפמ"ג ד"לא מצאנו מי שיחלוק" על שיטת הר"מ "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות". דהנה הגם דס"ל להר"ן כמו הר"מ ורש"י דלאו טעם כעיקר, י"ל דהיינו רק שאין הטעם עצמו נעשה אסור כעיקר, ומ"מ יש בכח הטעם להעדיף איסורו של גוף האיסור, וע"ד המבואר לעיל בדברי הר"מ. אלא דלדעת הר"ן אין פעולת האיסור רק בזה שע"י ניכר גוף האיסור ואינו מתבטל בהתערובות, אלא עוד זאת, דע"י זה ש"טעימתו זו היא הכרתו" גם יוצא האיסור במדה מסוימת מגדר "תערובות של איסור בהיתר". שהרי ע"י טעמו ניכר גופו של איסור מצד עצמו. וא"כ אפשר לומר דגם הר"ן מודה לדעת הר"מ "דחצי שיעור [אסור] מן התורה, היינו [דוקא] בעין [אבל] לא ע"י תערובות" (וכגון במין ומינו בחד בחד דאינו בטל ולא אכל אלא חצי שיעור), אלא דבנדוד"ס"ל דכיון שהאיסור ניכר בטעמו אינו בגדר תערובות לענין זה, ושפיר אסור גופו של איסור מן התורה גם בחצי שיעור.

# חסידות

## פעולת החסידות בד' מדריגות נרנ"ח

הרב יוסף דוב של' שניאור  
מחברי כולל מנחם - ליובאוויטש

א. בקונטרס ענינה של תורת החסידות מבאר כ"ק אדמו"ר שענין החסידות הוא נקודה אחת – המשכת בחי' פנימיות עתיק ממש – שאינה מורכבת מפרטים שונים. כל שאר הביאורים המבארים ענין החסידות (כדלקמן) הם רק מסתעפים ונמצאים מנקודה הזאת. וכמו ענין היחידה שהיא עצם הנשמה שלמעלה מגדר פרטים (והלשון יחידה מורה על אחדות פשוטה המושללת מאיזו שהיא שייכות לפרטים), אבל ממנה נמצאת ד' הבחינות נרנ"ח, והיא היא העצם שלהם. ומסביר יותר שלא רק שהעצם אינו שולל הפרטים (אע"פ שאין לו בעצמו שייכות להם), אלא יותר מזה שדוקא על ידן מתבטאת (ומתגלית) עצם מהותה. וכן בענין החסידות, שמהותה מתבטאת ע"י המעלות המסתעפות ממנה.

וממשיך לבאר שענין החיות שחסידות מוסיף בכלל נמשך מהחיות שחסידות מוסיף בתורה, ומאריך להסביר דוגמא איך שהחסידות מתי' ד' הדרגות נרנ"ח שבתורה – פשט (נפש), רמז (רוח), דרוש (נשמה) וסוד (חי'). ומבאר איך שרואים ענין זה בתורה בכלל, וגם בענין משיח. עיין שם באריכות.

ב. והנה, אע"פ שכותב שישנם כו"כ ביאורים פרטיים בענין חידוש החסידות מ"מ מביא רק ארבע דוגמאות:

א. גילוי החסידות התעורר העולם מההתעלפות שהי' בעולם קודם הבעש"ט.

ב. חסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין.

ג. כל ענין החסידות הוא לשנות טבע מדותיו.

ד. שכל אחד ואחד יוכל להשיג אלקות וחלק הסוד שבתורה ע"י הביאורים בחסידות.



וי"ל בדרך אפשר שהדוגמאות האלו הם כנגד ד' בחינות נרנ"ח, וכל שאר הביאורים (שאינם מובאים כאן) יכולים להתאים לאחד (או יותר) מה"בחינות" הנ"ל ולהכלל בתוכם.

ולבאר: ידוע שהד' בחינות נרנ"ח הם שייכים לפרצופים שונים. נפש – מחשבה דיבור ומעשה, רוח – מדות, נשמה – שכל, חי' – רצון. ועפ"ז יש להתאים הדוגמאות הנ"ל להד' דרגות:

א. התעוררות מהתעלפות הוא ענין חיות כללי שהוא כנגד מקיף הקרוב - חי' (שאינו מחי' חיות פרטי בכל דבר בנפרד רק כללות חיות לכל העולם<sup>1</sup>) וזהו ג"כ ענין הרצון שנותן חיות כללי, וכידוע בענין לעולם ילמד אדם במקום שלבו חפץ.

ב. עשי' לפנים משורת הדין קשור למעשה בפועל – נפש.

ג. לשנות טבע מדותיו קשור לענין המדות – רוח.

ד. השגת אלקות וחלק הסוד שבתורה קשור לענין השכל – נשמה.

ג. ע"פ הנ"ל יש לעיין בהסדר שמובאים הדוגמאות, שלכאורה חי' צריך להביאם בסדר דנפש (עשי' לפנים משורת הדין), רוח (לשנות טבע מדותיו), נשמה (השגת אלקות), חי' (התעוררות מהתעלפות)?

וי"ל ע"פ המבואר בהקונטרס בסעיף ו' וז"ל "כל החידושים שחסידות חידשה [בתורה] (כולל הבאת חלק ה"סוד" שבה לידי גילוי), בעבודת האדם (ההנהגה דלפנים משורת הדין ושינוי טבע המדות), בכללות העולם (התעוררות מהתעלפות)". ועד"ז מובא בסעיף ח' וז"ל "החיות שתורת החסידות מכניסה בכל עניני העולם (קטן זה האדם, והעולם – כפשוטו) נמשכת מהחיות שחסידות מכניסה בכל עניני התורה". מב' מקומות אלו משמע שהסדר המובאת הוא תורה, עבודת האדם וכללות העולם.

ועד"ז י"ל שזהו ג"כ הסדר המובא בסעיף א' (באופן הפוך) דבראשונה מביא המעלה הכי גדולה שזהו החידוש שחסידות חידשה בכללות העולם - התעוררות העולם מהתעלפותו (דוגמא הא' הנ"ל), ואח"כ מביא החידוש בעבודת האדם (ובזה גופא מביא החידוש דלפנים משורת הדין בתחלה - ענין

---

1 ואע"פ שענין זה שייך גם ליחידה, מובא בחסידות שיש חי בעצם וחיות להחיות, והדרגא של "חיות להחיות" שייך וקרוב יותר אל הדבר שמחי' וא"כ הוא מקיף הקרוב ולא הרחוק.

העשי' שהוא יותר "חוצה" מהטעם דשינוי מדותיו<sup>2</sup> ולאחרונה מביא חידוש החסידות בתורה – השגת הסוד שבו. משא"כ בסעיף וא"ו מדבר בהדרגות כמו שהם מלמטה למעלה, היינו שבתחלה מדבר בהענין היותר פנימי – פעולתו בתורה שאין לו קשר כ"כ ל"חוצה" כמו בפעולתו בה"עולם קטן" וכ"ש בה"עולם גדול".

ועד"ז י"ל בהסדר המובא בסעיף ד' בענין "תוכנו הפנימי של משיח" וז"ל "בביאת המשיח יתחדשו כמה וכמה ענינים נעלים. וכמו: גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות. למעלה מזה: "יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כו' מלאה הארץ דיעה את הוי' כו'"; למעלה מזה: שינוי וחידוש במעשה בראשית וכו'". ויש לומר שג' ענינים אלו מתאימים ג"כ עם ג' דרגות הנ"ל<sup>3</sup>, דענין "גאולת ישראל (והשכינה) מהגלות" קשור עם ענין התורה וכידוע<sup>4</sup> שענין הגאולה הו"ע שלימות התורה ומצות ומבואר שענין הקיבוץ גליות ובנין בהמ"ק (פירוש ההלכתי של גאולה) הוא בכדי לאפשר קיום התורה ומצות בשלימות. ואח"כ מביא החידוש ד"יהיו ישראל חכמים גדולים וכו'" שזה קשור עם ענין עבודת האדם כמובן בפשטות. ומסיים עם החידוש ד"שינוי וחידוש במעשה בראשית" דהו"ע פעולתו בעולם<sup>5</sup>.

ד. והנה לאחר כל אריכות הביאור בהמשך הקונטרס מסיק בסעיף י"ח וז"ל: "וע"פ הכלל שנעוץ תחלתן בסופן דוקא, הרי כל מה שהחסידות נמשכת בבחי' תחתונה יותר, עד להפיכת טבע נפש הבהמית [חוצה"ש באדם, ולמטה יותר – בירור חלקו בעולם, חוצה"ש שהחוץ להאדם] – מתבטא אז ביותר עצם מהותה". ובפשטות ההוספה כאן הוא דלא רק שחסידות - יחידה פועל בד' דרגות של נה"א אלא גם ב"חוצה" - נה"ב וחלקו בעולם. וי"ל שענין זו מתבטא

2 והא דמצינו בסעיף ו' (כשהסדר תורה, עבודת האדם, עולם) שמביא בתחלה הטעם דלפנים משורת הדין ולאח"כ ענין שינוי טבע המדות ולכאורה ע"פ הנ"ל הו"ל להביאו בסדר הפוך דהא פעולתו על המדות הוא ענין פנימי יותר מפעולתו על המעשה דלפנים משורת הדין י"ל ע"פ המבואר בפנים הקונטרס (הערה 41) שהמעשה מורה ג"כ על ענין הכוונה - שכל.

3 ועדיין צ"ע איך לתווך ענין זה (ג' מדריגות עולם – אדם – תורה).

4 עי' לקו"ש ח"י"ע ע' 271 ואילך, רמב"ם הל' מלכים פ"א.

5 ואע"ג דבהמשך הקונטרס כותב לגבי החידוש דמעשה בראשית וז"ל "בחנינת אלקות שלמעלה מהטבע יהי' אז בגילוי" ולכאורה הרי"ז ענין רוחני ואיך שייך לכאן? וי"ל בפשטות שהחידוש כאן הוא שישנו גילוי זה בעולם.

ג"כ בהטעמים המובאים בסעיף א' המובאים לעיל, דלגבי ענין "שינוי טבע מדותיו" מובא בהערה 6 שזה כולל לשנות מדות הנה"ב ע"י נפש השכלית ע"ש. ועד"ז בנוגע להחידוש שהשגה באלקות מדייק לומר שם "ולא רק בהשכל שבנפשו האלקית, אלא גם בהשכל שבנפשו השכלית עד – בהשכל שבנפשו הבהמית".

ה. וכדאי להעיר דבאמת לא מצינו שום מקום לזה שחסידות מעוניין להוסיף ולבאר כל חלק מפרד"ס, אלא שבדרך ממילא מובן מהביאור בחסידות, איך שמחי' כל חלק מפרד"ס התורה. וע"פ המבואר במאמר גל עיני תשט"ז<sup>6</sup> וז"ל "פירוש גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך הוא שראיית הנפלאות דתורה . . תהי' מתורתך, מתורה הנגלית . . היינו שהגוף והלבוש דתורה עצמו מגלה את הנשמה" משמע שמוסיף ומחדש הענין שבתוך שאר חלקי התורה עצמם יכולים לראות רזי תורה הגנוזים בהם.

ולחביבותא דמילתא יש לומר שענין הנ"ל מתבטא בפרט בתורת כ"ק אדמו"ר ולדוגמא לגבי חלק ה"פשט" שבתורה רואים כן בביאוריו הק' על פירש"י - "פשוטו של מקרא", דע"י מתגלה רזי תורה הגנוזים בתוך דברי רש"י. וכידוע ההדגשה שהדגיש כו"כ פעמים שבתוך פירושו של רש"י המכוון ל"בן חמש למקרא" גנוז "יינו של תורה".

ועד"ז י"ל לגבי חלק ה"רמז" שבתורה הרי ענין הנ"ל מתבטא בביאוריו הק' על פרקי אבות. ולביאור יותר יש כמה ענינים בהקשר של פרקי אבות לחלק ה"רמז" שבתורה:

א. מבואר דששה סדרי משנה שייכים בפרט לעולם היצירה (קבלה - עולם האצי, גמרא - עולם הבריאה, וחומש - עולם העשי) וידוע שדרגת ה"רוח" (שכולל רמז) שייך ג"כ בפרט לעולם היצירה.

ב. בהתחלת המסכת מפרש רע"ב (ועד"ז מבואר בפי' מלאכת שלמה שם) דמסכת אבות ענינו הוא "מוסרים ומדות" וכמבואר לעיל הרי דרגת ה"רוח" קשור עם המדות שבאדם.

ג. בהקדמת פי' התפארת ישראל (יכין) על המסכת כ' "כתבו קמאי, דלהכי נקראת מסכת זו אבות, משום דכל המוסרים המובאים בכל ספרי חכמי ישראל ואומות העולם כולן כלולים במסכת זו למי שמדייק בדברי' היטב, ולכן דברי'

הם האבות לדבריהן המרומזים בה". ומזה משמע דכל הסגנון של המסכת הוא ברמיזה לענינים הגנוזים בהם.

ועד"ז י"ל לגבי חלק ה"דרוש" שבתורה הרי ענין הנ"ל מתבטא בביאוריו הק' על הרמב"ם וכמובן דרוב הביאורים מתעסקים בהדרוש והמקור לדברי הרמב"ם.

ועד"ז י"ל בענין חלק ה"סוד" שבתורה הרי ענין הנ"ל מתבטא בפרט בביאוריו הק' על הגהות הרה"ג והרה"ח המקובל ר' לוי יצחק נ"ע הנדפסים בלקוטי לוי יצחק.



## גירסת החסידות בסיפור ד"צהבו פניו של ר' אבהו וכו"

התמים שניאור זלמן שי' שמערלינג  
תלמיד בישיבה

מובא בכ"מ בחסידות הסיפור ד"צהבו פניו של ר' אבהו שמצא תוספתא חדתא וכו'" (כך מובא בסה"מ מלוקט ב' עמוד ע"ז ובכ"מ).

ויל"ע דהנה כד נדייק בהגי' המובא בירושלמי (שבת פ"ח ה"א ובכ"מ שם) ה"ה "צהבו פניו של ר' אבהו שמצא תוספתא עתיקתא וכו'", וא"כ למה בחר בחסידות בהגי' שאינה נפוצה?

ועוד יש לדייק בפ' קרבן העדה על הירושלמי שם וז"ל, עתיקתא, תוספתא ישנה שלא ראה אותה מימיו מצא וראה בה דברים חדשים ושמח בה, עכ"ל. ולכאורה במאמר שם מובא סיפור זה על הענין ד"הרי בחכמה מאיר גילוי העונג . . דצהיבת הפנים הוא מגילוי העונג", ומשמע שם שמסיפור זה נובע שדרגת החכמה הוא למעלה מגילוי ולכן אינו מתבטא בשמחה אלא בעונג. וא"כ איך מתאים עם המבואר שם בקרבן העדה?

ואפי"ל לתרץ הקושיא השני' הנ"ל דפירושו של קרבן העדה הוא בא מההשקפה של "תורת הנגלה" שאינו מחלק בין שמחה ועונג. ויותר מתאים לתווך פ' החסידות עם המבואר שם בפירושו של הפני משה וז"ל, תוספתא עתיקתא, שכבר למדת' והייתי מחפש אחר' ומציתי' ונהנית'.

ולתרץ הקושיא הראשונה י"ל בפשטות ע"פ המבואר בכ"מ בחסידות שהתורה מתחדשת בכל רגע באופן ירידתו ממדרגות עליונות כמו שהיא אצל הקב"ה וירד להתלבש בעולמות תחתונים ובענינים גשמיים. וכמבואר באריכות בכ"מ בחסידות וביניהם פרק ד' תניא ועיין באריכות בהמשך חג השבועות

תרס"ה. ועפ"ז י"ל שזהו הטעם לזה שחסידות בחר דוקא בגי' זו שאינה נפוצה להדגיש הנ"ל ויל"ע בזה.

לעילוי נשמת  
הרה"ח ר' משה ירחמיאל בן יהודה פאלטער  
ז"ל  
שליח כ"ק אדמו"ר למדינת מישיגן במשך  
ארבעים שנה  
נפטר ביום ב' שבט ה'תשס"ה  
ת' נ' צ' ב' ה'



לעילוי נשמת  
החייל בצבאות השם  
סעדי' שמואל ע"ה  
בן יבלחט"א  
הרה"ת שלמה שניאור זלמן שיחי'  
ליבעראוו  
נקטף בדמי ימיו י"ב אלול ה'תשנ"ח  
ת' נ' צ' ב' ה'

לעילוי נשמת  
הרה"ח השליח לוי יצחק  
בן זלמן יודא ע"ה  
דייטש

מוקדש ע"י

## התלמידים השלוחים

הת' יצחק מאיר שיחי' איינשטיין

הת' מנחם מענדל שיחי' בעגון

הת' צבי הירש שיחי' גורארי

הת' נחום שיחי' גרינבערג

הת' מנחם נחום שיחי' גרינוואלד

הת' ישראל שמעון שיחי' דובינסקי

הת' ישראל שיחי' האלאן

הת' משה ארי' שיחי' וולבובסקי

הת' יהודא שיחי' זלצמן

הת' לוי יצחק שיחי' ליבעראוו



הת' שמואל שיחי' ליפסקער  
הת' מנחם מענדל שיחי' פאלטער  
הת' מנחם מענדל שיחי' קסלמן