

קובץ

הערות התמימים ואנ"ש

– מעלבורן –

•

גליון קי"ט

ט"ו אלול ה'תשע"א

– שנת "ופרצת" –

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה
מאה ותשעה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
שישים ואחת שנה 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

לכבוד יום ט"ו שבחודש אלול – יום התייסדות ישיבת תומכי תמימים בשנה ה'תרנ"ז, ויום ח"י אלול – יום הולדתו של כ"ק אדמו"ר הזקן והבעש"ט נ"ע, ובהתאם להוראת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור קובץ הערות התמימים ואנ"ש - חוברת קי"ט, המכיל ביאורים והערות בסוגיות שונות בש"ס ופוסקים, פרי עטם של ראשי ותלמידי הישיבה שיחיו דישיבה גדולה שבמעלבורן*.

רוב הענינים שבקובץ זה מיוסדים על מסכת פסחים, הנלמדת בישיבתנו בשנה זו, ועד"ז בכמה ענינים שונים.

* בקשתנו שטוחה לפני המעיין, שבאם ימצא דבר שכדאי להעיר או להאיר עליו, שימציא לנו הערותיו

ויה"ר שע"י העסק בלימוד התורה והפצתה נזכה ללמוד תורה מפיו של משיח
צדקנו בקרוב ממש.

המערכת

יום י' אלול ה'תשע"א – שנת "ופרצת"
שישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ק"נ שנה להולדת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע
מעלבורן, אוסטרליא

תוכן הענינים

פתח דבר

תוכן הענינים

דבר מלכות

גאולה ומשיח

- 15 ערי מקלט לע"ל
- 16 מי ישמש בתור כהן גדול לע"ל
- 17 ערי מקלט לעתיד לבוא

תורת רבינו

- 20 במשמעות ענין השבתה
- 22 י"ג מדות הרחמים – חילוקי השיטות בזה
- 30 ברכת "תורה" לבת

נגלה

- 31 בענין זריזים מקדימים למצות
- 34 מחשבין מעבודה לעבודה

- 35 לשון הרמב"ם בהלכות שכנים פ"ו ה' י"ג
- 36 מחשבת זריקה בשעת שחיטה
- 37 זמן שחיטת התמיד בע"פ לר"ע
- 38 משינמו צללי ערב – ע"פ שי' רש"י
- 41 הוספת טומאה לר' יוחנן
- 47 בענין שהחיינו על קריאת מגילה ביום פורים
- 52 בדין יהרג ואל יעבר (גליון)

חסידות

- 54 הגילוי דמלך בשדה

הלכה ומנהג

- 56 מצות ת"ת של אב ובנו
- 59 בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט – המשך
- 62 אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון [גליון]

פשוטו של מקרא

- 64 דברים פ' ראה (ט"ו, ג) את הנכרי תגש

דבר מלכות

ראש השנה

ובפשטות אומר כאן אדמו"ר הזקן ב' ענינים שונים: (א) "יכין עצמו לתקוע בשופר"; (ב) "יאמר קאפיטיל זה ז' פעמים".

[ובפרט שמקורם של שני הענינים הוא בב' מקומות שונים, דמ"ש "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר" מקורו בפרי

א. כתב רבינו הזקן בסידורו ב"סדר תקיעות": "אחר קריאת התורה¹ יכין עצמו לתקוע בשופר ויאמר²—קאפיטיל זה [מזמור מז שבתהלים] ז' פעמים".

1 לכאורה צ"ע מאי קמ"ל. ודוחק לומר ששולל בזה המנהג (הובא בברכ"י או"ח ר"ס תקפח, ועוד) שתוקעין בבוקר קודם התפלה, או ששולל סברא לתקוע קודם קה"ת מצד זריזין מקדימין כו' (אף שאין מקדימין אותה קודם התפלה - ראה תוס' ר"ה לב, ב) - שהרי "המנהג הפשוט" לתקוע אחר קה"ת (רמב"ם הל' שופר פ"ג ה"י. ובמגיד משנה שם "בכל העולם"). ובכל אופן, שלילת סברא זו אין מקומה בסידור.

2 צ"ע, דמשמע שרק בעל התקוע אומר, כהתחלת הלשון "יכין עצמו לתקוע בשופר

ויאמר כו"כ*, ובפרט שגבי אמירת שש הפסוקים מדייק "התוקע מתחיל וגם הקהל יאמרו כו"כ". והוא היפך הפשט לומר ד"יכין עצמו לתקוע בשופר" קאי גם על כאו"א מהשומעים:

ומפרט הכוונה הכללית (ע"ד הסוד) של תק"ש, שמזה מובן, שההכנה ("יכין עצמו") שייכת לכוונת דתק"ש, שצריך להכין את עצמו באופן שע"י תק"ש וכוונות שלו יתעורר הז"א כו'.

ואם הטעם שלא העתיק אדמו"ר הזקן כוונות תק"ש בסידור, הוא כמנהגו בסידורו בכלל שלא העתיק כוונות האריז"ל, לפי שאינם דבר השווה לכל נפש⁶ - לא הו"ל להעתיק גם תחלת ל' הפע"ה ומ"ח "יכין עצמו"; ואם ס"ל שגבי תק"ש הוי יוצא מן הכלל והכוונות דתק"ש שייכות לכל נפש⁷, הו"ל להעתיק הכוונות (בכללות, עכ"פ) בפירוש (ע"ד שמצינו בהגדה של פסח,

עץ חיים³ ומשנת חסידים⁴, וב- מקומות אלו לא הובא ע"ד אמירת מזמור מז; ואילו ענין אמירת מזמור מז מקורו בסידור האריז"ל⁵, אבל שם (אף שהובאו הכוונות לתקיעת שופר) לא נמצא כלום ע"ד ההכנה לתק"ש - "אחר קריאת התורה יכין עצמו לתקוע בשופר".]

וצ"ע, מדוע סתם אדמו"ר הזקן "יכין עצמו לתקוע בשופר", מבלי לפרש אופן ההכנה.

והנה בפע"ח ומשנת חסידים שם ממשיך ("יכין עצמו כו' לתקוע בשופר) לעורר הזעיר אנפין כו",

3 דפוס דובראוונא ריש שער השופר (שער כו) — כצוין ב"שער הכולל" דלקמן הערה 9. — ובדפוס קארעץ שנדפס צילום ממנו ליתא.

4 מס' ר"ה פ"ג מ"א. — ולהעיר, שלשון אדה"ז היא לשון המ"ח (משא"כ בפע"ח שם הוא בשינויים קלים).

5 להעיר ממס' סופרים (פ"ט ה"ב) "ובר"ה אומר כל העמים תקעו כף. אבל שם קאי על שיר של יום (ע"ד שיר הלויים בביהמ"ק) — ראה נחלת יעקב שם (ושם רפי"ח) — ולא בקשר עם תקיעת שופר.

* משא"כ בסי' האריז"ל שליתא שם ההקדמה "יכין עצמו כו", וגם הלשון שם "צריך לומר" (לא "ויאמר"), ואולי בדוחק יש לפרשו דקאי על כאו"א.

6 ראה "שער הכולל" לאאזמו"ר בהקדמתו. - וראה מג"א ר"ס צח (ובאלי' רבה שם סק"א). אבל להעיר, שאדה"ז לא הביאו בשולחנו שם.

7 ובפרט דמ"ש "יכין עצמו" קאי בפשטות על הבעל תוקע, והרי "ראוי ליתן לתקוע לצדיק והגון" (שו"ע אדה"ז או"ח סתקפ"ה ס"ג). ובסי' האריז"ל (קול יעקב) "צריך להדר אחר תוקע היודע כוונות השייכים לתק"ש. וראה מטה אפרים שם. ולהעיר גם מפע"ח שם (ועוד) "סוד השופר צריך לידע מי הוא התוקע כו".

ע"פ כוונות האריז"ל, שיהי' מדוייק כפי היוצא ע"פ קבלה (נוסף לזה שיהי' מכוון גם ע"פ הדקדוק והלשון)¹³, מ"מ לא העתיק בסידורו הכוונות עצמן, לפי שאינו דבר השייך לכל נפש כנ"ל.

בכלל משמע, שענין הכוונות שייך רק ליחיד סגולה (היודעים לכוון כוונות אלו), אבל יותר נראה לומר, דזה גופא שאדמו"ר הזקן קבע **נוסח התפלה** (שהוא נוסח **שווה לכל נפש**) מכוון ע"פ כוונות האריז"ל, הוא לפי שע"י עצם התפלה בנוסח זה (גם ע"י אותם שאינם יודעים מענין הכוונות) נפעלים בפועל ההם-שכות וכו' שבכוונות האריז"ל¹⁴.

ומטעם זה גופא תיקן אדמו"ר הזקן נוסח תפלה המיוסד על כוונות

שהעתיק הכוונות דשפרכת היין באמירת המכות כו'⁸).

ב. והנה אדמו"ר בספרו "שער הכולל" (על סידור אדה"ז)⁹ פי', דמ"ש אדמו"ר הזקן "יכין עצמו לתקוע בשופר ויאמר כו'" - "ההכנה היא [בזה גופא] שיאמר זה המזמור ז' פעמים" [היינו שהו' (ד"ויאמר") היא ו' הפירוש]. כי טעם אמירת מזמור זה הוא לפי שע"ז מהפכין מדת הדין למדת הרחמים (כמבואר בסידור האריז"ל שם, ומיוסד על דברי המדרש¹⁰), והיא פעולת תק"ש, כמבואר בפע"ה¹¹ שע"י השופר "מתעלין"¹² ומתמתקין הדינים והגבורות דשם אלקים". ונמצא, שאמירת מזמור זה ז' פעמים היא מהכוונות דתק"ש.

ויש להוסיף ביאור בזה, בהקדם ענין כללי בשייכות לסידור אדמו"ר הזקן, דאף שקבע את נוסח התפלה

13 ראה בכ"ז הסכמת המהרי"ל (אחי אדה"ז) לסידור אדה"ז (בסידור עם דא"ח הוצאת קה"ת - שכג, ב). הקדמת שער הכולל. ועוד.

14 כדמשמע ממ"ש כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (אגרות קודש שלו ח"א ע' יז-יח), דאין לומר שאדה"ז השמיט דברים הנמצאים בפע"ח כו' לפי שאינם שייכים רק ליודעים ועוסקים בחכמת הקבלה. ע"ש. ושם, ש"אפילו כולנו חכמים כולנו יודעים את הקבלה צריכים אנו להתפלל כמצווה עלינו בנוסח רבינו הגדול ז"ל, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע כו'".

8 וראה שער הכולל פמ"ח ס"ק לג. הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים במקומו.

9 פמ"ג ס"א.

10 מדרש תהלים במקומו. ועוד. הובאו ב-שער הכולל שם.

11 שער השופר שם.

12 ל' שער הכולל שם.

נשמעת לפניו ית' עם כל הכוונות המבוארות בספרי קבלה".

ועד"ז הוא בענין הכוונות דתק"ש, שהן שייכות לכל נפש, אלא שפעולת הענינים - לרוב הציבור¹⁸ (שאין יודעים לכוון כל הכוונות¹⁹ היא ע"י אמירת מזמור מז שבתהלים ז' פעמים.

ג. אבל קשה לפרש כן כוונת אדמו"ר הזקן, כי: (א) פשטות הלשון "יכין כו' ויאמר", משמע שהם ב' ענינים. (ב) ועיקר: כיון שלפי הנ"ל אין כאן הכנה מלבד אמירת מזמור מז ז' פעמים - לא הול"ל אלא העיקר בנוגע למעשה - "יאמר קאפיטיל זה ז' פעמים", ולמה הקדים להעתיק ממ"א "יכין עצמו"?

ואף את"ל שבלשון זו מודגש שע"י אמירת המזמור נפעל ענין

האריז"ל, כדי שכל ישראל יהיו שייכים לענין כוונות אלו.

וי"ל שהוא ע"ד מ"ש אדמו"ר הזקן בהל' ת"ת שלו¹⁵ לענין לימוד חלק הסוד שבתורה, "שכל נפש צריכה לתיקונה לעסוק בפרד"ס כו' צריך לבוא בגלגול עד ששיגי וידע כל מה שאפשר לנשמתו להשיג מידיעת התורה הן בפשטי ההלכות הן ברמזים ודרשות וסודות", היינו שכל נפש צריכה לעסוק בהשגת סודות התורה - דמעין זה ואולי ביתר שאת הוא בענין כוונות התפלה ע"ד הסוד, שהן שייכות לכל נפש, אלא שרוב הציבור (שאין יודעים לכוין הכוונות בפועל) שייכים רק לה"נפעל", שע"י התפלה בנוסח זה נפעלים הענינים. ויודעים דברי כ"ק מו"ח אדמו"ר¹⁶, "ידוע ומקובל¹⁷ . . . אשר אלו שאין דעתם יפה לכוון מפני העדר הידיעה כו' מספיק שיכוונו כוונה כללית: להיות תפלתו

18 כולל כמה מבעלי תוקע שאינם שייכים לכוין כוונות השופר ע"ד הסוד.

19 משא"כ אלה שיודעים לכוין, צריכים לכוין בפועל כדי שיפעלו כו' - ראה "היום יום" ב' תשרי (לענין אמירת אנא בכח קודם תק"ש). ולהעיר מאגרות קודש אדמו"ר האמצעי (ע' רסו-ז).

15 פ"א ס"ד.

16 "היום יום" י"א אד"ר (והוא מאגרות קודש שלו ח"ג ע' קמד. ע"ש).

17 ראה גם של"ה מס' תמיד עניני תפלה (רנא, ב בהגה"ה ד"ה על חוט). ועוד.

כל מצוה כדבעי הוא כשזהו בכוונה הראוי' (דמצוה בלי כוונה היא כגוף בלי נשמה²¹), ומ"מ לא מצינו שאדה"ז יכתוב בסידורו גבי עוד מצות שהובאו בסידור (כמו ציצית, תפילין, נטילת לולב ועוד) שהאדם צריך להכין את עצמו קודם עשיית המצוה.

לכאורה יש לבאר זה ע"פ מ"ש הרמב"ם²², ד"אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישנים משנתכם כו' וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה כו", דלכאורה יש לדייק, אמאי הביא הרמב"ם דברי אגדה אלה בספר הי"ד שהוא ספר הלכה? ומש-מע לכאורה, ש"רמז" זה נוגע להלכה, דאין תקיעת שופר רק מצוה שבמעשה (שמיעת קול שופר) אלא גם מצוה שבלב, שקול השופר צריך לעורר את האדם לתשובה, ומבלי זה חסר בעצם קיום המצוה [וע"ד (ולא

הכוונות דתק"ש (כנ"ל) - למאי נפק"מ הדגשה זו בסידור השווה לכל נפש? והרי לא מצינו במקומות אחרים בסידור שאדמו"ר הזקן ירמז כיצד נפעלים הענינים שבכוונות, ורק קבע נוסח התפלה בהתאם לזה.

ומסתבר לומר, דמ"ש אדמו"ר הזקן בלשון סתמי "יכין עצמו", אין כוונתו להכנה השייכת לכוונות דתק"ש שבפע"ח ומשנת חסידים (שלא העתיקן בסידורו), אלא כפשטות הלשון, שהבעל תוקע צריך להכין את עצמו לתק"ש, וכמובא גם במטה אפרים²⁰ ע"ד המנהג לעשות "הכנה רבה" לתק"ש. ולא פירט אדמו"ר הזקן שום הכנה פרטית, כיון שאינו דבר השווה לכל נפש, דישי ריבוי אופנים שביכולתם לעורר את האדם ולהכינו לתק"ש (וכפי שהובאו כמה מהם במטה אפרים שם), וכל חד וחד לפום שיעורא דילי' צריך להכין את עצמו לתק"ש.

ד. אלא שעדיין אין זה מתרץ השאלה - מדוע רק הכא גבי מצות תק"ש כ' אדה"ז שצריכים להכין את עצמו לקיום המצוה? והרי כל קיום

21 תניא פל"ח (נ, א), ושם "תפלה או שאר ברכה", ולהלן שם (נא, א) "וכוונת המצות . . . שהיא כנשמה לגוף".

צריכים לומר "לשם יחוד קוב"ה ושכינתו"²⁶, ובכמה סידורים הובא נוסח זה לפני קיום כמה מצות. ומצינו בזה דבר פלא בסידור אדה"ז, שלא קבע לומר "לשם יחוד" לפני קיום מצוה (כפי שמצינו בהמצוות שהובאו בסידורו), אבל לאידך קבע לאומרו בכל יום בתפלה קודם ברוך שאמר.

ומבואר בזה²⁷, ד"אנחנו אומרים לשם יחוד קודם התפלה ויוצאים בזה על כל היום בקיום המצות כו"²⁸.

אבל עדיין דורש ביאור: אם זוהי הנהגה השייכת לכל אדם, למה לא קבע לאומרו קודם עשיית כל מצוה, ואם אינו דבר השווה לכל נפש, אמאי קבעו לפני ברוך שאמר²⁹?

ממש) דברי הב"ח²³ הידועים לענין ציצית תפילין וסוכה, שקיום מצות אלו תלוי גם בכוונתן²⁴, ומהאי טעמא כ' אדה"ז שצריך להכין עצמו לתק"ש, כיון שבלי זה חסר בעצם קיום המצוה.

אבל דוחק לפרש כן, כי לא מצינו בספרי הפוסקים שבלי כוונה והתעוררות תשובה²⁵ חסר בקיום מצות תקיעת שופר, וגם ברמב"ם קשה לפרש כן, דא"כ הו"ל להביא ענין זה בהל' שופר, ומזה שהביאו רק בהל' תשובה ולא בהל' שופר מוכח שאין "רמז" זה חלק מקיום מצות שופר²⁵.

ה. ויש לומר הביאור בזה, בהקדם תמי' כללית בסידור אדה"ז: בס' קבלה איתא שקודם כל מצוה

26 משא"כ הכוונה לצאת י"ח - רמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ד. טושו"ע או"ח סתקפ"ט ס"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"ה ואילך.

27 סה"מ תרנ"ז ע' קצח. ועד"ז בסה"מ עטר"ת ע' תקיח.

28 ולהעיר ממשנת במ"א (לקו"ש שם ע' 1128 ואילך) בטעם שבכמה מצות א"צ כוונה, גם כוונה לצאת י"ח (ראה שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ה סכ"ח. ועוד), כי הכוונה בתחילת היום "לעשות רצון אביך שבשמים" נמשכת על הפעולות דכל היום כולו. ע"ש.

29 וראה השקו"ט בשער הכולל פ"ו סק"ב.

23 לטאו"ח ס"ח, סתרכ"ה.

24 להעיר מל' הש"ס (ר"ה כח, ריש ע"ב) "אבל הכא זכרון תרועה כתיב", ובר"ח שם (וראה גם רמב"ן במלחמות שם, ועוד) "הכא בענין תקיעות כוונת הלב בעינין". ומשמע דענין הכוונה בתק"ש הוא יותר מהא דמצות בכלל צריכות כוונה.

25 משא"כ הכוונה לצאת י"ח - רמב"ם הל' שופר פ"ב ה"ד. טושו"ע או"ח סתקפ"ט ס"ח. שו"ע אדה"ז שם ס"ה ואילך.

25 * וראה לקו"ש ח"ד ע' 1355 בהערה.

1. לפי הקדמה זו יש לבאר ג"כ שיטת אדה"ז בענין הכוונות לתק"ש: מ"ש אדה"ז שצריך להכין את עצמו לתק"ש ולא די בשמיעת קול השופר לחוד, מובן, כי בסידור אדה"ז שנקבע ע"ד הסוד, נוגע ביותר ענין ההכנה והכוונה שבמצוות. אלא שכיון שזהו סידור השווה לכל נפש, לכן, גם בענין זה נקט אדה"ז דרך השווה לכל נפש, שלא חייב ענין ההכנה לפני כל מצוה ומצוה אלא רק לפני תקיעת שופר.

דכשם שהוא בנוגע לכל יום ויום, שאדה"ז קבע לומר "לשם יחוד" פ"א בתחילת היום, הפועל על כל היום כולו כנ"ל, מעין זה הוא לענין כללות השנה כולה, שבמצוה כללית זו דתקיעת שופר³¹ שבתחילת השנה דרוש ענין ההכנה, ועי"ז נמשך ג"כ לכל השנה כולה.

דהנה מבואר בכ"מ, דתק"ש היא מצוה כללית הנוגעת לעבודת האדם במשך כל השנה כולה, דראש השנה נקרא "ראש" (ולא תחילת השנה)

וי"ל עפמשנ"ת לעיל (סעיף ב), דבעצם ס"ל לאדה"ז שענין הכוונות (גם) ע"ד הסוד שייך לכל נפש, אלא שזהו רק בנוגע לה"נפעל", שלכל נפש ניתן הכח לפעול את הענינים וההמשכות המפורשים בכוונות המצות, אף שמעשה הכוונות אינו דבר השווה לכל נפש.

ועפ"ז נראה לומר עוד, שס"ל לאדה"ז שצריך אדם לומר "לשם יחוד" עכ"פ פעם אחת בכל יום, כדי לפעול "יחוד קוב"ה ושכינתי" בקיום כל מצוה ומצוה במשך כל היום כולו. דאף שאינו דבר השווה לכל נפש לכיון "לשם יחוד כו"ל" בקיום כל מצוה ומצוה במשך כל היום כולו, מ"מ, בידו של כאו"א לכיון זה (עכ"פ כל חד וחד לפום שיעורא דילי³⁰) בשעת התפלה, ואמירה וכוונה זו בתחילת היום הוי פעולה נמשכת לכל הדברים הנעשים במשך יום זה, כנ"ל. ולכן קבע לאומרו בתפילת הבוקר, ובזה גופא, בתחילת התפלה, קודם ברוך שאמר.

31 ובפרט ע"פ המבואר בלקו"ת ר"ה שם, דההמשכה הכללית דר"ה על כל השנה וענין תק"ש שייך לכוונת "לשם יחוד כו"ל" שאומרים בכל מצוה. ע"ש.

30 להעיר מתניא פמ"א (גז, ב ואילך) "ואף שלהיות כוונה זו אמיתית כו"מ יש לכל אדם להרגיל עצמו בכוונה זו כו"ל". ע"ש.

קבלת עול מלכות שמים, קבלת עול **כללית**³⁵, והיינו שאין עבודת היום רק קבלת החלטות טובות לשפר את עצמו בענינים פרטיים בתורה עבודה וגמ"ח, אלא היא מסירה **כללית** לה' מעומק הנפש.

וזהו מ"ש אדה"ז "יכין עצמו לתקוע בשופר" ולא כ' שום ענין פרטי, כי זהו כל התוכן דתקיעת שופר, הכנה **כללית** לעבודת השם במשך כל השנה כולה שלמעלה מפרטים.

(משיחת ש"פ האזינו תשל"א - נדפס

בלקו"ש חל"ט ע' 43)

לפי שהוא כמו ראש המנהיג את הגוף כולו³² וכך עבודת האדם במשך הזמן דראש השנה משפיעה על עבודתו במשך כל השנה כולה. ובזה גופא הרי "מצות היום בשופר"³³, שהיא היא המצוה (והעבודה) העיקרית דראש השנה. ולכן אף שענין הכוונה והכנה בכל מצוה אינו דבר השווה לכל נפש, מ"מ, גבי תקיעת שופר שהיא בגדר "ראש" לכל השנה כולה, צ"ל ההכנה בגלוי אצל כל ישראל³⁴.

ועפ"ז יש לפרש בעומק יותר לשון אדה"ז "יכין עצמו לתקוע בשופר", ולא פירט במה היא ההכנה - שאין זה רק לפי שזה תלוי בכלל חז וחד לפום שיעורא דילי' (כנ"ל סעיף ג), אלא מפני שזהו בהתאם לתוכן העבודה דתקיעת שופר, שהיא העבודה הראשונה בתור "ראש" לעבודת האדם במשך כל השנה כולה. שתוכן "ראשית" זו היא -

32 ראה לקו"ת ר"ה רד"ה תקעו הא'. ועוד. עטרת ראש בתחלתו. ובכ"מ.

33 משנה ר"ה כו, ב.

34 אף שפשטות ל' אדה"ז קאי על הבעל תוקע (כנ"ל הערה 2), הרי מובן שגם כאו"א צריך להכין עצמו כו' (וראה מטה אפרים שם).

35 ראה סה"מ תש"ד ע' 5 ואילך. ובכ"מ.

גאולה ומשיח

ערי מקלט לע"ל

הרב אברהם ב. הכהן בלעסאפסקי
א' מאנ"ש במעלבורן

בפרשת שופטים (דברים יט, ח) מצוה התורה שלע"ל כש"ירחיב ה' אלוקיך את גבולך", יהי' עלינו להוסיף עוד שלש ערי מקלט, נוסף על השש שיש בא"י. ומקשים ע"ז הלא מדובר בתקופה שלאחר ביאת המשיח, והעולם כבר יהיה מתוקן, ולא יהי' חטאים ועאכו"כ רציחות, מדוע דוקא בתקופה זו יהי' צורך להוסיף עוד שלש ערי מקלט?

וע"ז מבאר הרבי (לקו"ש חלק כ"ד שופטים ב') שתוספת הערי מקלט נודעה לקלוט את הרוצחים בשגגה בזמן הזה, כשיבוא משיח ימצאו רבים שהרגו נפש בשגגה והם יזדקקו לגלות לערי מקלט הללו בכדי לתקן את חטאם וכו'.
(ועיי' בפ"א אלשיך עה"ת, סוף פסוק ח').

אמנם י"ל היות שאז יקויים היעוד דבילע המוות לנצח, ובדין ערי מקלט הלא צריך לישוב שם עד מות הכהן הגדול, נמצא שלא יוכלו לצאת משם לעולם. כי כנ"ל ענין מיתה עוד לא יהי' בכלל, ובפרט אצל הכוה"ג שתמיד האריכו ימים, וצ"ע.

מי ישמש בתור כהן גדול לע"ל

הרב אברהם ב. הכהן בלעסאפסקי
א' מאנ"ש במעלבורן

בספ"ג דהלכות פרה אדומה כותב הרמב"ם כשיבוא מלך המשיח יעשה הפרה העשירית מהפרה שעשה משה.

וע"ז מבאר הרבי בש"פ תשא תשמ"ז (הנחה) די"ל שכיון ד"משה ואהרן עמהם" (יומא ה, ב. תוס' ד"ה אחד – פסחים קיד, ב) הרי כל פרטי העבודה דפרה אדומה יהי' ע"י אהרן,

- שכן אף שעשיית הפרה הראשונה היתה ע"י אלעזר בן אהרן, "מצותה בסגן" (רש"י חקת יט, ד), היינו מפני שעשיית הפרה באה לכפר על חטא העגל, שנעשה ע"י אהרן, ואין קטיגור נעשה סניגור (רש"י שם פסוק כ"ב), אבל לעתיד לבוא שאז יושלם לגמרי תיקון חטא העגל, לא שייך טעם זה, וממילא בודאי יעשה אהרן את הפרה ולא יוותר על עשייתה, ע"כ.

שמזה מובן בפשטות שאהרן הכהן ישמש בתור כהן גדול, ולכן יעשה הוא הפרה אדומה אז.

ויל"ע דהנה באור התורה (שמות עמ' א'תקפו) כותב שלע"ל יהיו הלויים כנהנים. וממשיך, לפי זה קרוב לומר, ש**משה רבינו שהוא ג"כ לוי יהי' כהן גדול**, (וכן משמע בהדיא בספר הגלגולים פכ"ג יעו"ש באריכות).

ועוד צ"ע, בביאורי הרבי על פ"נ בתניא מבאר מש"כ האריז"ל שהלויים יהי' כהנים לע"ל, דלכאורה איך אפשר לומר כן, דהלא התורה היא לנו ולבננו ולא ישתנה.

ומבאר שהלויים דעכשיו יולדו אצל אב כהן ובמילא יהי' כהנים, אבל נשמתם שייך ללויים, - בחי' גבורה, עיי"ש בארוכה.

ולפי הנ"ל מאוה"ת שמשה יהי' הכהן גדול, הרי משה ואהרן יקומו מיד כשיבנה ביהמ"ק (יומא ה' ע"ב) קשה להתאים זה עם ביאור הנ"ל שהלויים יולדו אצל אב כהן, דהרי הוא יקום מיד, ואז יהי' חיים נצחיים כמבואר בכ"מ.

וכ"ז הוא נוסף על הנ"ל ד**אהרן יהי' הכהן גדול ויקריב הפרה אדומה כו'**, וצ"ע.

ולהעיר בפ"י בעל הטורים עה"ת יתרו יטו, עה"פ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים: אילו זכו ישראל היו **כולם כהנים גדולים**, ולע"ל תחזור להם שנאמר (ישעי' סא, ו) ואתם כהני ה' תקראו.

ולפי"ז אולי אפשר לומר, שעפי"ז יוכל להיות שיהי' אז כמה דרגות בכ"ג היות שכולם יהי' כהנים גדולים, ומ"מ בודאי יהי' כ"ג המיוחד שעובד בק"ק ואולי

יהי' יותר מא' המיוחד ואז אפשר יהי' משה רבינו וגם אהרן שתיהם כהנים גדולים באיזה אופן שיהי'.

ערי מקלט לעתיז לבוא

התמים מנחם מענדל שי' בעגון
שליח בישיבה

א. בלקו"ש חלק כ"ז מבאר כ"ק אד"ש מש"כ ברמב"ם הלכות מלכים פרק הלכה א' וז"ל "אל יעלה על הלב שבמימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג". ושואל דלכאורה איך זה מתאים עם מש"כ הרמב"ם בי"ג עיקרים שלו שא' מהם הוא האמונה בתחיית המתים?

ומבאר שם שס"ל להרמב"ם שיש ב' תקופות א' שהוא בתחילת ימות המשיח שקשור עם ביאת משיח שאז לא יהי' ביטול מנהגו של עולם אלא עולם כמנהגו נוהג ותקופה מאוחרת יותר שבה יתוספו הנהגות באופן של שינוי מנהגו של עולם.

והנה בלקו"ש חלק כ"ד מביא כ"ק אד"ש השאלה אודות הוספת ערי מקלט לע"ל "ויספת לך עוד שלש ערים על השלש האלה" לשם מה יהי' צורך להוסיף לע"ל עוד ערי מקלט?

ואפילו הריגה בשוגג הרי זה בא מזה שיש לו קשר להרע שבחטא ולכן בא הדבר על ידו וכיון שלע"ל יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ הרי לא יהי' מקום להריגה ואפילו בשוגג.

ומביא מש"כ במפרשים שהצורך יהי' בתקופה של תחילת ימות המשיח שאז אין בין עוה"ז וימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד משא"כ בתקופה מאוחרת יותר לא יצטרכו לערי מקלט.

ואפילו הריגה בשוגג הרי זה בא מזה שיש לו קשר להרע שבחטא ולכן בא הדבר על ידו וכיון שלע"ל יהי' ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ הרי לא יהי' מקום לעבירה ואפילו בשוגג.

ולכאורה ענין זה מתאים עם מש"כ לעיל דכיון שהתקופה הא' יהי' עולם כמנהגו נוהג עדיין יהי' שייך ענין ההריגה כו' ורק בתקופה הב' שאז יהי' שינוי מנהגו של עולם כולל תחיית המתים שבתקופה זו יהי' "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" אז לא יהי' שייך ענין ההריגה.

ב. והנה בהמשך שיחה הנ"ל דביאור ענין ב' תקופות לע"ל מבאר כ"ק אד"ש דזה מה שהרמב"ם מתאר את הגאולה באופן שלא יהי' ביטול מנהגו של עולם הוא רק מה שמוכרח להיות מצד גדרו של משיח אבל אם ישראל יהי' במצב של "זכו" הרי עי"ז יזכו שהקב"ה יעשה ניסים כו' להראות תוספת חביבות כו' ומיד בתחילת הגאולה תהי' הנהגה מיוחדת מלמעלה באופן ביטול מנהגו של עולם (תקופה הב').

ולכאורה לפי"ז אפשר להיות שאם ישראל יהי' במצב של זכו לא יצטרכו לערי מקלט לע"ל, דכיון שיזכו מיד לתקופה הב' שאז יהי' ימות רוח הטומאה אעביר מן הארץ הרי לא יהי' שום ענין של הריגה ואפילו בשוגג.

ואף די'ש לומר שאז הערי מקלט יהי' "למצוה" לבד כמו גזירת הכתוב כו' אבל לכאורה צ"ע דהרי כתיב הטעם דמצוה זו הוא כדי שלא ישפך דם נקי וגו'.

והנה בשיחה שם אודות ערי מקלט מבאר כ"ק אד"ש עוד אופן הצורך דערי מקלט לע"ל והוא דאפשר שהי' אלה שהרגו לפני ימות המשיח שיצטרכו לברוח לערי מקלט מגואל הדם "כי יחם לבבו" (ע"פ תורה).

ולפ"ז אפ"ל שגם במצב של זכו יהי' צורך בערי מקלט אבל עדיין צ"ע דהרי כיון שבתקופה הב' ישנו אז תחיית המתים שאז קמין לתחי' הם שלא היו בחיים הרי צ"ע איך יהי' אפשר להיות אדם נהרג (ואפילו ברשות)?

ג. ואולי י"ל ע"פ מה שמבואר בקונטרס "הלכות של תורה שבע"פ שאינן בטלין לעולם" שמבואר שם הענין דמצוות בטילות לע"ל ומבאר שבמצוות יש ב' ענינים א. עצם המצוה – רצונו העצמי שלמעלה מטעם ב. פעולת המצוה בעולם – הוא הטעם שבכל מצוה איך שזה פועל ומברר את האדם והעולם.

ומבואר שהנצחיות שבמצוות מש"כ הרמב"ם – "דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים". הוא דוקא בנוגע ענין הא' שבמצוות מצד רצונו ית' שלמעלה מטעם משא"כ מצד ענין הב' כיון שלע"ל יהי' העולם בשלימות ובתכלית הבירור הרי לא יצטרכו עוד לבירור כו' וזהו "מצוות בטילות לע"ל" שדווקא המצוה שיש מצווה באופן של ציווי להאדם שיפעול בעולם הוא שיתבטל אבל עצם רצונו ית' שהוא במצוות יהי' לעד ולעולמי עולמים.

ועפ"ז אולי"ל דטעם מה שערי מקלט הוא כדי שלא ישפך דם נקי הוא מצד ענין הב' שמצוות – ענין הכפרה ובירור הרע כו' שענין זה שמצות אכן יתבטל דכיון שכבר יהי' שלימות הבירור בעולם ולא יצטרכו לזה.

ואולי יש להתאים עם מש"כ בלקו"ש חלק ד' (פרקי אבות פ"ב) שמבאר שבמצוות יש ב' ענינים: א. שע"י כל מצווה מקיים הוא רצון הקב"ה ב. שע"י כל מצוה נעשה זיכוך דהאדם וכן בעולם. ומבאר החילוק שבענין הא' – לא נוגע כ"כ הפרט של המצוה משא"כ ענין הב' שבכל מצוה פועל זיכוך פרטי וי"ל שכן הוא בנוגע למצוות ערי מקלט שענין זה שבמצוה לברח מגואל הדם ולא ישפך דם נקי

וגו' הוא מצד הפרט של המצוה לזכך ובירור האדם וכיון שענין זה יתבטל לע"ל לכן י"ל שהערי מקלט לא יהי' משום צורך זה.

אולם כד דייקת שפיר בהשיחה שם (דב' תקופות לע"ל) הרי מש"כ שמצב של "זכו" יזכו מיד לתקופה הב' הרי עדיין אינו מוכרח משם שלא יהי' שום צורך בערי מקלט כיון דיהי' אז "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" דהרי י"ל שענין זה לא יהי' מיד בתקופה הב' דהרי ענין תקופה הב' הוא שאז יהי' ניסים ושינוי מנהגו של עולם שכולו תחיית המתים כו' שאז נאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ", אבל עדיין אינו מוכרח שכ"ז יהי' מיד **בתחילת** התקופה והרי אפ"ל שתחיית המתים יהי' לאחר כמה זמן בתוך תקופה זו ולפנ"ז עדיין יהי' צורך בערי מקלט.

ובביאור הטעם דדוקא המצוה דערי מקלט ששייך לענין הריגה – דאפשר שלא יהי' שייך טעם זה בכלל – לימות המשיח למה דוקא מצוה זו הוא המצוה שיתוסף לע"ל הרי מבואר בלקו"ש ח' לד פ' שופטים שענין ערי מקלט הוא מקום שמירה והגנה מגואל הדם וכשם שישנו מקלט במקום כן הוא בזמן ב"אותו הזמן" שאז יהי' קליטה מכל הענינים הבלתי רצויים של זמן הגלות.

ויותר מבואר בספר השיחות תשנ"א בענין תורה חדשה מאתי תצא שענין ג' ערי מקלט מרמז על התגלות חדשה ב"דברי תורה קולטין" – תורה חדשה מאתי תצא. וכן לכיבוש ג' אומות (קיני קניזי וקדמוני) שהו"ע (בעבודה) בירור המוחין שיהי' בימות המשיח.

ועפ"ז מובן עוד יותר דלא רק **שאפשר** להיות המצוה דערי מקלט לע"ל אלא אדרבא זהו כל התוכן דלע"ל.



תורת רבינו

במשמעות ענין השבתה

א' התמימים שי'

בלקו"ש ח"ז ע' 189 מביא כ"ק אדמו"ר חקירת הצפנת פענח בביאור מחלקותם של ר' יהודה ור' שמעון במשמעות ענינו של "השבתה". דהנה בתו"כ איתא עה"פ והשבתי חי' רעה מן הארץ דלדעת ר"ש משביתן שלא יזיקו ולדעת ר"י מעבירם מן העולם. ומבאר הצפנת פענח דזה לשיטתם בביאור ענין השבתה בנוגע לחמץ. דכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם. ודעת ר"י הוא שאין ביעור חמץ אלא שריפה וחכמים אומרים (וביניהם ר"ש) שאף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. שלדעת ר"י השבתה היינו ביטול מציאות הדבר ולדעת ר"ש מתאים לשון השבתה גם להשבתת תואר הדבר. וזהו גם שיטתם בנוגע להיעוד דוהשבתי חי' רעה, דלר"י שהשבתה היינו ביטול מציאות הדבר פירוש הכתוב הוא ש"מעבירם מן העולם". ולר"ש שהשבתה היינו (גם) ביטול תואר הדבר הרי משביתן שלא יזיקו. ובהערה שם (ובלקו"ש חט"ז [הובא לקמן] ע' 139 בפנים) מבאר שזהו גם ביאור מחלוקת ר"י ור"ש בחמץ שעבר עליו הפסח דלר"י הוי האיסור דחמץ בעצם מציאות החמץ, ולכן אף לאחר פסח חל האיסור, ולר"ש דהוי רק בתואר "כשהלך הזמן בטל התואר".

והנה בלקו"ש חט"ז ע' 135 בהערה 41 מקשר כ"ק אדמו"ר חקירה הנ"ל עם מחלוקת הראשונים אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר או שביטול מועיל מדין הפקר. שלהרמב"ם (ועוד) שביטול היינו ביטול בלב שיחשוב אותו כעפר מתאים עם השיטה שהאיסור הוא רק בהתואר. ואולם להדיעות שביטול מועיל מטעם הפקר מתאים השיטה שהאיסור הוא בעצם מציאות החמץ.

ועפ"ז י"ל שהרמב"ם - שס"ל שביטול הוא בלב דהיינו שהאיסור הוא בהתואר - ס"ל ג"כ במשמעות ענין השבתה דשייך ג"כ בביטול והשבתת תואר

הדבר. [ויומתק גם כן לפי פסק הרמב"ם בנוגע חמץ שעבר עליו הפסח שפוסק כר"ש שהוא מותר, שהוא כנ"ל שלהרמב"ם האיסור הוא רק בהתואר].

והנה בפרק י"ב הלכה א' מהלכות מלכים אומר הרמב"ם וז"ל אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי' וגר זאב עם כבש. . . משל וחיידה. . . ובה"ב ממשיך אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד.

והשיג ע"ז הראב"ד מהפסוק והשבתי חי' רעה מן הארץ (שהוא כפשוטו).

והרדב"ז על אתר מתרץ להרמב"ם שאין זו השגה שכמו ששאר הכתובים משל גם זה משל וכו'. אבל מה שראוי להאמין בזה שהדברים הם גם כפשוטם בארץ ישראל וכו'.

והנה בלקו"ש חכ"ז ע' 191 ואילך דן כ"ק אדמו"ר בזה הרמב"ם ומסיק (בסעיף ט' ואילך) שלהרמב"ם תהי' ב' תקופות בימות המשיח (לפני עוה"ב). בהתקופה הראשונה לא יבטל דבר ממנהגו של עולם. ועל תקופה הזו אומר שהכל משל וחיידה ואולם יהי' אח"כ עוד תקופה שאז אכן תהי' שינוי. ועל זה התקופה נאמר הפסוק והשבתי חי' רעה מן הארץ והוא כפשוטו (דלא כהרדב"ז).

וע"פ הנ"ל בדעת הרמב"ם במשמעות "השבתה" י"ל שרק תהי' השבתה בתואר החיות רעות דהיינו שלא יזיקו כלל. ואין להקשות דא"כ מהו החילוק בין וגר זאב עם כבש לזה השבתי חי' רעה דכמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהערה 37 בשיחה הנ"ל שוגר זאב עם כבש הוא ביטול מנהגו של עולם שאף אם החיות אינם מזיקין יכול להיות שיהיו טורפים בשביל מזונם (כמו קודם החטא). ועוד יש להאריך בכל הנ"ל ואין הזמן גרמא ואי"ה יבוא המועד.



י"ג מדות הרחמים¹ – חילוקי השיטות בזה

הרב פינחס שי' אש

שליח כ"ק אדמו"ר – מעלבורן

בלקוטי תורה, פרשת ראה, במאמר ד"ה אני לדודי ודודי לי, כותב אדמו"ר הזקן ש"נודע שבאלול הוא זמן התגלות י"ג מדות הרחמים"².

באגרות קודש, חלק ב', עמוד שסט³, כותב כ"ק אדמו"ר במענה לשאלת הרה"ח הר"ר יהודה צבי פאגעלמאן לאויו"ט ששאל: במאמר ד"ה עשרה שיושבין, תרפ"ח, מביא כ"ק מוהריי"צ ש"המדה הראשונה די"ג מדות הרחמים שהוא שם א-ל"⁴ והלא זה נגד דעת התוספות בראש השנה⁵, ד"ה שלש עשרה מדות וההגהה על התוספות שם, ששם הוי' הראשון או שם הוי' השני הוא המדה הראשונה.

באגרת זו מבאר כ"ק אדמו"ר שיש "ד' שיטות בהתחלת מנין י"ג מדות הרחמים [איזוהי המדה הראשונה] (הוזכרו בקרבן נתנאל ספ"א דר"ה ועייג"כ רבנו בחיי פ' תשא):

שם הוי' הא' (פסיקתא רבתי [פסקא לב אות ז], שוח"ט צ"ג, חכמי צרפת הובאו באבודרהם פ"א נעילה דתענית וכנראה הם הם רבנו תם בתוס' שם, הראב"ע עה"ת, רא"ש ועוד).

1 כי תשא לד, ו.

2 הדבר כבר הובא בסידור האריז"ל, סדר כוונות ראש חודש אלול; ובמשנת חסידים, מסכת אלול פרק א' משנה ג'. ועוד.

3 אגרת מכ' מנחם אב, תש"ח; הובא בלקוטי שיחות, חלק ד, עמוד 1348.

4 ספר המאמרים תרפ"ח, עמוד קמט.

5 דף יז, עמוד ב.

שם הוי' השני (רבנו נסים גאון הובא בתוס' שם ובהגהה לתוס' שם, גאון הובא בראב"ע שם, וע"פ הקדמת הראב"ע לפירושו הוא ר' סעדל' גאון. וכ"מ קצת לפי אחד בספר הלקוטים להאריז"ל פ' כי תשא).^{6 7}

א-ל (זח"ג קלא, ב. ע"ח שער אריך אנפין פי"א. פרי עץ חיים שער הסליחות פ"ד. שער הכוונות דרושי ויעבור דרוש ג' ואילך. משנת חסידים מסכת שארית האצילות פ"י ואילך. ועוד⁸).

רחום (ס' חסידים סי' רנ. מהר"ל מפראג בס' נתיבות עולם נתיב התשובה פ"ו).⁹

וכ"ק אדמו"ר ממשיך באגרת זו ש"ה החלטה המקובלת בעניני סתרי תורה היא על פי חכמי הקבלה". ולפי זה מובן שמה שכ"ק מוהריי"ץ מביא במאמר הנ"ל שהי"ג מדות הרחמים מתחילות משם א-ל, הוא מאחר שזה מתאים עם שיטת המקובלים.

מאחר שישנן ד' שיטות מהיכן מתחילין למנות את הי"ג מדות שבפסוק ויעבור וגו'¹, ממילא מובן שישנם גם כן חילוקי דעות מה הן בפרטיות הי"ג מדות הרחמים הכתובים בהמשך הפסוק. להלן החלוקה לפי מה שכתבו הדעות השונות הנ"ל.

6 הר"ן על הרי"ף בגמרא ראש השנה שם מוכיח שכן היא דעת הרי"ף, שהמדה הראשונה היא שם הוי' השני, כיון שהרי"ף כותב שם שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא ורב חסד. מזה פירש הר"ן: "שנראה מדבריו [של הרי"ף] שאינו מונה ה' ה' שתי מדות וכן פירש רבינו נסים גאון".

7 כן היא דעת הרמב"ם בתשובותיו סימן רסז, שכתב שם: "ושהשם הראשון אינו מן השלש עשרה מדות, הרי זה דבר נכון, לא שמעתי מעולם מי שחלק על זה". גם מביא רא' לזה, ממה שהרי"ף כותב שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא ורב חסד "וזה לא יהיה, אלא אם יהיה המניין מן השם השני". אמנם גם לשיטת המקובלים בסמוך, שמתחילין למנות הי"ג מדות משם א-ל, מדת ורב חסד היא המדה הששית.

8 משנת חסידים תפילת העשיה, פ"ג ס"ד; וכן משמע בראשית חכמה שכתב שם בשער תשובה פרק א', דף פה ע"א, "אמר ליה [הקב"ה לאורייתא] וכי למגנא אקרינא – א-ל רחום וחנון".

1 שם הוי' הא' הוא המדה הראשונה - שיטת ר"ת⁹, וראב"ע עה"ת¹, והרא"ש¹⁰.

1 - ה'; 2 - ה'; 3 - א-ל; 4 - רחום; 5 - וחנון; 6 - ארך אפים; 7 - ורב חסד; 8 - ואמת¹¹;
9 - נוצר חסד לאלפים; 10 - נושא עון¹²; 11 - ופשע¹³; 12 - וחטאה¹⁴;
13 - ונקה.

2.1 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת רבנו נסים גאון לפי הר"ת שם והרא"ש שם והר"ן שם, הרי"ף לפי פירוש הר"ן.

1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד; 7 - ואמת;
8 - נוצר חסד¹⁵; 9 - לאלפים; 10 - נושא עון; 11 - ופשע; 12 - וחטאה; 13 - ונקה.

9 ראש השנה יז, ע"ב: ד"ה שלש עשרה מדות.

10 ראש השנה פרק ראשון, סוף סימן ה

11 האבן עזרא מונה למדה השמינית "ורב אמת" באמרו שכשהתורה כתבה "ורב חסד ואמת" הכוונה היתה ש"מלת רב תשרת בעבור אחרת" ר"ל שמלת "ורב" קשורה גם לחסד וגם לאמת כאילו כתוב ורב חסד ורב אמת.

12 עונות אלו זדוונות [ר"ת שם, ורא"ש שם ע"פ הגמרא יומא פרק אמר להם הממונה דף לו, ע"ב].

13 פשעים אלו המרדים.

14 חטאות אלו השגגות.

15 מבואר בתוספות ד"ה שלש עשרה מדות ראש השנה יז, ע"ב וז"ל: "ונוצר חסד לאלפים מונה בשתי מדות, דנוצר חסד היינו מדה אחת, לאלפים מדה אחרת, שמדה טובה מרובה חמש מאות על מדת פורענות דהתם כתיב על רבעים והכא כתיב לאלפים". עד"ז פירש הרא"ש והר"ן.

2.2 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת רבנו נסים גאון לפי ההגהה על התוספות שם, ולפי האבן עזרא עה"ת שם.
 1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 & 6 - ארך אפים¹⁶; 7 - ורב חסד;
 8 - ואמת; 9 - נוצר חסד לאלפים; 10 - נושא עון; 11 - ופשע; 12 -
 וחטאה; 13 - ונקה.

2.3 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת הרמב"ם בשו"ת (מהדורת בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א) סימן רסז פירוש ראשון.
 1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד; 7 - ואמת;
 8 - נוצר חסד לאלפים; 9 - נושא עון; 10 - ופשע; 11 - וחטאה; 12 -
 ונקה; 13 - לא ינקה¹⁷.

2.4 שם הוי' השני הוא המדה הראשונה - שיטת הרמב"ם בשו"ת סימן רסז פירוש שני.
 1 - ה' [השני]; 2 - א-ל; 3 - רחום; 4 - וחנון; 5 - ארך אפים; 6 - ורב חסד¹⁸; 7 - ואמת;

16 בהגהה על התוספות שם ז"ל: "אריך אפים לצדיקים ולרשעים [כדאיאת בעירובין דף כב ע"א] והם שתי מדות". באבן עזרא כי תשא לד, ו ז"ל: "ורב נסים אמר כי מלת אריך אפים שתי מדות לטובים ולרעים".

17 ברמב"ם שם ז"ל: "ובני אדם נחלקו גם במניין. יש מי שמונה ונקה מדה אחת, לא ינקה מדה שניה, והוא התרגום עצמו" [שתרגם ונקה: סלח לדתיבין לאוריתה, לעומת לא ינקה: ולדלא תיבין לא מזכין]. ועוד כתב שם: "מניינם לפי המפורסם הרי הוא זה: הראשון ה', השני אל, השלישי רחום, הרביעי חנון, החמישי אריך אפים, השישי רב חסד, השביעי ואמת, השמיני נוצר חסד לאלפים, התשיעי נושא עון, העשירי ופשע, האחד העשר וחטאה, השנים עשר ונקה, השלשה עשר לא ינקה".

18 וגם זה מתאים עם מה שכותב שהרי"ף שם שהמדה הששית של השלש עשרה מדות היא ורב חסד.

- 8 – נוצר חסד לאלפים; 9 – נושא עון; 10 – ופשע; 11 – וחטאה; 12 – ונקה לא ינקה¹⁹;
13 – פוקד עון אבות²⁰.

3 שם א-ל הוא המדה הראשונה – שיטת המקובלים זוהר ח"ג, דף קלא, ע"ב. עץ חיים שם. פרי עץ חיים שם. שער הכוונות שם. משנת חסידים שם.
1 – א-ל; 2 – רחום; 3 – וחנון; 4 – ארך; 5 – אפים²¹; 6 – ורב חסד; 7 – ואמת;
8 – נוצר חסד; 9 – לאלפים; 10 – נושא עון; 11 – ופשע; 12 – וחטאה;
13 – ונקה.

4.1 רחום הוא המדה הראשונה – שיטת ספר החסידים סימן רנ.

- 1 – רחום; 2 – וחנון; 3 – ארך אפים; 4 – ורב חסד; 5 – ואמת; 6 – נוצר חסד לאלפים;
7 – נושא עון; 8 – ופשע; 9 – וחטאה; 10 – ונקה; 11 – וסלחת לעווניו; 12 – ולחטאתיו;
13 – ונחלתנו.

19 ברמב"ם שם וז"ל: "ויש מי שמונה אותם יחד מדה אחת ואומר שהם מדה אחת, ומבאר כונתם, שהוא, יתעלה, לא יעקור מן השרש ולא יעשה כלה".

20 ברמב"ם שם וז"ל: "ומי שמונה ונקה לא ינקה מדה אחת, כמו שפרשוהו פרשני ספרד, יאמר, שמה שאמר עוד פוקד עון אבות הוא המדה השלש עשרה". המהר"ל מפרש שזה נחשב לרחמים מפני שאם יולד בן צדיק, הקב"ה מכפר על האב שחטא בשביל בניו.

21 בפרי עץ חיים שער יב שער הסליחות פרק ד ז"ל: "שארך אפים מורה על ב' מדות ביחד, לזה לא אמר ארך אף אלא אפים". עיין לעיל הערה 16 ושם נתבאר.

- 4.2 רחום הוא המדה הראשונה – שיטת המהר"ל מפראג, ספר נתיבות עולם, נתיב התשובה פרק ו.
 1 – רחום; 2 – וחנון; 3 – ארך אפים; 4 – ורב חסד; 5 – ואמת; 6 – נוצר חסד לאלפים;
 7 – נושא עון; 8 – ופשע; 9 – וחטאה; 10 – ונקה;
 11 – פוקד עון אבות על בנים²²; 12 – ועל בני בנים [והיינו על שלשים]²³;
 13 – על רבעים

לכל דעות הנ"ל, יש להן טעמים או ראיות שעליהם מיוסדות שיטתם, ולהלן מובאים כמה מהם.

שיטת רבנו נסים גאון, שמקדים לכותבה בספרו מגילת סתרים, היא ששם הוי' השני הוא המדה הראשונה של הי"ג מדות הרחמים. הטעם שאינו מונה שם הוי' הראשון ב"ג מדות הרחמים, הובא בתוספות בראש השנה, דף יז עמוד ב ד"ה שלש עשרה מדות, הוא מפני "שיש פסיק [קו המפסיק] בין השמות [שני שמות ה'] משום דהכי קאמר קרא: הקב"ה ששמו הוי' קרא, הוי' רחום וחנון".

עוד טעם לשיטתו, למנות רק אחד משני שמות הוי', נזכר בהגהה על התוספות שם וז"ל: "כיון דשניהם [ה' ה'] של רחמים, אין כאן שתי מדות לכך נראה שהן מדה אחת".

שיטת ר"ת [הובאה בתוס' שם] שהיא גם שיטת הרא"ש [ר"ה פ"א ס"ה] והאבן עזרא [כי תשא לד, ו] שמתחילין למנות את הי"ג מדות הרחמים משם הוי' הראשון. בהגהה

22 במהר"ל שם וז"ל: "ומה שזכר כאן אלו שלשה דהיינו פוקד עון אבות וגו' בכלל י"ג מדות של רחמים, הוא דעת המפרשים שהביא הרמב"ן בפרשת יתרו [פרק כ, פסוק ה], שפירשו פוקד עון אבות על בנים היינו שהוא זוכר עון על הבנים דהיינו אם יולד בן צדיק, הקב"ה מכפר על האב שחטא, בשביל בניו. וכן עד רבעים אם יולד בן צדיק, מכפר על האב החוטא". ולהלן הוא כותב: "ועוד אם הוא לרעה הוא מדה טובה, כי פירוש עון אבות על בנים שאם יפקוד על האב בלבד, אין האב יכול לעמוד. ולפיכך פוקד האב על הבן גם כן עד שאפשר לאב לעמוד. ואם הבן צדיק, אין עליו עונש כלל. ואם כן, פוקד עון אבות על בנים מדת טובו".

23 במהר"ל שם וז"ל: "על שלשים היינו בני בנים רק הוא מפרש מאי בני בנים, וקאמר על שלשים".

על התוספות שם מביא ראי'ה לשיטה זו מהפסיקתא רבתי פס' לב, אות ב, שכתוב שם על הפסוק ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני [ישעי' מט, ד] וז"ל: "מהו ה' ה' [מדוע שם ה' נזכר בפסוק זה שתי פעמים]? אמרה לו [כנסת ישראל להקב"ה] אפילו **שתי מדות של רחמים שכתובים בך ה' ה'** אל רחום וחנון [כי תשא לד, ג] עזבו אותי, ושכחו אותי - עזבני ה' וה' שכחני".

ואילו הרא"ש מביא הוכחה לשיטתו זו ממנהג בית הכנסת וז"ל "וכן נהוג לאומרן [הי"ג מדה"ר] בכל גלות ישראל שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא, והקהל מתחילין ה' ה' א-ל רחום וחנון וגו'. ולדברי הגאון [רבנו נסים], ה' לו לחזן לומר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה', ולקהל להתחיל ה' א-ל רחום וגו'".

מלבד זאת, הרא"ש אינו מסכים עם שיטת רבנו נסים גאון בפירוש הפסוק ויעבור וגו', לפי פירושו של הרב נסים גאון, השם ה' הראשון שבפסוק צמוד למלת ויקרא וכאילו כתוב ויקרא ה': ה', א-ל וגו'. על זה פריך הרא"ש: "למה לי למיכתב ויקרא ה', הא כתיב ויעבור ה' על פניו ועלי' קאי ויקרא, ומה לו להזכיר השם אחרי ויקרא". האבן עזרא בפירושו עה"ת שם מוכיח גם כן שאין להצמיד מלת ויקרא שבפסוק עם מלת ה' שלאחריו, וז"ל: "אמר הגאון כי השם הראשון דבוק עם ויקרא. ואילו ה' כן, למה לא דבקו בעל הטעמים?" כי מלת ויקרא מוטעם בטעם סגול, שזה עושה הפסק למלה שלאחריו.

עוד ראי' לשיטה זו של ר"ת והרא"ש, כותב כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל, כי **לפי גירסת הרא"ש** בראש השנה שם, דרשת רב יהודה שברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקן, באה תיכף אחר הדרשה על ה' ה' שאני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא אחר שיחטא האדם²⁴. ולכן **אפשר** לומר דזהו [ה' ה'] התחלת י"ג מדות הרחמים.

שיטת המקובלים היא שמתחילים למנות את הי"ג מדות הרחמים מהשם א-ל. טעם פשוט לשיטה זו. בעץ חיים²⁵ הובא ששם הוי' הוא המקור לי"ג מדות הרחמים ולא שהוא אחת מהן, וז"ל:

²⁴ הרבנו תם כתב שעפ"ז נחשבו השני שמות ה' כשני מדות; אחד שמרחם קודם החטא והשני שמרחם אחר החטא.

²⁵ היכל ג' שער אריך אנפין פרק יא.

"מכח שערות הראש הנשארות בפאת הראש, מהם יוצאין שערות הי"ג תיקוני דיקנא כנ"ל. אם כן נמצא כי כל הי"ג מכילין [היינו הי"ג מדה"ר שהן כנגד הי"ג תיקוני דיקנא] יונקים מב' פאות הראש. לכן בתחילתן אנו מזכירין ב' הויות [שמות ה'] אלו, שהם סוד מצפ"ץ מצפ"ץ בחילוף [י-ה-ו-ה בחילוף אותיות א"ת ב"ש = מצפ"ץ] ואחר כך אנו מזכירין הי"ג מדות. "על כל פנים, מוכח מספר עץ חיים ששני שמות הוי' הן הן היסוד והמקור שממנו נמשכו הי"ג מדות הרחמים ואינן מנויין בי"ג מדות עצמן.

עוד ראוי לשיטה זו, מביא כ"ק אדמו"ר באגרת הנ"ל, כי לפי "הגירסא בש"ס שנתפשטה ונתקבלה אצלנו בש"ס" בגמרא ראש השנה שם²⁶ כתוב, כהקדמה לדרשת רב יהודה על הי"ג מדות הרחמים, התיבות "א-ל-רחום וחנון" – "הרי זה ראוי מכרעת דהתחלת המנין [של הי"ג מדות הרחמים] היא א-ל".

לפ"ז אפשר לומר שהמקובלים מפרשים את הפסוק ויעבור ה' על פניו ויקרא²⁷ כהתרגום יונתן שם²⁸ שמשה רבנו ה' הקורא – ויקרא משה, ולפ"ז פירוש הפסוק הוא כך: שמשה קרא [אתה] ה' ה', [אני מבקש שתהי'] א-ל רחום גו'. ועפ"ז יומתק המנהג בבית הכנסת שהקהל מתחילין ה' ה' א-ל רחום וחנון וגו' אע"פ שבכתבי האריז"ל הי"ג מדה"ר מתחילין משם א-ל, כי הפירוש הוא שאנחנו המתפללים קוראים ל: "הוי' הוי'", ואנו מבקשים ממנו שתהי' לנו: "א-ל רחום וגו'".

שיטת ספר חסידים [סי' רנ] והמהר"ל מפראג [בס' נתיבות עולם נתיב התשובה פ"ו] היא שמתחילים למנות הי"ג מדות הרחמים מתיבת רחום. נראה בפשטות שהטעם שלהם הוא שה' ה' א-ל, הם שמות ה' שמהם מתפשטת י"ג מדות של רחמים וזה לשון המהר"ל שם: "כי שלש שמות הראשונים שהם ה' ה' א-ל אשר אלו שמות הם שמות הרחמים והחסד, מצד אלו ג' שמות מתפשט הרחמים והחסד."

26 וכן היא גרסת העין יעקב שם.

27 כי תשא לד, ו.

28 בתרגום יונתן בן עוזיאל שם, פסוק ה' וז"ל: "וקרא משה בשום מימרא דה'." רש"י בפירושו שם מביא התרגום אונקלוס וז"ל: "מתרגמינן וקרא בשמא דה'." ופירש ר"א מזרחי הובא בשפתי חכמים שם, דמוכח מן התרגום שהי' משה הקורא, שאילו הי' השם הקורא הי' מתורגם וקרא בשמא ה', שפירושו ויקרא ה' בשם. וכן הוא בפרד"א סוף פרק מו, ובספר חסידים ס, רנ, שמשה הי' הקורא בפסוק זה.

ברכת "תורה" לבת

התמים לוי יצחק שי' ליבעראוור
שליח בישיבה

בספר היום יום כותב כ"ק אדמו"ר בתאריך כ"ה במנחם אב בזה"ל אאמו"ר כותב באחד ממכתביו: שמעתי בשם כ"ק אבותינו הק' זצוקללה"ה נ"ע זי"ע שגם על בת צ"ל לתורה (ולחופה ומעשים טובים) ע"פ מה שארז"ל (ברכות יז, א) נשי במאי זכיין באיקרוי כו' ובאתנוי כו' ונטרין כו', עד כאן לשונו.

ולכאורה אינו מובן מה שאינו מדגיש הא דהנשים צריכים ללמוד ההלכות הצריכות להן וזה נכלל בגדרו של לימוד התורה, והראי' שמברכת ע"ז ברכת לימוד התורה. ובאמת יש יתרון בלימוד זו על הנאמר בהיום יום הנ"ל דבלימוד ההלכות הצריכות יש לה שייכות ממש אל התורה? (עיין בלקו"ש חי"ד ע' 37 ואילך בכל הענין).

וי"ל דבאמת מביא כאן כ"ק אדמו"ר ענין זו דוקא של "נשי במאי זכיין וכו'" מפני שענין זה נוגע לענינה העיקרית של האשה והוא ענין עקרת הבית. וי"ל שזהו הטעם לברכות אלו דתורה חופה ומעשים טובים דוקא דכל אלו שייכים דוקא לענינה העיקריים בחייה של הבת – תורה חופה ומעש"ט.
ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

בענין זריזים מקדימים למצות

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

גמ' פסחים נ"ח, א': אלא אמר רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב וכו' בשאר ימות השנה דאיכא נדרים ונדבות וכו' מאחרין ליה תרתי שעי ועבדינן ליה בשמונה ומחצה, עכ"ל הגמ'. וברש"י (שם, ד"ה עלי חלבי השלמים) פי' דאע"פ שזריזים מקדימין למצות, התקינו לאחר התמיד כדי שיביאו נדריהם ונדבותיהן, עיי"ש.

והנה בתוד"ה תמיד נשחט כתבו, וז"ל: מאחרין ליה תרתי שעי, אבל טפי לא שלא היו רוצין לעשות כ"כ בצמצום סמוך לחשיכה, עכ"ל. ונראה מדברי התוס' אלו דלולא טעם זה היו מוסיפים לאחר את התמיד יותר משתי שעות, ולכאורה דבר זה תמוה, וכי משום דהוכרחו לאחר זמן התמיד שתי שעות משום תקנת נדרים ונדבות יאחרו שוב יותר מזה? והלא עיקר זמנו של שחיטת התמיד עפ"י הכלל דזריזין מקדימין הוא בשש ומחצה, ורק משום ההכרח דהקרבת נו"נ איחרו שחיטתה שתי שעות, וא"כ מובן דכשכלה ההכרח של נו"נ, דהיינו לאחר שתי שעות, צריכין מיד לשחוט את התמיד משום דזריזין מקדימין. וכי משום שלא קיימו הענין בתחילת זמנו נאמר ששוב אין חיוב לזרז באמצע הזמן?! ולמה הוצרכו התוס' להציע טעם אחר ע"ז שלא יאחרו עוד יותר? וע"כ צ"ל דפליגי התוס' על מ"ש בפירש"י, וס"ל להתוס' דאין בנדו"ד משום זריזין מקדימין, ולכן שפיר הקשו דיש לאחר עוד יותר כיון דא"צ לזרז. וצ"ע בטעם שיטתם בזה.

והנה עיי' גמ' יומא כ', רע"ב דמקשינן בנוגע לתרומת הדשן "ואי ס"ד מחצות דאורייתא, היכי מקדמין והיכי מאחרין?". ועיי"ש בפירש"י דלא גרסינן "היכי מאחרין" כי הלא כל חציו ראוי להרמה ומה לנו אם יאחר, עיי"ש. ונראה דס"ל לרש"י דלא אמרין בנוגע למצות תרומת הדשן דזריזין מקדימין. אמנם בתוד"ה היכי (שם) האריך לחלוק על רש"י בזה וס"ל דשפיר שייך כאן הדין דזריזין

מקדימין וכמו בתמיד של שחר, עיי"ש. ובספר גליוני הש"ס (להגר"י ענגיל) שם מסביר שיטת רש"י בזה זכיון דההרמה הוא סילוק מקדושה, שמשלתק מעל המזבח, לכן לא שייך בזה זריזין מקדימין. ובספר הנ"ל בהגהותיו למס' פסחים (ד', א') מוסיף בביאור הדבר שהוא כעין מה דאמרו בנוגע למצות הבדלה במוצש"ק (עיי' גמ' פסחים ק"ה, ב') דהיכא דאין לו אלא כוס אחד דמאחרין ליה להבדלה עד לאחר המזון משום דאפוקי יומא מאחרין ליה כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא, וא"כ לא שייך בזה לומר שיזרזו להבדיל ולהקדים עי"ז ביציאת השבת.

והנה אע"פ שמסוגיית הגמ' פסחים הנ"ל מוכח לכאורה כדברי הגליוני הש"ס דבכעין זה לא אמרו דזריזין מקדימין למצות, מ"מ הלא מציינו לכאורה היפך זה במצות הבדלה עצמה, והוא במש"כ בחי' הרא"ה לבאר מה שאמרו (ברכות ל"ג, א') שקבעו ההבדלה שהיא חול בברכת חול, דהיינו ברכת אתה חונן, ופי' הרא"ה שטעמם בזה הוא מפני שזריזין מקדימין למצות. והוא לכאורה היפך משמעות גמ' פסחים הנ"ל. אבל באמת אין מזה קושיא, כי י"ל שזהו באמת כונת חז"ל במה שאמרו שקבעו בברכת חול, דהיינו שכיון שכבר התחיל להתפלל בברכות האמצעיות של תפלת שמו"ע, שכל ענינם הוא בקשת צרכיו, ושייכות דוקא ביום חול, לכן הרי הוא כבר יצא בלא"ה מקדושת השבת, ושוב שייך שפיר לחייבו להזדרז בקיום מצות ההבדלה, משא"כ בגמ' פסחים דעדיין לא הבדיל כלל ולא התפלל שום דבר השייך לחול, שאין לו להזדרז באמירת הבדלה כיון דלא התחיל אצלו ענין החול כלל. או י"ל באופן אחר קצת, והוא דע"י שיבדיל יוכל מיד לעשות מלאכה וכל עניני חול, ואין אנו רוצים שימהר לצאת מקדושת שבת לתוך עניני חול ולכן מאחרין ההבדלה שלו בכל מה דאפשר. אבל מי שמתפלל ומבדיל בתפלתו הרי בלא"ה לא יעשה שום מלאכה בעודנו עומד באמצע התפלה וא"כ למה לנו לאחר ההבדלה שלו עד לאחת מהברכות האחרונות כיון דגם אם יבדיל בברכה ראשונה לא יעשה כלום לפועל עד שכבר סיים תפלתו, ולכן הדרינן להכלל דזריזין מקדימין ומבדילין בברכת אתה חונן, כיון דלא מפקינן את האדם משמירתו את קדושת השבת ע"י זירוז זה.

ועפ"י יסוד זה, דלא אמרינן זריזין מקדימין במקום שיגרם עי"ז הפסק בענין של קדושה, נחזור לעניננו הנ"ל בנוגע לזמן שחיטת תמיד של בין הערבים, דכנראה נחלקו רש"י ותוס' אם בזה אמרינן דזריזין מקדימין. דרש"י ס"ל דגם בזה זריזין מקדימין, כיון דלדעתו כבר כלתה לגמרי הענין של תמיד של שחר וא"כ למה לא נזדרז להקריב את התמיד של בה"ע? ובזה אמרו חז"ל דאע"פ שמצד התמיד עצמו הי' מן הראוי להקדימו ולשחטו בו' ומחצה, מ"מ כיון דבעינן ב' שעות להקרבת נו"נ, שלא יוכלו להקריבן אחר תמיד של בה"ע, לכן מאחרין שחיטת התמיד בשביל נו"נ אלו וכפי הצורך שבהם. ומ"מ אין שום הו"א שיאחרו יותר מזה כיון דעדיין הדין דזריזין מקדימין במקומו עומד, ורק מפני ההכרח

הגמור דחינו אותו לזמן מסויים, ופשוט שבסילוק ההכרח שוב יקריבו מיד את התמיד, ומתורצת קושיית התוס' בפשיטות.

אמנם התוס' ס"ל בזה שאמרה תורה והקטיר עלי' חלבי השלמים, שפירושו עלי' (על תמיד של שחר) השלם כל הקרבנות כולם, ר"ל שכל הקרבנות יבואו כהשלמה של תמיד של שחר, והיינו שצותה תורה שבמשך כל היום הקרבת הקרבנות תהי' בהמשך של זה שהקריבו בתחילת היום את תמיד של שחר, ורק ע"י הקרבת תמיד של בה"ע יופסק בהכרח ענין זה, כי כל מה שיקריבו אחר תמיד של בה"ע יהי' טפל לתמיד זה ולא לתמיד של שחר. ונמצא שע"י העבודה של תמיד של בה"ע מפסיקין המשך קדושת התמיד של שחר, ומובן א"כ לפי הנת' למעלה, דבמצב כזה לא שייך הכלל של זריזין מקדימין להפסיק ולהפקיע מקדושת תמיד של שחר, ולכן שפיר הקשו התוס' דיאחרו עוד יותר. ומה שהתוס' במס' יומא הנ"ל לכאורה מיאנו בזה וסברי דגם בתרומת הדשן שייך זריזין מקדימין, ודלא כרש"י שם, י"ל דשאני התם דלא מצינו איזו קפידה עפ"י הלכה שהדשן ישאר בדוקא במקום של קדושה ע"ג המזבח, משא"כ בנדו"ד דקאמרה תורה בפירוש שהקרבת הקרבנות במשך היום תהי' בתורת השלמה לתמיד של שחר, הרי קבעה תורה שנמשכת קדושת ההקרבה של תמיד של שחר במשך כל היום, ובזה גם התוס' מודים דאין להפסיק ענין זה משום הדין של זריזין מקדימין.

ועפ"י שיטה זאת של התוס' יש להבין גם דברי הרמב"ם במה שכתב (הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ג) דהא דמאחרין בכל יום שחיטת התמיד שתי שעות אחר תחילת זמן שחיטתו הוא מפני הקרבנות של יחידים או ציבור לפי שאסור להקריב קרבן כלל קודם תמיד של שחר ולא שוחטין קרבן אחר תמיד של בין הערבים חוץ מקרבן פסח לבדו, עכ"ל. וכבר הקשה הלח"מ (שם) דאין דברי הרמב"ם מובנים במה שנותן טעם לאיחור שחיטת תמיד של בין הערבים מפני שא"א להקריב קודם תמיד של שחר, כי הלא יכול להקריב אחר תמיד של שחר מה שהוא רוצה, עיי"ש. ולפי הנת' למעלה יש לפרש שהרמב"ם ס"ל כהתוס' שאין כאן דין של זריזין מקדימין כלל, ומסביר הרמב"ם בזה שהטעם שמאחרין אותו שתי שעות הוא (לא מפני שדוחין הדין של זריזין מקדימין מפני ההכרח, וכשיטת רש"י אלא) משום שאסור להקריב שום קרבן קודם תמיד של שחר או אחר תמיד של בה"ע, והיינו שרואים משני דינים אלו שרצתה תורה שכל הקרבנות יבואו בדוקא כהמשך והשלמה לתמיד של שחר (ודלא כדעת רש"י שדין השלמה הוא פרט בדיני תמיד של בה"ע) וע"כ שהענין של תמיד של שחר נמשך כל היום ולכן לא שייך כלל כאן הענין של זריזין מקדימין ויכולין שפיר לאחר ב' שעות (או יותר) הקרבת תמיד של בין הערבים, ודו"ק.

מחשבין מעבודה לעבודה

התמים מנחם מענדל שי' בעגון
שליח בישיבה

בגמרא דף ס' ע"א דן הגמרא בענין המשנה המובא בהעמוד הקודם (דף נ"ט ע"ב) ד"לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסול" האם מדובר בעבודה אחת או בשתי עבודות?

ומביא שם סברא לומר שהמדובר הוא בדוגמא של מחשבין מעבודה לעבודה וכגון מי שאמר הריני שוחט לשמו ובה בשעה אמר על מנת שהזריקה יהי' שלא לשמו וקמ"ל דזה נחשב כפסול מטעם דמחשבין מעבודה לעבודה.

וברש"י על אתר (ד"ה דאמר הריני שוחט לשמו) וז"ל על מנת לזרוק שלא לשמו והכא ליכא למימר תפוס לשון ראשון דהא אעבודה אחריתי קאי לשון שני וקא משמע לן מתנאי דמחשבין מעבודה לעבודה כלומר דמחשב בשעת עבודה זו על חברתה לעשותה במחשבת פסול נפסל מיד ואפילו לא עשה השניה במחשבת פסול כמו שחיטה, עכ"ל.

ויש לעיין בשיטת רש"י האם הענין בזה הוא דישנו פסול בתוך השחיטה, היינו דמצד המחשבת פסול שהיתה בשעת השחיטה פסלינן לי' להשחיטה (אע"ג שהמחשבה היתה אודות עבודה אחרת – זריקה). או יש לומר דבאמת השחיטה עצמה הוא כשרה לגמרי אלא שהיות שכבר חשב מחשבת פסול אודות הזריקה הרי על ידי מחשבה זו נפסל הזריקה מעיקרא מצד הטעם דמחשבין מעבודה לעבודה.

והנה ישנם כמה שרצו לדייק דבאמת מוכרחים לומר בשיטת רש"י דהפסול הוא בהשחיטה ומדוייק מלשונו הנ"ל "נפסל מיד". אבל באמת אינם מוכרחים לפרש כן מפני שבאמת שייך להיות כאופן הב' הנ"ל היינו דהפסול הוא בהזריקה וקורהו "נפסל מיד" היות דמעיקרא נפסל הזריקה היינו משעת השחיטה כבר אי אפשר להיות זריקה כשרה ולכן ה"ה נפסל מיד.

ויש שרצו לומר דבאמת מוכח מדברי רש"י לקמן בדף ס"א ע"א כאופן הב' הנ"ל – היינו דהפסול הוא דוקא בהזריקה ולא בהשחיטה. והוא מדברי רש"י (ד"ה אבל בשינוי בעלים) וז"ל מחשב בדבר אחר הוא ואינו בארבע עבודות בשאר זבחים דלאו פסח דלאו עיקרון לאכילה אתי אלא לכפרה לא שייך שינוי בעלים אלא בזריקה שאין לו בקרבן אלא כפרתו וכפרה ליתא אלא בזריקה וכי מרבינן שאר עבודות לפוסלה בשינוי בעלים בפ"ק דזבחים לא מרבינן אלא שוחט להתכפר אחר בזריקת דמו או מוליך או מקבל לזרוק לשם אחר או זרק ממנו לשם אחר אבל שוחט לשם אחר שתהא השחיטה לבדה לשם אחרים אבל בשעת שחיטה אין דעתו על הזריקה אלא לבעליו כשר וכו', עד כאן לשונו.

ומכאן מוכיחים הנ"ל דבאמת אין הפסול אלא פסולו של הזריקה והראי' דבנוגע למחשבת שינוי בעלים בשעת השחיטה אמרינן דאין זה פוסל השחיטה הרי בודאי לגבי שינוי בעלים דהזריקה (בשעת השחיטה) אינו יכול לפסול אלא הזריקה ולא השחיטה. ומוכח לכאורה כאופן הב' המובא לעיל.

אבל לכאורה אין להביא מכאן שום ראי' דהרי י"ל שמחשבת פסול של הזריקה פוסל את השחיטה ולא משום דהוי כמו שהשחיטה היתה עם מחשבת שינוי בעלים אלא משום שהמחשבת פסול של הזריקה (שפוסל את הקרבן) – פוסל את השחיטה.

וליתר ביאור – דהנה בסברא דמחשבין מעבודה לעבודה והמחשבת פסול של הזריקה פוסל את השחיטה יש לבארו בב' אופנים: א. כיון שהמחשבה דשינוי בעלים היתה בשעת השחיטה לכן אומרים שה"ה כאילו נאמר שהשחיטה עצמה נעשה במחשבת פסול דשינוי בעלים. ב. כיון שהמחשבת פסול בנוגע להזריקה נעשה בשעת השחיטה לכן נמשך ונסרך המחשבת פסול לגבי הזריקה גם לגבי השחיטה ופוסלו.

ואם נלמוד כאופן הב' הנ"ל הרי אין שום ראי' מדף ס"א הנ"ל די"ל דאע"ג שהמחשבה דשינוי בעלים אינו פוסל לגבי אצל השחיטה עצמה מ"מ כיון דפוסל אצל הזריקה הרי ע"י נפסל גם השחיטה דנמשך אליו.



לשון הרמב"ם בהלכות שכנים פ"ו ה' י"ג

הרב ליאור שי' בראה
א' מאנ"ש במעלבורן

איתא במתניתין ב"ב צ"ט ע"א מי שיש לו בור לפניו מביתו של חברו, נכנס בשעה שדרך בני אדם נכנסין ויוצא בשעה שדרך בני אדם יוצאין ואינו מכניס בהמתו ומשקה מבורו אלא ממלא ומשקה מבחוץ וזה עושה לו פותחת (מנעול) וזה עושה לו פותחת. ורש"י פי' שבעל הבור עושה מנעול שלא יגנוב בעה"ב ממי הבור ובעה"ב גם עושה מנעול באותו פתח עצמו הפתוח לבור כדי שלא יוכל בעל הבור מבורו בלא בעה"ב ולא יבא לעולם בביתו של בעה"ב אא"כ ישנו לבעה"ב וכדמפרש בגמ' "משום חשד אשתו". ובד"ה "משום חשד אשתו" מפרש רש"י אבל השתא דאינו יכול לשאוב בלא בעה"ב לא יכנס לשם עד שיבא בעה"ב אבל משום גניבה שלא יגנוב חפציו של בעה"ב לא חיישינן, שהאשה משמרת את הבית.

והרמב"ם בספר קנין ה' שכנים פ"ו ה' י"ג פוסק כמשנה זו להלכה ובסוף ההלכה כותב ושניהם עושין פותחת על הבור, בעל הבור כדי לשמור את מימיו ובעל חצר משום חשד אשתו שלא תכנס אשת בעה"ב לשם אלא מדעתו הלא אשת בעה"ב יושבת כבר בבית? וכל החשש הוא בפשטות (כמו שרש"י מפרש) שלא יכנס בעל הבור לבית עד שיבא גם בעה"ב ואז אין חשש משום אשתו.

מחשבת זריקה בשעת שחיטה

התמים ישראל שי' גארדאן
תלמיד בישיבה

איתא בסוגיין (פסחים דף ס"א) שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים וכו' רב חסדא אמר פסול וכו' ובתוס' שם (ד"ה שחטו למולין על מנת שיתכפרו בו ערלים בזריקה) כ' בזה"ל ודוקא בשחט למולין ע"מ שיתכפרו ערלים פסל רב חסדא אבל נזרק לשם ערלים אפי' רב חסדא מודה דכשר דאין מחשבת אוכלין בזריקה, עכ"ל. פי' שאם שחט את הקרבן פסח וחישב בשעת שחיטה שכשיזרוק יחשוב מחשבת פסול ערלים דהיינו שיחשוב שערלים יתכפרו בקרבן זה פסול, אבל אם לא חשב כן עד הזריקה עצמה כשר. והנה הרמב"ם כ' בהל' פסולי המוקדשין פט"ו ה"י "וזאת המחשבה שחשב בשעת שחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה". דמזה משמע שהפסול הוא בזריקה. וכן משמע מזבחים דף ד' ע"א המובא בתוס' הנ"ל (פסחים דף ס"א) בדין מחשבת שינוי בעלים דפסול בזריקה ופסול גם בשאר עבודות אם חשב לזרוק לבעלים אחרים. אבל בשאר עבודות אם חישב בהן מחשבת שינוי בעלים כשר. דמזה משמע ג"כ שמחשבה לפסול הזריקה בשעת שחיטה היא פסול בהזריקה ולא בהשחיטה וא"כ איך אפשר להיות שמחשבה זאת פוסלת בשעת שחיטה ולא בשעת זריקה עצמה?!

ותירץ הצ"ח שגזרו רבנן שלא לזרוק אבל אם כבר זרק אי אפשר לרבנן לפוסלה ולכן כשר. ויש להקשות ע"ז מתוס' יומא כט ע"ב וז"ל ונראה דפסולין דקאמר היינו הבשר מלאכול אבל בעלים נתכפרו עכ"ל ומזה נראה דנקרא פסול אפילו אם כבר זרק הדם אפי' בשאר קרבנות וכ"ש פסח דעקרו לאכילה בא ויש מקום לומר שפסול מדאורייתא כיון דאינו ראוי לאכול מדרבנן ובודאי נקרא פסול.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.

זמן שחיטת התמיד בע"פ לר"ע

התמים משה ארי' שי' וולבובסקי
שליח בישיבה

מתני' בריש תמיד נשחט (פסחים נח, א): "תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשעה ומחצה, בערבי פסחים נשחט בשבע ומחצה וקרב בשמונה ומחצה, בין בחול בין בשבת, חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בשש ומחצה וקרב בשבע ומחצה, והפסח אחריו".

ובגמ' מביא: "ת"ר, כסידרו [של תמיד] בחול כך סידורו בשבת דברי ר' ישמעאל, רבי עקיבא אומר כסידורו בערב פסח". והק' הגמ' "מאי קאמר? אמר אביי הכי קאמר: כסידורו בחול בערב הפסח כך סידורו בשבת בערב הפסח דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר כסידורו בערב הפסח שחל להיות בערב שבת כך סידורו בשבת. ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת רבי ישמעאל היא...".

"אמר רבא, הכי קאמר: כסידרו בחול דעלמא כך סידרו בשבת בערב הפסח דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר כסידרו בערב הפסח. ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת רבי עקיבא היא וכו'".

"אמר רבה בר עולא, הכי קתני: כסידרו בחול דעלמא כך סידרו בשבת דעלמא. ומתני' דקתני בין בחול בין בשבת דברי הכל היא וכו'".

ובתוס' ד"ה דברי הכל היא (נח, רע"ב) פ"ל: "ובין בחול ובין בשבת דקתני במתני' לא קאי ארישא אלא אערב הפסח", ובפשטות יש לפרש כוונתם, דלאביי דקאמר "מתני' רבי ישמעאל היא" וכן לרבא דקאמר "מתני' רבי עקיבא היא", פ"ל שהוא הוא התנא דמתני' (ולא רק "אליבא דרבי ישמעאל" וכיו"ב). אבל לרבה בר עולא לכאורה אי אפשר לפרש כן, שהרי בהדיא קתני "תמיד נשחט בשמונה ומחצה... בין בחול בין בשבת", ולר"ע (אליבא דרבה בר עולא) נשחט בז' ומחצה ("כסידרו בערב הפסח"). ולכן פירשו התוס' דלפי רבה בר עולא צ"ל דהא דקתני במתני' "בין בחול בין בשבת" לא קאי ארישא ("שמונה ומחצה") כ"א "אערב הפסח" בלבד.

והנה לעיל בגמ' (ע"א) הקשה רבא על פיתרון דאביי דהך ברייתא: "מידי ר"ע כסדר הפסח שחל להיות ערב שבת קתני, כסידרו בערב הפסח סתמא קתני?" ולכן תי' רבא תירוצה דידיה כנ"ל. ופירש"י (ד"ה מי קתני כו'): "ולחכי לא פריך ליה אמילתיה דר' ישמעאל, דאינהו נמי אמר כוותיה דאביי במקצת, ובהווא מקצת פריך ליה רבה בר עולא לקמן". כלומר, דאף שגם לרבא צריכים לפרש מקצת הברייתא ("מילתיה דר' ישמעאל") דלא כפשוטם, וצריך להוסיף דהמדובר הוא אודות "שבת בערב הפסח".

אך התוס' פ' באו"א, וז"ל (בד"ה מידי ר"ע כו'): "אע"ג דלרבא נמי איכא למיפרך כדפריך בסמוך רבה בר עולא מידיד כסדרו בחול בעלמא כן סדרו בשבת בערב הפסח קתני, רבא לא חשיב ליה פירכא, דהא ר' ישמעאל אמתני' קאי דקתני דערב הפסח שוה בין בחול בין בשבת, ועליה פליג רבי ישמעאל, ולכך לא היה צריך להזכיר בדבריו ערב הפסח".

אבל לכאו' צ"ב (ובפרט ע"פ המבואר לעיל), דלרבא הרי "מתני' רבי עקיבא היא", ואם אכן כפי' התוס' דרבי ישמעאל אמתני' קאי, א"כ אמאי צריך לחזור ולשנות (בברייתא) "רבי עקיבא אומר, כסידרו בערב הפסח", הרי ע"ז גופא קאי רבי ישמעאל (אמימרא דרבי עקיבא)?

ואולי יש לומר הביאור בזה, ע"פ מ"ש רש"י במילתיה דרבא "ר' עקיבא אומר כסידרו [פירש"י:] שאר ערב הפסח מפני שהפסחים מרובים וצריך להקדימם". דלכאו' מאי קא מוסיף ומאי קמ"ל? אלא אוי"ל דכוונת רש"י לפרש דהא דקאמר רבי עקיבא "כסידרו בערב הפסח" אי"ז רק לומר הדין דבערב פסח שחל להיות בשבת התמיד נשחט בז' ומחצה, כ"א בעיקר כוונתו לומר הסברא אמאי ס"ל הכי. והיינו, "כסידרו שאר ערב הפסח" מאותו הסברא דמקדמינן בשאר ע"פ, והוא "מפני שהפסחים מרובים וצריך להקדימם".

והיינו, דמילתיה דרבי עקיבא אכן אמורה כבר במתני', וע"ז קאי רבי ישמעאל וקאמר "כסידרו בחול דעלמא כך סידרו בשבת בערב הפסח". וקאמר רבי עקיבא דמילתא בטעמיה הוא שישחט בז' ומחצה כשאר ערב פסח, מפני שהפסחים מרובין.

[ועפ"ז יצא לנו דאוי"ל דיש לפרש הך "במאי קמיפלגי" במילתיה דרבא לרש"י כמו שפי' לעיל במיתיה דאביי – "אמאי קא מאחר ליה רבי ישמעאל, הא מסתבר טעמא דרבי עקיבא מפני שהפסחים מרובין לשחוט וליקרב אחריו"].

משינטו צללי ערב – ע"פ שי' רש"י

התמים משה ארי' שי' וולבובסקי
שליח בישיבה

מתני' ריש פ' תמיד נשחט (פסחים נח, א): תמיד נשחט בח' ומחצה וקרב בט' ומחצה. בערבי פסחים נשחט בז' ומחצה וקרב בח' ומחצה, בין בחול בין בשבת. חל ערב פסח להיות בערב שבת נשחט בו' ומחצה וקרב בז' ומחצה, והפסח אחריו.

ובגמ' הקשה: מנא הי מילי? – אמר ר' יהושע בן לוי: דאמר קרא "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים" – חלקהו לבין שני ערבים; ב' שעות ומחצה לכאן, שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו.

וברש"י (ד"ה בין הערביים): מו' שעות ולמע' שהצל נוטה קרינן בין הערביים, והוה ליה למכתב "בערב", ושני בדיבוריה וכתב "בין ערביים" לדרשה – חלוק הערב לשני חלקים [ס"א: ערביים] ב' שעות ומחצה לכאן קודם לעשייתו, וב' שעות ומחצה לכאן לאחר עשייתו.

מתיב רבא: "בערבי פסחים נשחט בז' ומחצה וקרב בח' ומחצה, בין בחול בין בשבת" – ואי ס"ד בשמונה ומחצה דאורייתא, היכי מקדמינן ליה?

אלא אמר רבא: מצותו דתמיד משינטו צללי ערב, מאי טעמא? דאמר קרא "בין הערבים" – מעידנא דמתחיל שמשא למערב, הלכך בשאר ימות השנה דאיכא הקרבנות כולם, מאחרין ליה תרתי שעי, ועבדינן ליה בח' ומחצה. בערבי פסחים דאיכא פסח אחריו, קדמינן ליה שעה אחת, ועבדינן ביה בז' ומחצה. חל ערב פסח להיות ערב שבת דאיכא נמי צלייתו דלא דחי שבת, מוקמינן ליה אדיניה בו' ומחצה.

ופירש"י (בד"ה אלא אמר רבא): כולה תקנתא דרבנן היא, דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי ז' ואילך, שהחמה נוטה למערב והצל למזרח כשאדם עומד כנגד החמה צלו נוטה למזרח, חצי ו' וחצי ז' היא עומדת באמצע הרקיע ואין צל נוטה אלא צל כל אדם תחתיו.

ובצל"ח הק' על דברי רש"י, וז"ל: "דמדאורייתא כל ו' שעות אחרונות כשירות" דברי רש"י סותרים לדבריו בסוף הדיבור, שסיים מכי ינטו צללי ערב דהיינו מחצי שבע כו' וחצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע.

ולכאו' יש להוסיף ע"ז, דבריש דבריו פי' דמדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות, וממשיך דהיינו מחצי ז' כו'. ולכאו' הרי"ז סתירה מיני' ובי', שהרי מחצי שבע עד סוף היום אינו שש שעות, כ"א ה' ומחצה.

[ולהעיר ממ"ש הצל"ח לפנ"ז דנחלקו ריב"ל ורבא בגדר "בין הערבים", מי הוה מו' שעות או משש ומחצה]

והנה, לכאו' יש לבאר שי' רש"י בהקדם דיוק לשון הגמ', דאמר רבא "מצותו דתמיד משינטו צללי ערב, מאי טעמא, דאמר קרא "בין הערבים" – מעידנא דמתחיל שמשא למערב כו'". דלכאו' אמאי אינו אומר בקיצור, וכמ"ש ר' יהושע בן לוי, "אמר רבא: אמר קרא "בין הערבים" מעידנא דמתחיל שמשא למערב", ותו לא. או לכל היותר להוסיף **אח"כ** "דהיינו משינטו צללי ערב".

אלא בפשטות י"ל ד"משינטו צללי ערב" ו"בעידנא דמתחיל שמש למערב" אינם אותו זמן. ד"מעידנא דמתחיל שמשא למערב" היינו מחצות, מהשעה שחמה

נוטה לצד מערב. אך "מצותו דתמיד", דהיינו מצוה מן המובחר (וכהלשון בכ"מ, וראה לדוגמא תוס' לקמן נט, א ד"ה זה בנה אב), היא "משינטו צללי ערב".

וביאור הענין, ע"פ מש"כ רש"י, הוא:

עיקר חידושו של רבא הוא ד"כולה תקנתא דרבנן היא", דהיינו דלא רק השינוי בערבי פסחים, וכן בער"פ שחל להיות בערב שבת הם מצד תקנתא דרבנן, כ"א "כולה" שעות דמתני', הינם ע"פ תקנתא דרבנן. שהרי "מדאורייתא כל שש שעות אחרונות כשירות" – הטעם אהתקינו דרבנן כל הני שעות (ובלשון הגמ' "מאי טעמא") הוא, משוום ד"אמר קרא "בין הערבים" – מעידנא דמתחיל שמשא למערב" – חצות. כלומר, דבניגוד למ"ש ריב"ל דהתורה קבעה זמן לעשיית הקרבן תמיד, ס"ל לרבא דמש"כ "בין הערבים" היינו כל זמן שהשמש שוקעת, אלא דבאמת היו צריכים לשחוט מיד (מצד זריזון מקדימין כו') – "מעידנא דמתחיל שמשא למערב", ומצד סיבות שונות דלקמן מאחרין ליה, וכל הני שעי דמתני' הינם באיחור, ע"פ תקנת חכמים.

וממשיך רש"י לפרש האי תקנתא דרבנן – "דהיינו מכי ינטו צללי ערב, דהיינו מחצי שבע ואילך, שהחמה נוטה למזרח". וממשיך עוד לבאר הטעם שהתקינן חכמים לעכב חצי שעה (מחצות עד חצי ז') – "חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע, ואין צל נוטה, אלא צל כל אדם תחתיו". והיינו, דהיות ודייק קרא בשעת הקרבת התמיד היינו "בין הערבים", שפירושו "מעידנא דמתחיל שמשא למערב", א"כ התקינן חכמים ("מצותו") שיהא הקרבתו בחצי ז', בשעה שבמודאי כבר ערב שמש.

[או בסגנון אחר קצת, דתקנן הוא על יסוד דיוק הפסוק – "בין הערבים". דהיות ודייק קרא שזמן הקרבת התמיד יהא תלוי בערב שמש, לכן ראו חכמים לתקן שזמן הקרבתו יהא כשנראה לכל עירוב השמש (דהיינו משינטו צללי ערב)].

ולכאורה מתורץ בזה קושיית הצל"ח הנ"ל.

ולהעיר דנמצא לפי"ז, דמ"ש רבא דכשחל ערב פסח להיות בערב שבת "מוקמינן אדיניה", פירושו דמוקמינן אדיניה דקבעו חכמים, וכלשון רש"י "מוקמינן ליה אדיניה – מכי ינטו הצללים, דהיינו בשש ומחצה".

הוספת טומאה לר' יוחנן

הרב שבתי אשר שי' טיאר
א' מאנ"ש בסידני

איתא בירושלמי פסחים פ"א הל' ו': מתני'. ר' חנינה סגן הכהנים אומר מימיהן של כהנים לא נמנעו מלשרוף את הבשר שניטמא בוולד הטומאה עם בשר שניטמא באב הטומאה אע"פ שמוסיפין לו טומאה על טומאתו. גמ'. בר קפרא אמר אב הטומאה דבר תורה וולד הטומאה מדבריהן. ר' יוחנן אמר בין זה בין זה דבר תורה.

וממשיך שם בירושלמי בהל' ז': מתני'. הוסיף ר"ע מימיהן של כהנים לא נמנעו מלהדליק את השמן שנפסל בטבול יום בנר שנטמא בטמא מת אף על פי שמוסיפין לו טומאה על טומאתו.

והקשה הגמ' (שם) [דלדעת ר' יוחנן נחא דר"ח העיד שמוסיפין משלישי של בשר קדש שהוא **טמא** מדאורייתא לעשותו שני (אע"פ שמוסיפין לו טומאה על טומאתו) ור"ע הוסיף דאפי' **מפסול** תורה דהיינו שלישי של תרומה שאינו אלא פסול מותר לעשותו ראשון. אבל] לבר קפרא דס"ל (לפי הירושלמי [משא"כ להבבלי]) שכוונת ר' חנינה סגן הכהנים (בהל' ו' שם) היא שטומאה **דרבנן** מותר לעשותה טומאה **דאורייתא**, מאי הוסיף ר"ע דמפסול **דאורייתא** מותר לעשות טומאה **דאורייתא**? ובלשון הירושלמי, "תמן שורפין טומאת דבריהן עם טומאת תורה והכא פסול תורה עם טומאת תורה לא בא אלא לפחות?!"

ומתרץ, שלפי בר קפרא גם עדות דר"ע מיירי בטומאה דרבנן, שנפסל השמן בטבול יום "מבית הפרס שהוא מדבריהם".

וממשיך שם בהל' ח': "אמר ר' מאיר מדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח" (והכוונה, בי"ד ניסן בשעה ששית [שהתרומה אסורה מדרבנן] כמבואר שם בגמ').

ומפרש שם ר' יוחנן שכוונת ר' מאיר בזה היא שלומדים דין הנ"ל "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים".

ולכאורה אינו מובן, שהרי לדעת ר' יוחנן, עדותו של ר' חנינה ששלישי שהוא **טמא דאורייתא** מותר לעשותו שני דאורייתא מחדש לנו שמותר להוסיף טומאה על **טומאתו** וחידושו של ר"ע הוא שמותר לעשות **מפסול** ראשון לטומאה. וא"כ, את"ל שר"ע איירי בפסול **דרבנן**, שפיר יש לגמור למילתי דקאמר ר"מ ששורפין תרומה טהורה שנאסרה **מדרבנן** עם הטמאה בערב פסח בזמן הביעור אף שמוסיף בזה טומאה דרבנן [דאיסור הוי כמו פסול (עי' תוס' בדף ט"ו ע"א ד"ה

דמדאורייתא, וכדמוכח בירושלמי שם). משא"כ לפי עדותו של ר' חנינה, יש להתיר רק כשהשלישי הוא כבר **טמא מן התורה**.

אבל באמת, גם לר"ע קשה להולמו, שהרי לדעת ר' יוחנן איירי ר"ע בטומאה דאורייתא. וא"כ, אי אפשר ללמוד ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח מזה שמפסול **דאורייתא** מותר לעשות טומאה דאורייתא, דוודאי אין להשוות איסור **דרבנן** לפסול **דאורייתא**!

ולתרץ קושיא הנ"ל כתב הקרבן העדה שם (ד"ה א"ר יוחנן) "...כיון שאשמועינן ר"ח ור"ע דמטמינן טומאה דרבנן בטומאה דאורייתא, דר"ע נמי איירי בטבול יום דבית הפרס". וצ"ע, דלכאורה לא משמע כלל שלפי ר' יוחנן איירי ר"ע בטומאה דרבנן. ועיי' גם במראה הפנים שם דברים דחוקים ביותר לכאורה, שהעיקר מר"ח, ורק ליישב הלשון מדבריהם כולל ר"ע עמו (עי' ביפה עינים).

ובשלמא להבבלי (טו, ב) שמביא דס"ל לר' יוחנן שר"ח איירי בוולד הטומאה **דרבנן** יש מקום ליישב הלשון "מדבריהם" ("מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים") ע"פ דברי התוס' (טו, א) ד"ה דמדאורייתא וז"ל: (אף¹ שלכאורה מקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו יותר אין ללמוד שיכול לקלקל קלקול דרבנן יותר) "מכיון דחזינא דשלישי שהוא מקולקל דרבנן מותר לעשותו שני, א"כ אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא וילפינן איסורא דרבנן מפסול דאורייתא **לרבי עקיבא**² דמותר לעשותו טמא". שהמקור ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה

1 ע"פ המבואר בתוס' לעיל (יד, ב) בד"ה התם פסול וטמא.

2 ובתוס' הרא"ש (טו, ב) בסד"ה נימא קסבר ר' יוחנן): "מדברי ר"ע שמעינן דמותר לשרוף אסור עם טמא כמו שמותר לשרוף פסול עם טמא, והאי דקאמר מדברי ר' חנינא משום דמדבריו שמעינן דמותר לשרוף אסור דרבנן עם טמא מדשרי שלישי דרבנן עם שני, אבל אי לאו מדברי ר"ע לא הוה מדמינן כלל איסור לטמא". ובחידושי רבינו דוד (יד, ב ד"ה ומסקנא): "וכי קאמר מאי מדבריהם מדברי רבי חנינא סגן הכהנים, לאו לאפוקי מדברי עקיבא אלא משום דאמרינן בתר הכא ומאי מדבריהם מדברי רבי יהושע, והיינו דלא מקשו הכא מדבריהם מדבריו מיבעי ל' כדמקשו לקמן".

בזמן הביעור הוא **מר"ע** אליבא דר' חנינא. דלפי"ז, היינו יכולים לפרש דברי הירושלמי שמקור חידושו של ר"מ הוא "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים", שאנו לומדים הדין **משניהם**. דכשקאים בהשיטה שמדובר במתניתין בולד הטומאה **דרבנן**, שפיר איכא להוכיח מזה שמוסיפין בטומאה דרבנן דמטמינן נמי תרומה טהורה דאסירא מדרבנן בטומאה דרבנן (עי' רש"י ד"ה מדברי ר' חנינא). אבל לפי המובא בירושלמי דס"ל לר' יוחנן שר"ח איירי בולד הטומאה **דאורייתא** (כנ"ל) א"א להולמו, שהרי לפי רבי יוחנן בירושלמי שם אין שום הוכחה מדברי ר' חנינא ש"אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא".

ולכאורה י"ל הביאור בזה, ע"פ המבואר בתוס' רבינו פרץ אהא דהקשו שם (יד, סע"ב) ד"ר' חנינא נמי הוסיף הוא על ר' עקיבא כיון דמוקמינן ליה בולד הטומאה דרבנן, דמדר"ע לא שמעינן ליה אלא דמותר להוסיף על פסול טומאה דאורייתא, ומדר' חנינא סגן הכהנים שמעינן דמותר להוסיף טומאה דאורייתא, למאן דאמר אוכל מטמא אוכל דאורייתא, על טומאה דרבנן, וז"ל (בתירוץ השלישי):

"ועוד יש לומר דלפי סברתו דר' עקיבא לא הוי ר' חנינא מוסיף, דמאי טעמא קאמר [ד]ר' חנינא (ד)מיירי בולד ולד דרבנן, משום דקסבר טומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא, ור"ע סבר טומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא הויא, וא"כ לפי סברתו של ר"ע מיירי ר' חנינא בטומאה דאורייתא."

וכוונתו ברורה (ע"פ המבואר שם לעיל), שר' חנינא איירי בולד ולד דרבנן "שהכלי נגע לשרץ והמשקין נגעו בכלי", וסבר ר' חנינא שטומאת משקין לטמא אחרים לאו דאורייתא. והוספת ר"ע לא הוי אלא לפי שיטתו שטומאת משקין לטמא אחרים דאורייתא.

ועפ"ז מקום לומר, ובפרט שלא לאפושי פלוגתא בין הבבלי והירושלמי (בדעת ר' יוחנן) [כל מה שנוכל לקרב את הדעות], שמה שאמר ר' יוחנן בירושלמי שם דלר' חנינא "בין זה בין זה דבר תורה", היינו לפי סברתו של ר"ע. אבל באמת, אף ר' יוחנן מודה שר' חנינא מיירי בולד ולד **דרבנן**.

ולפי"ז נוכל לקיים דברי ר' יוחנן דלעיל שכוונת ר' מאיר שמדבריהן למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח בזמן הביעור (בשעה ששית) היא שהלימוד הוא "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים" וכדלקמן:

מובן מעצמו (ובמכ"ש מהמבואר ברש"י (טו, א) ד"ה מדברי ר' חנינא ותוס' (יד, ב) ד"ה התם פסול), שמדברי ר"ע לחוד (דמפסול **דאורייתא** מותר לעשות טומאה דאורייתא) א"א ללמוד ששורפין איסור **דרבנן** עם טומאה דאורייתא שהרי "מקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו יותר אין ללמוד שיכול לקלקל קלקול

דרבנן יותר" [תוס' שם]. וא"כ ר"ע דאיירי בשמן פסול **מדאורייתא** א"א ללמוד לחמץ (בשעה ששית) שעדיין התרומה מותר מן התורה.

גם מדברי רבי חנינא לחוד, ש(כנ"ל אף ר' יוחנן מודה ד) איירי בולד ולד **דרבנן**, ליכא למגמר ששורפין **איסור** דרבנן עם טומאה דאורייתא דאולי³ אין להשוות **איסור** ופסול דרבנן עם **טומאה** דרבנן.

אבל מדהתיר ר"ע לעשות מפסול טומאה, ומדהתיר ר"ח לשרוף ולד דרבנן עם טומאה דאורייתא, ש"מ שמותר להוסיף בטומאה **מדרבנן** וש"מ שיש להשוות **איסור** ופסול וטומאה. ושפיר ילפינן שמותר לשרוף תרומה טהורה עם הטמאה בערב פסח בזמן הביעור. ד"מכיון דחזינא דשלישי שהוא מקולקל דרבנן מותר לעשותו שני, א"כ אין לחלק בין דרבנן לדאורייתא וילפינן איסורא דרבנן מפסול דאורייתא **לרבי עקיבא** דמותר לעשותו טמא" (כדברי התוס' הנ"ל).

אבל גם זה איננו שוה לי⁴ דאם כוונת ר' יוחנן היתה רק בזה שאנו לומדים הדין **משניהם**, הו"ל להקדים ר' חנינא לר"ע (כסדרם במתניתין) ולמימר "מדברי רבי חנינא סגן הכהנים ור' עקיבא". אבל מדהקדים ר"ע, (וגם השמיט האות ו קודם לאות ר של "ר' חנינא") מוכח שהלימוד הוא מר"ע⁵, אחרי שמבינים דבריו מדברי ר' חנינא, וכדלקמן.

3 להעיר מהמבואר בחידושים על הש"ס מאדמו"ר בעל הצ"צ בסוגיין בהביאור הב' בהחילוק בין המבואר בפה"מ להרמב"ם שהלכה כר' יוסי למ"ש הרמב"ם בספר הי"ד שהלכה כר' מאיר, דלכאורה הכוונה שם שבפה"מ ס"ל שאין להשוותם, משא"כ לפי מסקנתו בספר הי"ד. וראה לקמן בהע' 5.

ואולי יש לבאר לפי"ז מה שבבבלי אינו מזכיר כ"א ר' חנינא. ויש להאריך בכל זה ואכ"מ.

4 מלבד שיש לדחות (וע"ד המבואר בפנים ש"מקלקול דאורייתא שיכול לקלקלו יותר אין ללמוד שיכול לקלקל קלקול דרבנן יותר" [תוס' שם]) שאף שפסול מדאורייתא מותר לעשותו טמא, מנ"ל שה"ה באיסור דרבנן. משא"כ לפי הביאור דלקמן בפנים.

5 ויש לומר, שמה שכתלמוד בבלי מזכיר ר' יוחנן ר' חנינא לחוד הוא מפני שהוא מקור הבנת ר"ע כנ"ל בפנים. דמדבריו לומדים ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח כיון שלפי דבריו, אף ר"ע מיירי בפסול דרבנן ואיסור הוי כמו פסול, וכדלקמן בפנים.

והנה לפי"ז יש לעיין בהמבואר בחידושים על הש"ס מאדמו"ר בעל הצ"צ (הובא לעיל בהערה 3). דלכאורה, יותר נראה לומר כפנים (ובפרט ע"פ המבואר בתוס' הר"ש משאנץ (ד"ה ולד טומאה דרבנן) שמקשה אמאי קאמר ר' יוסי אינה היא המדה ושולל "דאין נראה לפלוגינהו אי איסור דרבנן חשוב

דהנה בחידושי הר"ן⁶ בסוגיין (טו, א ד"ה ו' ולד הטומאה דרבנן) מסיק דמדקתני הוסיף ר"ע עכצ"ל שגם לפי הבבלי אי איירי ר' חנינא בולד הטומאה דרבנן גם ר"ע איירי בטבול יום דרבנן.

ועפ"ז נ"ל שמה שאמר ר' יוחנן מעיקרא "בין זה בין זה דבר תורה" הי' (רק⁷) מכח קושייתו "תמן שורפין טומאת דבריהן עם טומאת תורה והכא פסול תורה עם

כטומאה דרבנן אי לאו") שהחילוק בין המבואר בפה"מ להרמב"ם למ"ש הרמב"ם בספר הי"ד הוא שלפי מסקנת הרמב"ם בספר הי"ד גם להבבלי עיקר הלימוד הוא מר"ע, וא"כ שפיר פסק כר' מאיר ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח דאיסור הוי כמו פסול. משא"כ לפי הקס"ד (שבפה"מ) שהלימוד הוא מר' חנינא, שפיר יש לחלק בין טומאה דרבנן ואיסור דרבנן ("דבשלמא התם איכא שם טומאה עליו משא"כ כאן" קרה"ע בירושלמי שם ד"ה אלא שנייה היא)).

אבל אינו. דבפנ"י (דף יד סע"א) מוכיח "דהירושלמי סובר כמ"ד דאוכל מטמא אוכל בקדשים". וכן מוכח מעצם השקו"ט בירושלמי שם שהקשו "תמן שורפין טומאת דבריהן עם טומאת תורה והכא פסול תורה עם טומאת תורה לא בא אלא לפחות?" שאם כוונת ר' חנינא סגן הכהנים היא שטומאה דרבנן מותר לעשותה טומאה דאורייתא, מאי הוסיף ר"ע דמפסול דאורייתא מותר לעשות טומאה דאורייתא? והוצרכו לתרץ דר"ע נמי איירי בטבול יום דבית הפרס.

וכן הוא בבבלי בדעת ר' יוחנן בעה"מ הירושלמי דאוכל מטמא אוכל בקדשים (ועכ"פ לפי ר' ירמי' עי' רש"י טו סע"ב). אבל לפי פשטות מסקנת* הבבלי (יד, א) "דאיין אוכל מטמא אוכל מדאורייתא" אף בקדשים (וכדפסק הרמב"ם בפ"ז מהל' אבות הטומאה ה"א [כן כתב הפנ"י בדף יד, א ד"ה בתוס'], וכ"מ מסתימת לשונו להלן בפ"י ה"ט), הרי קושיא הנ"ל דמאי הוסיף ר"ע מעיקרא ליתא דבריה ר"ע עולים כפשטם דמיירי בטבול יום דאורייתא. ולכן לפי מסקנת הבבלי הרי לומדים הדין מר' חנינא לחוד.

6 וכן בתוס' רבינו פרץ (יד, סע"ב) [בתירוץ השני] (ועוד).

7 להעיר מפנ"י (יד, ב בא"ד תיפתר בטבול וים): "דמאן דמוקי לדרב חנינא בולד מטומאה דרבנן לאו משום שקלא וטריא דשמעתין הוא, אלא דבלאו הכי משמע ל"י לשון ולד הטומאה סתמא היינו מדרבנן כדאשכתן בריש בבא קמא דמאי דכתיבא קרי אב ודלא כתיבא קרי תולדה".

8 באו"א קצת: מכח קושיא הנ"ל שלא בא ר"ע אלא לפחות "מחליף (בירושלמי) דברי רבי יוחנן לבר קפרא" [תוס' (יד, ב) ד"ה התם פסול] ע"פ מאי דמשמע ברשב"ם (ב"ב לט, ב ד"ה ה"ג אמר ר"ל) דאי הוה ר' יוחנן חולק בפירושו אבר קפרא יש לפסוק כרבי יוחנן [סדר הדורות (קטו, א)]. ועי' גם ביד מלאכי כלל שא: "הא דאית ליה דהלכה כרבי"ל בכל מקום היינו היכא דפליג עם אמוראי אחריני חוץ מרבי יוחנן". וכ"ש בתלמוד ירושלמי שהוא תלמודו של רבי יוחנן. [ולהעיר מפרש"י לקמן בדף כז, א ד"ה ואי בעית אימא]

9 "ורבי יוסי סבר דאינה היא המדה, דמתנ"י בולד הטומאה דאורייתא היא וכדמוקי לה רבי ירמי' לקמן" (מהר"ם חלאוה טו, א ד"ה ומאי מדבריהם), וא"כ פשוט שאף ר"ע איירי בטבול יום דאורייתא.

טומאת תורה לא בא אלא לפחות? שאם כוונת ר' חנינה סגן הכהנים היא שטומאה **דרבנן** מותר לעשותה טומאה **דאורייתא**, מאי הוסיף ר"ע דמפסול **דאורייתא** מותר לעשות טומאה **דאורייתא**? אבל לבתר דמתרץ הירושלמי דמיירי ר"ע בטבול יום **דרבנן** (שנפסל השמן בטבול יום מבית הפרס שהוא מדבריהם), הדר⁸ בי' ר' יוחנן ממה שאמר "בין זה בין זה דבר תורה" והסכים לבר קפרא דאיירי ב"וולד הטומאה מדבריהן". וא"כ למסקנא אף ר' יוחנן ס"ל שר' חנינה מיירי ב"אב הטומאה דבר תורה וולד הטומאה מדבריהן" (כדעתו בבבלי) ור"ע מיירי בטבול יום דבית הפרס.

וזהו שמשמיענו ר' יוחנן כאן "מדברי ר"ע מדברי רבי חנינה סגן הכהנים". דמדאיירי ר' חנינה בולד הטומאה דרבנן⁹ וקתני הוסיף ר"ע, ש"מ דאיירי ר"ע בטבול יום מבית הפרס שהוא מדבריהם, וקמ"ל שמפסול דרבנן מותר לעשותו ראשון. ומכיון שר"ע איירי בפסול **דרבנן**, שפיר יש לגמור למילתי דקאמר ר"מ ששורפין תרומה טהורה בזמן הביעור שנאסרה **מדרבנן** עם הטמאה בערב פסח אף שמוסיף בזה טומאה דאורייתא, דאיסור הוי כמו פסול. ומדויקים דברי ר' יוחנן כפתור ופרח.

* ומסולקת קושיית הרש"ש (טו, א ד"ה רש"י בדברי ר"ח).

בענין שהחיינו על קריאת מגילה ביום פורים

התמים מנחם מענדל שי' קראסניאנסקי
מעלבורן אוסטרליא

א. אי' בגמ' מגילה (ד.) ואריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומי' לי". ואע"ג דלקמן (כ"א:) אמר אביי לפני' מצוה לברך . . מאי מברך רב אשי מקטרוזיא איקלע לקמי' דרב אשי ובריך מנ"ח (על מקרא מגילה, ושעשה נסים, ושהחיינו), ומשמע לכאו' שכל פעם שקורא את המגילה לצאת יד"ח כך הוא מברך, מ"מ נחלקו הפוסקים אם חוזרים ומברכים שהחיינו ביום. שיטת ר"ת ור"י היא שחוזר ומברך, עיי' תוס' (ד. ד"ה חייב) "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממה, וקרא נמי משמע כן...." ע"ש שהביאו עוד ראיות לזה שעיקר קריאה הוי ביום. וכן פסק הרא"ש בסו"א ו' אמנם הרמב"ם פוסק בהל' מגילה (פ' א' הל' ג') "...וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וכן הוא דעת רשב"ם (הובא במרדכי).

ולענין הלכה, באמת כבר כתב ה"ה (שם) "...אבל יש מן המפרשים שכתבו . . אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברכו ביום וכן נהגו בארצותינו". ובטור סו"א תרצ"ב כתב "וכתב רבינו תם ז"ל שאף ביום צריך לברך שהחיינו שעיקר מצות קריאתה ביום. והרמב"ם ז"ל כתב שאין מברכין שהחיינו ביום. ואדוני אבי הרא"ש ז"ל הסכים לדעת ר"ת, ואין נוהגין כן." הרי לפנינו שמנהג הספרדים הי' כתוס' (כמ"ש ה"ה) (אבל בב"י כתב שפשט המנהג כרמב"ם, וכ"כ בשו"ע שלו כדלקמן) ומנהג האשכנזים הי' כהרמב"ם (כמ"ש הטור), וכן הנהיגו המהר"ם והרוקח. (איברא, שהמהר"ם עצמו הי' מברך בלחש לחוש לדעת התוס'). (ע"ד מה דמצינו אצל חנוכה בנוגע מהדרין מן המהדרין כידוע). אבל בשו"ע פוסק "וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו" כהרמב"ם (וטור), ורמ"א הגיה "ויש אומרים אף ביום מברך שהחיינו וכן נוהגין בכל מדינות אלו" כתוס'. וכן פסקו המ"א (ע"ש ס"ק א') והפמ"ג (שם בא"א). אמנם רבינו הזקן כתב בסידור "אך אין מברכין שהחיינו אלא בלילה ולא ביום" (כרמב"ם) והצ"צ הורה שאנו מברכים שהחיינו גם ביום (כתוס'). וכן הוא מנהגינו.

ב. ויש לעיין בדבר. דלכאו' פסק הרמב"ם וסיעתו הוא מטעם שאין מברכין שהחיינו אלא על מצוה הבאה מזמן לזמן וכדומה (עיי' בהל' ברכות פ' י"א הל' ט'). ומכיון שכבר קרא ויצא י"ח בלילה ובירך שהחיינו ג"כ בלילה, א"כ איך יחזור ויברך ביום? אמנם תוס' כבר שללו סברא זו באמרם "אע"ג דמברך זמן בלילה . . דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממה...." וראה הרא"ש שם שהיינו משום שאז זמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות. ולכאו' צריך לומר דהרמב"ם או שחולק על זה שכתבו התוס' שעיקר המצוה היא ביום, או

דס"ל שאע"פ שעיקר הקריאה היא ביום מ"מ אין זה טעם מספיק שיהא חוזר ומברך.

והנה ה"ה (שם) ביאר טעמו של הרמב"ם "והרי זה כסוכה שכיון שברך זמן בלילה אינו מברך ביום" וכ"כ הב"י (שם). ולכא' קשה דמהו הדמיון בין סוכה ומגילה? הלא בסוכה אין עיקר החיוב ביום, ובמילא למה יברך שוב ביום כשכבר בירך בלילה, אבל במגילה הלא כל טענת התוס' היא שעיקר המצוה היא ביום! ולכא' צריך לומר דס"ל לה"ה ולהב"י שהרמב"ם חולק על תוס' בזה שעיקר המצוה היא ביום, וס"ל להרמב"ם שהחיובים שוים הם, ובמילא יש להביא רא'י' מהא דסוכה שאינו חוזר ומברך שהחינו ביום. אמנם לכא' צריך ביאור שהרי התוס' וכן הרא"ש הביאו ראיות חזקות לזה שעיקר המצוה היא ביום, ומה יענה הרמב"ם על כל ההוכחות?

ג. וגם צריך להבין שהרי בסוכה לא זו בלבד שאין עיקר החיוב ביום אלא אדרבא עיקר החיוב הוא בלילה דגמרי' ט"ו ט"ו מפסח וכמ"ש הרמב"ם עצמו (בהל' סוכה פ' י' הל' ז') "אכילה בלילי יו"ט הראשון בסוכה חובה. . . מכאן ואילך רשות..." ואע"פ שביום חייב הוא לאכול סעודה משום שמחת יו"ט או משום מקרא קודש וכו'. מ"מ שיטת הרמב"ם היא שבכזית יוצא חיוב סעודות שבת ויו"ט, וס"ל ג"כ (שם הל' ו') שאכילת עראי בכביצה מותר לאכול חוץ לסוכה, וא"כ ביום אע"פ שחייב לאכול סעודת יו"ט, מ"מ מכיון שאינו צריך אלא לכזית, יכול לאכול חוץ לסוכה. ואם רוצה לאכול שיעור שחייב לסוכה, איו זה חיוב אלא רשות. ואף לפי אותם הפוסקים שס"ל שחייב לאכול סעודת יו"ט יותר מכביצה, וגם ס"ל שרק עד כביצה מותר חוץ לסוכה, וא"כ חייב במילא לאכול בסוכה אף ביום, מ"מ אינו דומה להחיוב של לילה. כי בלילה חייב הוא לאכול כזית (דומיא דמצה) בתוך הסוכה מצד הסוכה, ולכן ס"ל לתוס', רא"ש, סמ"ק ועוד פוסקים שאפילו נפלו גשמים חייב לאכול שם כידוע, משא"כ לאח"ז כל הז' ימים אין כאן ענין חיובי לאכול בהסוכה, כ"א שאם רוצה לאכול (כשיעור וכו') אסור לו לאכול חוץ לסוכה, ואפ' ביום ראשון אין החיוב מצד הסוכה, כ"א שחייב לאכול סעודה מצד יו"ט, וס"ל כנ"ל שאותה הסעודה א"א להיות חוץ לסוכה ובמילא אין לו ברירה ומחוייב הוא לאכול בסוכה וכו', ופשוט. ועיי' בשו"ע רבינו הזקן סי' תרל"ט סע' י"ז-י"ט. (וכן הוא לגבי מצה (דמיני' גמרינן כנ"ל) שרק בליל ט"ו יש חיוב לאכול כזית מצה מצד חיוב אכילת מצה, משא"כ "בשאר הרגל אכילת מצה רשות רצה אוכל מצה רצה אוכל אורז..." (רמב"ם הל' חו"מ פ' ו' הל' א') ואפ' ביום פסח שחייב לאכול סעודה, ה"ז חיוב מצד סעודת יו"ט, ומכיון שאסור לאכול חמץ, במילא אין לו ברירה ומוכרח הוא לאכול מצה). ונמצא דלכל הדיעות החיוב לאכול בסוכה מצד הסוכה הוא רק בליל ט"ו, וא"כ פשיטא שכשכבר בירך בלילה שהחינו אינו חוזר ומברך ביום. משא"כ הכא במגילה, אאת"ל שהרמב"ם חולק

על תוס' וס"ל שאין עיקר החיוב ביום, מ"מ אין כאן ראי' מהא דסוכה כי בסוכה הרי אדרבא עיקר המצוה היא בלילה! ושמא י"ל שהרמב"ם ס"ל כהרוקח (הל' ברכות ס' שס"ג) שאף במגילה עיקר החיוב הוא בלילה. אבל דוחק גדול הוא, כי הרוקח הוא יחיד בשיטתו ואין שום משמעות בדברי הרמב"ם שס"ל כוותי'.

ולכן מסתבר לומר שכוונת ה"ה והב"י היא שאה"נ שבסוכה עיקר החיוב הוא בלילה, מ"מ ראייתם היא שכמו שמצינו אצל סוכה שכשכבר יצא י"ה ישיבה בסוכה, וגם בירך שהחיינו, אזי אינו חוזר ומברך, ה"נ במגילה מכיון שיש חיוב עכ"פ בקריאת מגילה בלילה (אע"פ שאינה עיקר החיוב כמו בסוכה) וגם בירך שהחיינו, לכן אינו חוזר ומברך ביום כי כבר יצא בלילה. וא"כ ה"ה נמי אם באמת ס"ל להרמב"ם כתוס' שעיקר החיוב הוא ביום, אינו חוזר ומברך כי כבר יצא. אבל זה גופא צריך ביאור שמהיכא תיתי להשוות מגילה שעיקר החיוב הוא ביום לסוכה ששם הוא להיפך?

ד. ובביאור הגר"א (שם ס"ק ב') נתן הסבר לדעת הרמב"ם והמחבר, "אע"ג דעיקר זמנה ביום, כמש"ש, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, זלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשי'..." הרי להדיא דס"ל להרמב"ם כתוס' שעיקר זמנה ביום, ואע"כ אינו חוזר ומברך. ומביא ראי' מהא דאם בירך בשעת עשיית הלולב והסוכה, אינו חוזר ומברך שהחיינו בשעת מעשה המצוה אע"פ שאז הוי עיקר החיוב.

וצ"ע שהרי התוס' ג"כ ס"ל מדין זה וכמ"ש בסוכה (מ"ו. ד"ה נכנס). ואדרבה ס"ל שגם שהחיינו משום יו"ט אינו מברך כי כבר נפטר במה שבירך על עשיית הסוכה. וא"כ איך נאמר שדין זה הוא יסודו של הרמב"ם, הא בדין זה לית מאן דפליג! וצריך הסבר למה פליגי רמב"ם ותוס'?

וגם יש לעיין בסברא זו, כי אפשר לחלק ששם העשי' היא עכ"פ תחילת המצוה וכמ"ש רבינו הזקן בריש סי' תרמ"א בנוגע זה שאין מברכין ברכת המצוה על עשיית סוכה "לפי שעשייתה אינה גמר המצוה, שעיקר המצוה הוא לישיב בה בחג", ולכן סברא הוא שמכיון שבירך בתחילת המצוה אינו חוזר ומברך בשעת גמר המצוה. משא"כ הכא שקריאת לילה אינה התחלתה של קריאת יום, וב' חיובים הם, אפשר לומר שחוזר ומברך כי ביום הוא עיקר הקריאה. ומה שמצינו בראשונים (עי' רא"ש סוכה מ"ו. ועוד) בנוגע הא דאין מברכין שהחיינו בנטילת לולב ביום שני כשכבר בירך שהחיינו ביום ראשון (וכמו שמברכין בב' ימים של ראש השנה לדעת הסוברים שהם ב' ימים לענין זה עיי' שו"ע רבינו הזקן סי' ת"ר), שדין זה נלמד מק"ו מהדין הנ"ל דמה אם כשבירך שהחיינו לפני יו"ט בשעת עשיית הסוכה, פטור הוא על שהחיינו ביו"ט (ואפי' השהחיינו שהל"ל משום יו"ט (עי' שם ברא"ש ובתוס' הנ"ל)) כ"ש היכא שבירך שהחיינו על לולב ביום ראשון שאינו חוזר ומברך ביום שני. הרי לך שמהדין של בירך בשעת עשי'

לומדים גם להיכא שיש ב' חיובים. אבל אין זה דומה כלל, חדא שבלולב אדרבא רק יום ראשון הוי דאורייתא והשני הוא רק מדרבנן, משא"כ במגילה שהעיקר הוא ביום כנ"ל, ועוד והוא העיקר ששם הטעם שיוצא בשהחיינו ביום ראשון הוא מאותו טעם שיוצא כשבירך בשעת עשי' (שדין זה נאמר גם בלולב בגמ' שם). ועיי' סי' תרס"ב שכ"כ הט"ז והמג"א. (ובאמת זהו גם טעם על הדין שהביאו ה"ה והב"י, שבסוכה, כשבירך שהחיינו בלילה אינו חוזר ומברך ביום). ובמגילה אין כאן כל הדין של בירך בשעת עשי' כמובן.

ה. ואולי יש לתת הסבר קצת משי' התוס' בסוגיא דלקמן (ה). "אמר רב מגילה בזמנה קורין אותה אפי' ביחיד, שלא בזמנה בעשרה. רב אסי אמר בין בזמנה בין שלא בזמנה בעשרה, הוה עובדה וחש ל' רב להא דרב אסי" ומפרש רש"י דלכו"ע בעינן פרסומי ניסא. רב ס"ל שבזמנה יש פירסומי ניסא אפי' כשקורא ביחיד כי הכל קורין בו ביום. משא"כ שלא בזמנה בעינן עשרה משום פרסומי ניסא. ורב אסי ס"ל דלעולם משום פרסומי ניסא בעינן עשרה. ונחלקו הפוסקים כמי קי"ל, שהרי מצד א' רב אסי הוא תלמידו של רב ואין הלכה כתלמיד במקום הרב אבל מצד שני רב חשש לשי' רב אסי. ופסקו ר"ח ורי"ף ותוס' (ונראה שכן היא דעת הר"ן) ועוד שהלכה כרב, כי לקמן (י"ט): אמר רבי יוחנן הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא. וקאמר ע"ז רב יהודה "בצבור שנו" אבל ביחיד יצא, וא"כ לדעת רבי יוחנן יחיד מצי לקרות כרב, ולכן פסקינן כרב. והקשה הבעל המאור שמה ענין לרבי יוחנן לרב, הא גם רב אסי מודה שבדיעבד אם קרא ביחיד או שאינו יכול לקרות בצבור יצא. וא"כ אפשר שר"י ס"ל כרב אסי. וכך פסק הבה"ג וכן הוא דעת רב עמרם גאון ורבינו גרשם והראב"ד והיראים ועוד. וע"כ צ"ל שתוס' והרי"ף סוברים שרב אסי בעי עשרה אפי' בדיעבד ולכן ע"כ ר"י ס"ל כרב. ויש לעיין למה נחלקו בהבנת דברי רב אסי (וגם בדברי רב בשלא בזמנה) אי בעי עשרה לכתחילה או אפי' בדיעבד?

ו. ואולי יש לומר שפליגי בהיחס של מצות קריאת מגילה לחיוב פרסום הנס. דהנה כתיב "והימים האלו נזכרים ונעשים" ועיי' בגמ' ב: וברש"י שעשיי' היא משתה ויו"ט, וזכירה היא קריאת מגילה. ויש להסתפק אם הפשט הוא שעיקר התקנה בקריאת מגילה היא לפרסם הנס ועי"ז זוכרים את הנס, או שעיקר התקנה היא משום זכרון הנס, אלא שמשום הידור מצוה זכרון הנס צ"ל ע"י פרסום הנס. וי"ל שרי"ף ותוס' וכו' ס"ל כאופן הראשון, ובמילא אם אין כאן פרסומי ניסא חסר עיקר הענין של קריאת מגילה, ובמילא כשרב אסי אמר שמשום פרסומי ניסא צריך עשרה, א"כ ה"ז לעיכובא. ולכן רבי יוחנן שסובר שביחיד יצא, ע"כ ס"ל כרב (שא"צ עשרה משום פר"נ כשקורא בזמנה), ולכן פסקו כרב נגד רב אסי. משא"כ הבעה"מ וסיעתו ס"ל שהחיוב של פרסומי ניסא הוי דבר נוסף על עיקר התקנה. וכלשון הבעה"מ "שלא אמרו אלא להדור מצוה ולפרסומי ניסא .

. דמצוה לכתחילה... " ובמילא רב אסי רק לכתחילה קאמר, ובדיעבד יצא, ולכן ר"י מצי ס"ל כרב אסי. ומכיון שרב עצמו חשש להא דרב אסי לכן פסקו הרבה פוסקים כרב אסי.

(ז) ועם זה בידינו יש לנו לומר שהתוס' לשיטתו שפרסומי ניסא הוי חלק מעיקר התקנה, ולכן ס"ל שמכיון שביום הוא עיקר פרסומי ניסא (כנ"ל אות א') במילא עיקר הקריאה הוא ביום. משא"כ הרמב"ם וסיעתו אפשר לומר דס"ל כהבעה"מ שפרסום הנס הוא משום הידור מצוה, ולכן אע"פ שביום הוא עיקר הפירסום, מ"מ כבר יצא לגמרי בלילה, אלא שביום יש הידור מצוה יותר (ובמילא משו"ז הוא עיקר הקריאה), אבל אין מברכין משום הידור מצוה.

ואי קשיא לך בשלמא להפוסקים העומדים בשיטת הרמב"ם (הנ"ל אות א') אפשר לומר הכי, אבל הרמב"ם עצמו הא פסק בהל' מגילה פ' א' הל' ז' "כל אלו שמקדימין וקוראין קודם י"ד אין קוראין אותה בפחות מעשרה! ובפ' ב' הל' ח' משמע שבזמנו קוראין לכתחילה ביחיד, והיינו כרב! וא"כ ס"ל כדעת הרי"ף ותוס' שפרסומי ניסא הוא לעיכובא וכו' כנ"ל (אות ו'), ולפי מה שביארנו (שם) ה"ז תרתי דסתרין! (ואם נפשך לתרץ שבאמת הכל הוא רק לכתחילה, ור"י מצי קאי אף לרב אסי, ומ"מ פסק הרמב"ם כרב כי הוא רבו של רב אסי, אין לתרץ כן כי משמע להדיא מדבריו הנ"ל שלפני זמנה בעי עשרה לעיכובא). אבל אין זה קשיא כי אפשר לומר שהוא מפרש הפלוגתא שלא כפירש"י הנ"ל (אות ה') אלא ששי' רב הוא שבלא בזמנה הוי חובת ציבור ולא חובת יחיד ולכן בעי עשרה לעיכובא. משא"כ בזמנו כשכל יחיד ויחיד מחויב בדבר קורא אפי' ביחיד. וס"ל לרב שלא הטריחוהו חכמים לקרוא בצבור משום פרסומי ניסא. אבל רב אסי ס"ל שגם בזמנו בעי עשרה משום פרסומי ניסא. ואפשר שדעת רב אסי היא שהוא לעיכובא ובמילא ר"י ס"ל כרב כנ"ל ולכן פסק הרמב"ם כרב, ולהלכה אפי' היכא שצריך פרסומי ניסא הוא רק משום הידור מצוה (שלא כרב אסי). או אפשר שגם רב אסי ס"ל דבעי י' רק לכתחילה, ובאמת לפי זה ר"י מצי ס"ל אף כרב אסי, אבל מ"מ הלכה כרב שהוא רבו של רב אסי. ולפי זה אין כאן קושיא.

ח. ולענין שי' הרא"ש שלכאו' לפי דברינו גם הוא סותר את עצמו (אלא שהוא באופן הפוך), כי בנוגע לשהחיינו פוסק כתוס' שחוזר ומברך (כנ"ל אות א'), ובנוגע הא דרב ורב אסי פוסק כרב אסי מטעמא של הבעה"מ שפרסומי ניסא הוא רק לכתחילה! גם זה אינה קשיא. כי באמת יש להעיר על זה שהתוס' הביאו ראיות שעיקר הקריאה הוא ביום רק לאחר זי זה שאמרו שעיקר הפרסום הוא ביום, משא"כ הרא"ש הוא מביא הסברא של פרסומי ניסא לאח"ז שכבר הוכיח שעיקר הקריאה הוא ביום. ואולי יש לומר שתוס' ס"ל שכל הראיות הם רק הוכחות לזה שעיקר הקריאה הוא ביום אבל הטעם לזה הוא משום פרסומי ניסא כנ"ל. משא"כ הרא"ש ס"ל שזה שעיקר הקריאה הוא ביום הוא משום כמה

טעמים (לדוגמא עיי' בפמ"ג הנ"ל ובגליוני הש"ס למהר"י ענגל מגילה כ"א.) ולא משום פרסומי ניסא לבד.

בדין יהרג ואל יעבר (גליון)

הת' מנחם מענדל שוחאט
תלמיד בישיבת אהלי תורה - זאל

בגליון קט"ז (י"ל לכבוד י"א ניסן ה'תשע"א) הקשה הרב ב.ג.כ על ביאור כ"ק אדמו"ר (תו"מ ח"ב שיחת חג הפורים סעיף ד¹) בהחילוק בפסקי הרמב"ם, שבהל' יסוה"ת פ"ה ה"ד כתב בנוגע לעבירות שדינם יהרג ואל יעבור שאם עבר אין מלקין אותו משום שהיה באונס, משא"כ בה"ו כתב בנוגע לרפואה בע"ז - שאסור - שאם עבר ונתרפא עונשין אותו. אפי' שלכאורה זה ג"כ אונס. ומבאר שם ע"פ ביאור הצ"צ (חידושים על הש"ס צד, ד על המשנה בכתובות כו,ב) בנוגע להדין דהמשנה שם שאשה שנחבשה בידי עכו"ם על ידי נפשות אסורה לבעלה אפי' שהיה זה באונס (שלא יהרגוה) ולפי כמה דעות (רש"י ותוס') קאי גם על בעלה הישראל משום שפעמים מפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות והיא מצד עצמה מתרצית ליבעל כדי להציל עצמה ואזי הבעילה עצמה אינה באונס (כי לא הכריחוה ע"ז) אלא זה ברצונה (אפי' שהמניעים הם לשם הצלת חיים) ולכן אסורה לבעלה. ע"כ ביאור הצ"צ. ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר שם שבנוגע לרפואה בע"ז הוא ע"ד אשה שנחבשה שאין אונס על העבירה עצמה אלא הוא מרצונו מתרפא בע"ז ולכן לא איקרי אונס משא"כ בג' עבירות שהאונס הוא על העבירה עצמה, שפיר מקרי אונס ולכן פטור אם עבר. והעיר ע"ז הרב ב.ג.כ שלכאו' לפי ביאור זה היה צריך להיות שהרמב"ם יפסוק בנוגע לאשה שנחבשה

1 אותו ביאור חזר עליו כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים. לשלימות העניין ראה: אג"ק ח"א עמ' רל"א (לאריכות הביאור). לקו"ש חכ"ז שיחת אחרי ג' הערה 13. סה"מ מלוקט ח"ג ד"ה "וקבל היהודים" אות י' הערה 81.

שאסורה לבעלה הישראל כרש"י ותוס', ומצינו בדיוק ההיפך שפסק (הל' איסור"ב ספי"ח) שאשה שנחבשה **מותרת** לבעלה הישראל (ורק לבעלה הכהן אסורה). ונשאר בצ"ע.

והנה לכאורא י"ל שקושיא מעיקרא ליתא, כי כל הביאור הנ"ל בנוגע לאשה שנחבשה - שחיישנן שמא לא הכריחוהו ורק דנוה למיתה והיא מצ"ע מתרצית ליבעל - הצ"צ כותב בפירוש שהוא רק לשיטת **רש"י ותוס'**. משא"כ לשיטת הרמב"ם הצ"צ כותב בפירוש (צה, ג) ע"פ ביאור הה"מ שם ש"ודאי **לא חיישינן שמא נתרצית** וכן הכריחו האחרונים ז"ל" ולכן פוסק הרמב"ם שמותרת, כי לשיטתו לא שייך כלל וכלל החשש הנ"ל. אך עדיין שפיר אפשר לבאר הרמב"ם בנוגע לרפואה בע"ז ע"פ הסברא של רש"י ותוס' בנוגע לאשה שנחבשה כי הסיבה שהרמב"ם פסק שם שמותרת, אינו משום שלא מסכים להסברא הנ"ל אלא כמו שכתב הצ"צ שם שהרמב"ם לא חושש לכזה מקרה [שלא יאנסו את האשה אלא שידונו אותה למיתה והיא מעצמה תתרצה בשביל שלא יהרגוה וכו'] אבל לעצם הסברא שבמקרה שלא אונסים על העבירה עצמה - אלא שיש סכנת חיים ומעצמו מחליט לעשות העבירה - שלא מקרי אונס, מסכים הרמב"ם.

ולכן שפיר יש לבאר הרמב"ם בנוגע למתרפא בע"ז שעונשין אותו ע"פ הסברא הנ"ל ובחזא מחתא לפסוק בנוגע לאשה שנחבשה בידי העכו"ם שמותרת. וכנ"ל. ומסיימים בטוב.



חסידות

הגילוי דמלך בשדה

א' מהתמימים שי'

בהמאמר ד"ה אני לדודי ודודי לי בקונטרס כ"ח אלול תש"נ (מלוקט ד') מבאר כ"ק אד"ש ענין המשל דמלך בשדה.

ומבאר דכשהמלך הוא במצב זה אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל את פניו משא"כ כשהוא בהיכל מלכותו (בלבושי מלכות ובכתר מלכות) ה"ה מטיל אימה ופחד.

וכן הוא החילוק בין חודש אלול לחודש תשרי דבחודש תשרי הוא דוגמת המלך בהיכלו שהגילויים דר"ה הם מעוררים את האדם. משא"כ הגילוי דחודש אלול הוא באופן שאינו מעורר את האדם.

ובהמשך המאמר (סעיף ו') מבאר שהידיעה של העם שהמלך הוא בשדה באותו מקום שהם נמצאים מעורר אצלם את הרצון להקביל את פני המלך?

ואולי יש לבאר דהחילוק בין ב' הענינים הוא אם מדובר אודות מראה של המלך (כתר מלכות ולבושי מלכות כו') – הגילויים של המלך, או אם מדובר אודות עצם מציאות המלך.

די"ל דמה שמבאר שכשהמלך הוא בשדה אינו מעורר אפילו תשוקה להקביל פניו הוא מדובר אודות התואר של המלך דכיון שאינו לבוש בלושי מלכות ואינו נמצא בהיכל מלכותו הרי ציור ומצב זה אינו מעורר את האדם.

אלא כיון שיש להאדם קשר להמלך בעצם, דהמלך הוא "לב של כל העם" לכן יש להאדם רצון להקביל את פני המלך, וכשהמלך עצמו נמצא אצלם בשדה הרי רצון זה בא בגילוי.

וזהו הטעם מה שמבאר בהמאמר שזה נקרא **אני** לדודי עבודת **האדם** כיון דמה שנתעורר הוא אינו מצד גילויים של המלך – דבר שאינו קשור להאדם "גילוי מלמעלה".

אלא גילוי זה של המלך הוא **מעצם** המלך שמגלה העצם של האדם ועי"ז הרצון **שלו** להקביל את המלך הוא בגילוי.



הלכה ומנהג

מצות ת"ת של אב ובנו

הרב בנימין גבריאל הכהן כהן שליט"א
ראש הישיבה

גמ' קידושין כ"ט, ב': ת"ר הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו. ר' יהודה אומר אם בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו, בנו קודמו, ע"כ. וכיון שהגמ' מייתי מיד אח"ז מעשה עם ר' יעקב המסייע חילוקו של ר' יהודה לכן קי"ל כוותיה דר' יהודה, עיי"ש ברא"ש סי' מ"ב וברמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ד. ועיי"ש ברש"י ד"ה אם הי' שמפרש שהמדובר הוא כשהאב רואה שבנו יצליח יותר בלימודו ממנו ואין לו סיפוק נכסים שילמדו שניהם, דאז קאמר ר' יהודה שבנו ילמוד והאב יטריח אחר מזונות ויספיקנו, עיי"ש. והנה לכאורה אין דינו של ר' יהודה מובן כ"כ, כי הלא קאמר ר' ירמיה בריש העמוד דכל היכא דליכא אלא חמש סלעים ובין האב ובין הבן צריכין לקיים מצות פדיון, גם ר' יהודה מודה דהוא קודם לבנו משום דמצוה דגופיה עדיפא. ואם כן הוא במצות פדיון דהאב קודם, למה יסבור ר' יהודה דבמצות ת"ת אין האב קודם לבנו, ולמה לא נאמר דגם אם הבן ממולח טפי מ"מ מצוה של האב עדיפא?

והנה עיי' בלשון אדה"ז בהל' ת"ת (פ"א ה"ז) וז"ל: ולפיכך אפ"י האב עדיין לא למד תורה וצריך ללמוד לעצמו, ואם יטרח במזונות וסיפוק צרכי לימוד בנו לא יכול ללמוד בעצמו, אם בנו הוא נבון ומשכיל מה שילמוד יותר מן האב הרי לימוד בנו קודם ללימודו (כי) מאחר שבלמודו בנו גם הוא מקיים מצוה של תלמוד תורה (כצ"ל, עיי' אג"ק של כ"ק רבינו זי"ע ח"ה ע' 73) כמו בלימוד לעצמו, והרי בנו נבון ומשכיל ביותר בלימודו וכו' משא"כ כשיספיק מזונות לאיש אחר נבון ומשכיל יותר ממנו, אינו נפטר בזה כלל מקיום מצות עשה של ת"ת כהלכתה אם יכול לקיימה בעצמו אלו לא הי' טורח במזונות וצרכי האיש ההוא שאינו בנו. ואם

בנו אינו נכון ומשכיל יותר ממנו הרי לימוד לעצמו קודם ללימוד בנו, ואע"פ ששתיהן מ"ע מצוה שבנפשו קודמת, עכ"ל אדה"ז.

ונראה שבא אדה"ז באריכות ביאורו להסביר ענין הנ"ל דלכאורה הי' צ"ל לימוד האב לעולם קודם לימוד בנו כיון שמצוה שבנפשו (ובל' הגמ': מצוה דגופיה) קודמת. וע"ז תירץ אדה"ז שגם ע"י לימוד בנו מקיים האב המצוה של תלמוד תורה כמו שמקיים מצוה זאת בלימוד לעצמו, וא"כ כיון שהבן נכון יותר בלימודו הוי זה יתרון ועדיפות במצות ת"ת של האב כשנעשית מצותו ע"י לימוד בנו יותר ממה שנעשית עי"ז שילמוד בעצמו. משא"כ אם אין בנו נכון ממנו (אלא שניהם שווים) דאז יש להאב ללמוד כיון דסוכ"ס הרי"ז מצוה שבנפשו, ולא נאמר שיותר טוב שהאב ילמוד ע"י בנו אלא כשיש מעלה עי"ז בעצם הלימוד, משא"כ באם לא נרויח כלום עי"ז, דאז הדרינן לפשטות הענין דצריך האב להקפיד בעיקר על מצות עצמו, דהיינו מה שהוא בעצמו ילמוד, ולא לצאת יד"ח ע"י לימוד בנו כיון שאין בזה שום יתרון.

אמנם תירוץ זה צריך ביאור, דהיכן מצינו שע"י לימוד של בנו הרי"ז נחשב לקיום מצות ת"ת של האב עצמו, ומהיכן קי"ל דשאני בנו מאדם אחר? והנה עי' גמ' קידושין י"ז, ב' דע"ע עובד את הבן ואינו עובד את הבת, דכיון דתרי קראי כתיבי "שש שנים יעבוד" בא לרבות את הבן וקרא ד"ועבדך" בא למעט את היורש. ובסוגיא שם מבואר דכ"ה גם לגבי דין יעוד (שהבן קם תחת אביו כמש"נ ואם לבנו ייעדנה). ולכאורה מילתא טעמא בעי, דהלא בכ"מ אמרינן שהיורש עומד במקום המוריש גם אם אינו בנו ממש? ועי' בתורה שלמה (מילואים לחלק י"ז, קונטרס ע"ע סק"ז) שמביא מ"ש בשו"ת זרע אברהם לדייק מדברי הרלב"ג בפ' לפ' משפטים שענין זה שע"ע עובד את הבן אינו משום ירושה, אלא דהוא דין וגה"כ מפאת מעלת הבן שיקום תחת אביו, וכאילו האב בחיים דמי, עי"ש. אשר לפי דברים אלו מובן לכאורה שהבן הוי כמו אביו. ומ"מ מאד קשה ללמוד מזה שכ"ה גם בקיום מצות שבגופו, ויותר נראה דהוי זה כמו חידוש בדין ע"ע ודין יעוד ואינו שייך בשאר ענינים, והדרא קושיין לדוכתי בנוגע למצות ת"ת.

והנה יעויין בפס"ד של אדמו"ר הצ"צ בחי' על הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א ה"א) בהא דכתב הרמב"ם (שם, ה"ג) דמי שלא לימדו אביו חייב ללמד א"ע כשיכיר, ומשמע דחייב הבן אע"פ שעדיין לא הגדיל כיון שעכ"פ מכיר חסרונו. ולכאורה הרי הקטן פטור מכל המצוות, גם ממצות ת"ת? וכתב ע"ז הצ"צ וז"ל: מיהו י"ל כיון דת"ת לא דמי לשאר מצות, דבשאר מצות אין האב מחוייב לחנך בנו מדאורייתא אלא מד"ס, אבל בת"ת מחוייב האב מדאורייתא ללמד את בנו, כמ"ש אאזמו"ר רפ"א מהל' ת"ת, א"כ שמא גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא, עכ"ל הצ"צ. ועי' בלקו"ש חי"ז ע' 238 שמפרש תירוצו של הצ"צ דר"ל שהיות שיש חיוב מה"ת על האב ללמד את בנו, לכן כוללת מצוה זו בתוכה גם מעשה הלימוד

של הקטן, ולכן יש גדר של חיוב גם בלימודו של הקטן, וגם בשעה שלא לימדו אביו נשאר על הקטן חיוב זה מה"ת, עיי"ש. ולפי ביאור זה, אין דברי הצ"צ שייכים כלל להגדון שלמעלה.

אמנם, עיי' אג"ק של כ"ק רבינו ח"ח ע' צד שמביא שם דברי הצ"צ וכותב עליהם וז"ל: - ויש להעיר לדעה זו מהדין (הל' ת"ת פ"א ס"ז) שבלימוד בנו גם הוא מקיים מצוה של ת"ת כמו בלימוד לעצמו, עכ"ל. דלכאורה אם נפרש דברי הצ"צ כמו בלקו"ש הנ"ל אינו מובן מה שרוצה להעיר מדברי אדה"ז בהל' ת"ת עליהם, ואיזו שייכות יש בין שני דינים אלו? וכן נראה ממה שאינו מביא כלום בלקו"ש הנ"ל מהלכה זו שבהל' ת"ת לאדה"ז (גם לא בההערות שם או בשולי הגליון), שמזה משמע ברור שלפי הפי' בדברי הצ"צ שמפרש בלקו"ש הנ"ל, אין להם כל קשר עם דברי אדה"ז; משא"כ לפי דבריו שבאג"ק הנ"ל דס"ל ששפיר יש להעיר ממקום אחד על השני מוכח דמפרש דברי הצ"צ באו"א מהא דאיתא בלקו"ש הנ"ל, ולפי פי' זה שבאג"ק שפיר יש להעיר על דברי הצ"צ ממש"כ אדה"ז בהל' ת"ת. וצ"ל א"כ מהו פי' זה בדברי הצ"צ?

וי"ל דכונת הצ"צ היא דהא דהחינוך בשאר מצות אינו אלא מד"ס, הטעם בזה הוא מפני שאין ע"י קיום המצוה של הבן שום יתרון לאביו שחינכו לזה. והיינו מפני ב' ענינים: א. לא מצינו שהקיום ע"י אחד יועיל להשני. ב. כיון שהקטן אינו בר דעת, אין במעשיו כלום. ומפני ב' אלו, לא חייבה תורה את האב לחנך את בנו (דהיינו להבטיח שבנו יקיים את המצוה), וכל החיוב הוא רק מדבריהם. אמנם שאני מצות ת"ת דשם חייבה תורה את האב ללמד את בנו, והיינו דשם ביטלה תורה ב' חסרונות אלו והחשיבה את הלימוד של הבן כאילו האב עצמו למד (ומובן ממילא שאין בזה החסרון של מעשה קטן), וא"ש גם זה שהבן צריך ללמד א"ע כשיכיר אע"פ שעדיין קטן הוא, כיון דבנוגע למצות ת"ת אין כאן חסרון במה שהוא קטן, וכנ"ל דלימודו הוי כמו שהאב בעצמו למד. ומובן לפי"ז בפשטות מה שמעיר רבינו באג"ק הנ"ל על דברי הצ"צ מדברי אדה"ז בהל' ת"ת כי לפי הנת' הם כמעט כמו ענין אחד, ודו"ק.



בענין איסור אכילה בע"ש ועיו"ט – המשך

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

לאחרי שהבאנו מח' הראשונים בענין ע"ש ועיו"ט נבאר דברי הפוסקים בזה. דהנה בשו"ע אדה"ז נבג"מ ס' רמ"ט סק"ה כתב רבינו הזקן וז"ל אסור לקבע בע"ש סעודה גדולה של משתה שאינו רגיל בה בימי החול מפני כבוד השבת שע"י שמרבה באכו"ש בע"ש אפילו בבקר יותר מדרכו בשאר ימות החול לא יכול לקיים סעודת שבת שבלילה כראוי, עכ"ל.

מדברי רבינו הזקן כאן משמע כמה דברים. ראשית כל רבינו נבג"מ אינו מדגיש ענין של שתיית כוס היין שזהו הדבר הכי חשוב וגם אינו אומר שום דבר בנוגע לכזית חלה שזהו עיקר ענין סעודת שבת, אלא כולל כל עניני של ליל שבת במלים סעודת שבת.

שנית, רבינו הזקן נבג"מ כנראה סובר כשיטת הרמב"ם שכל היום אסור לקבע סעודה ולא רק לאחרי חצות או מנחה גדולה.

שלשית, באמרו שאינו רגיל בה כל ימות החול מראה שהאיסור תלוי בטבע האדם ז.א. שלאכל כרגיל כל היום אין בו שום בעי' כלל וכלל. ולכאורה הרי איסור זה מתחיל בבקר לא לקבע סעודה גדולה ואחרי חצות ומנחה קטנה יש כאן הוספה כמש"ל. ובסעיף ו' ממשיך אדמו"ר הזקן נבג"מ ומחדש דהלא יש דין של עוסק במצוה פטור מן המצוה ולכן אם יש סעודת מצוה, פדיון הבן, ברית מילה, סעודת אירוסין ונשואין וכו' מותר לקבע סעודה גדולה אע"פ שברור שאינו יכל לאכל בערב סעודת שבת וידחנו למחרת ביום ויאכל ג' סעודות. [דא"ג רבינו אינו מעיר מה בענין קידוש על היין כפשוטו והרי"ז כרוך אם אין קידוש אלא במקום סעודה וצע"ק].

ואח"כ בס"ק זו ממשיך רבינו וז"ל ומכל מקום מצוה להתחיל הסעודה לכתחלה קודם שעה עשירית שהרי בשעה עשירית ואילך מצוה להמנע מלקבע סעודה קטנה שרגיל בו בחול אם היא סעודת רשות כמש"נ וכו'.

ובסעיף ט' כותב רבינו נבג"מ וז"ל סעודה שרגיל בה בימות החול מותר לאכלו כל היום אפילו סמוך לחשכה אבל מצוה להמנע מלקובעה מתחלת שעה עשירית ואילך כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכל ויאכל סעודת שבת לתיאבון אבל לאכל ולשתות בלי קביעות סעודה אינו נמנע בע"ש ובעיו"ט עד שחשיכה וכו' חוץ מע"פ כמו שיתבאר בס' תע"א עכלה"ק.

ועיין בקונטרס אחרון שמבאר שדין זה של אכילה בלי קביעות סעודה מיוסד על דברי הרמב"ם והשו"ע עיי"ש.

אולם רבינו כאן ג"כ אינו מאיר כלום בנוגע לקידוש וגם למה רק בע"פ אסור הלא גם בערב סוכות ישנו חיוב לא לאכל כדי לקיים מצות סוכה דילפינן מפסח בגז"ש חמשה עשר חמשה עשר. והנה הקושיא בנוגע למה לא הזכיר רבינו נבג"מ ענין של קידוש ג"כ קשה על השו"ע במחבר שג"כ אינו מעיר כלום על ענין של קידוש.

ואולי ענין שתית לתיאבון קידוש הוא לא כ"כ בעייתי כיון שיש רק רוב רביעית שמחוייבים לשתות ואין זה דבר גדול ולכן אפילו יאכל כל היום ישנו מקום לענין ליין משא"כ סעודה שצריך להיות סעודה אחריו דבר זה אי אפשר כ"כ ולכן אסור לאכל ביום סעודה גדולה.

אולם בסעיף יו"ד כותב רבינו נבג"מ וז"ל ומכל מקום אין למחות ביד המקילין כיון שמן הדין אין חיוב גמור לאכל סעודת שבת לתיאבון כמו שנתבאר, עכלה"ק.

[ועין בטור סי' זה ובב"י, ודוק היטב]

ובנוגע לדברי רבינו בסעיף יו"ד הרי הוא חולק במפורש על דברי הלבוש שכתב בס' רמט וז"ל דסעודת הלילה מצוה היא מן התורה וילפינן לה מקרא דשלושה היום כתיבי כמו שיתבאר בעזה"י לפיכך אמרו חז"ל שאסור לקבע סעודה ומשתה כל היום אפילו בשחרית מפני כבוד השבת כדי שיאכל בלילה סעודת שבת לתיאבון, ובסוף דבריו אחרי שבת דסעודת מצוה מותר כתב ואם אפשר לו לקיים שניהם מה טוב ומה נעים עכ"ל.

והנה המגן אברהם ס' רמט סק"ז הביא ירושלמי תענית פ"ב הי"ב וז"ל ר' אבון צם כל ערובא דשבתא. משום שהוא איסטניס ואם הי' אוכל ביום לא הי' אוכל בלילה לתיאבון עכ"ל.

ובמחצית השקל שם הביא דברי המשנה פ"ד דתענית דאנשי מעמד היו מתענים ד' ימים בשבוע ובע"ש לא היו מתענים מפני כבוד השבת והרע"ב שמה כתב שפירוש מפני כבוד השבת שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה.

ובאמת דין זה של תענית בע"ש מצאנו גמ' מפורשת בעירובין דף מ' ע"ב וגרסינן התם בב"ר אם מותר להשלים בע"ש ומביאים ראי' מדין ת"ב שחל בע"ש עיי"ש הסוגיא.

ומצאנו ברו"א ציון שלם אם מותר להתענות בע"ש. עיין שו"ת כתב סופר ס' לב, מחזיק ברכה ס' רמ"ט, עיי"ש.

ועכשיו נבארו מהו הדין לאחרי חצות ומנחה קטנה. דהנה כל יום לפני מנחה ישנו איסור לקבע סעודה חצי שעה לפנ זמן חיוב בין בשחרית בין מנחה ומעריב. מיוסד על הגמ' בשבת דף ט' ע"ב. והנה הר"ן והרא"ש שמה כתבו דאם התחילו

סעודה קרוב למנחה קטנה צריך להפסיק ולהתפלל מנחה. אולם בע"ש ישנו עוד טעם, דצריך להפסיק דאינו יכול לקיים המצוה של סעודת שבת בתיאבון.

[דא"ג כל זה בנוסף למה שכתב רבה"ז נבג"מ בס' ר"נ ס"ק ח יש לטעם התבשילים בע"ש וטוב לטעם מכל תבשיל ותבשיל. וצריך עיון מתי החוב אם אחרי הצות או לפני כן בכדי ליזהר מאכילה גסה וצ"ע]

ועיין בקצות השולחן בבדי השולחן ס' ס"ט ס"ק ו דהעיר על דיוק בשו"ע רבה"ז נבג"מ בס' רמט סק"ה כתב שלא יכול לקיים סעודת שבת כראוי ובסעיף ט כתב כדי שיכנס לשבת כשהוא תאב, עיי"ש ועין בפמ"ג ס' רמט א"א ס"ק ג' וגם במשב"ז ס"ק א' ומראה מקום אני לך.

ויש לעיין בסוגיית הגמ' דאוכל והולך עד שתחשך מה בנוגע לק"ש, ולקידוש האם חייבין להפסיק או כיון שמותר הוי ככל הדברים שכיון שהתחילו בהיתר אינם צריכים להפסיק בעניני דרבנן רק בעניני דאורייתא. ואולם כאן הלא אם לא התפלל ישנו ב' חיובים. האחד מצות זכירת שבת והשנית מצות ק"ש ואכמ"ל.

דא"ג ראינו הרבה שאינם נוהרים בנוגע לקביעות סעודה לפני מנחה או מעריב וסומכין על קריאת השמש כמ"ש בשו"ע ס' רלב [ועיין בבדי השולחן שכתב שדין קריאת השמש לא נתבאר בפוסקים. וגם כבר כתב המג"א בס' קטו דסעודה גדולה סמוך למנחה קטנה אסור אפילו במקום שקורין לביהכנ"ס עיי"ש].

וצ"ע בענין לשתות יין בע"ש אם זה הוי כמו ע"פ ואסור כי הרי שניהם הם עניני דרבנן ולמה לנו לחלק בין אחד לחבירו. ואם ישנו כל הענינים שמובא בגמ' פסחים קז ע"ב עיי"ש.

ובענין עיו"ט כתב רבינו הזקן נבג"מ הל' יו"ט ס' תקכט סק"ב וז"ל וכן מצוה למנע מלקבוע סעודה בעיו"ט בשעה עשירית ומלמעלה כדי שיאכל סעודת יו"ט לתיאבון שזהו מכלל הכבוד ואם עיו"ט הוא שבת שצריך לאכול סעודה שלישית קודם שעה עשירית ואם שכח או עבר ולא אכלה קודם שעה עשירית יאכלנה אחר כך עכ"ל.

ובסעיף הקודם כתב רבינו הזקן נבג"מ דכל זה הוי משום חיוב כבוד ועונג דשוה לדין של כבוד ועונג דשבת.

והנה המסתכל בדברי רבינו אלו רואה החילוק בין ע"ש לעיו"ט. ראשית כל בעיו"ט אין איסור לאכול כל היום אפילו סעודה גדולה דאינו רגיל בה. שנית רבינו משמיט כאן דין של היתר אכו"ש עד שתחשך דהיינו בין השמשות דכתבו בהל' שבת. ועוד הלא כל דין של כבוד לומדים משבת ולמה בהל' שבת אין רבינו הזקן נבג"מ כותב מאומה בענין זה ז.א. המלה כבוד רק כדי ליכנס לשבת בתיאבון.

ועוד הלא רבינו הזקן נבג"מ כותב בס' ר"מ דאם יש סעודת מצוה נדחה כל הענין של סעודת שבת כיון דהוי מצוה עוברת ויכול לקיים מצות סעודה למחר ולמה השמיט כל ההיתר של מצוה עוברת כאן ביום טוב.

ואח"כ ממשיך רבינו דכל ענין של עונג יו"ט הוא הלחם והיין בתוך הסעודה ז.א. דכל ענין של איסור אכילה עיו"ט הוא דין בכבוד יום טוב ולא בענין הלחם והיין בתוך הסעודה. ולכאורה הרי עד עכשיו אנו לומדים דעיקר איסור אכילה בע"ש ובעיו"ט הוא ליכנס לשבת בתיאבון וכאן בהל' יו"ט אומר רבינו דזה דין של כיבוד ואח"כ פוסק דלחם הוא ענין של עונג וצריך עיון מהו החילוק בין שבת ליו"ט.

והמשך יבוא בעזהשי"ת.

אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון [גליון]

הרב אלי' רפאל הכהן שי' גוטניק
סופר ומגיה מוסמך

בגליון המאה כתבתי בענין "אות עי"ן כשגופה עומדת באלכסון", ובהתחלת ההערה הסברתי הענין כללי של "קו פשוט" ו"חסר אבר" (אות שצ"ל לו ראש כמו שי"ן עיי"ן טי"ת וכדומה והראש אינו בולט ונבלע הוא בהירך). ובהקדמה שם כתבתי ש"קו פשוט" יש לפסול האות.

ובהערה שם לא ציינתי להמראה מקום לזה מפני שדין זה הוא א' מדיני היסודות בסת"ם וידוע הוא. וכן כתוב בשו"ע סי' ל"ב סע' י"ח ובשו"ע אדה"ז סי' ל"ב סע' כ"ז.

תמהתי לקבל מכתב מא' מסופרי אנ"ש שי' שבו טוען שדין הנ"ל הוא "נגד פסק של כ"ק אדמו"ר הצ"צ בקשר לקו פשוט", ואע"ג שלא ציין שום מראה מקום לזה, נראה לי שמקורו בא' מהתשובות הכי ידועים ומפורסמים של הצ"צ

באו"ח סי' י"ז סע' ב' שבו כותב הצ"צ שבדין "קו פשוט" מהני תיקון ע"י הוספת דיו אפ"ל בתפלין ומזוזות שיש בהם דין "לא כסדרן". והחידוש הוא שלדעתו אין זה איסור משום כתיבה שלא כסדרן. אבל ברור מדבריו הק' שלפני תיקון הרי האות פסול כפי שכתוב בשו"ע.

ורציתי להדגיש שבהערה הנ"ל דיברתי על הדין כמות שהוא לפני תיקון. ופשוט ש"קו פשוט" בלי תיקון פסול הוא כפי שכתוב בשו"ע¹.



ציור 1



תמונת "קו פשוט" ו"חסר אבר".

פשוטו של מקרא

דברים פ' ראה (ט"ו, ג) את הנכרי תגש

הרב ליאור שי' בראה
א' מאנ"ש במעלבורן

בפרשת שמיטת כספים המופיע בפ' ראה כתי' (ט"ו, ב) וזה דבר השמטה שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגש את רעהו ואת אחיו כי קרא שמטה לה'. ובפסוק אחריו כתי' את הנכרי תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך.

וברש"י ד"ה את הנכרי תגש – "זו מצות עשה". ומקורו בספרי (ראה ק"ל).

והרמב"ן הביא פי' רש"י ומסביר כוונת הספרי (וכן כוונת רש"י) שזו מצות עשה באחיך, הנכרי תגש ולא אחיך, ולא הבא מכלל עשה, עשה. וכמ"כ באיסור רבית ממשיך הרמב"ן "וכך אמרו שם לנכרי תשיך – מצות עשה, ולאחיך לא תשיך – זו מצות לא תעשה. והוא כמו שפירשנו "מצות עשה באחיך", וכך פי' שם רש"י. לא שיהיה מצווה להלוות לנכרי ברבית כלל, וכן מוכח בגמ' ב"מ דף ע' ע"ב. והרב רבי משה ה' מלוה ולוה (פ"א, ה"ב, ושם פ"ה ה"א) עשאו שתיהן מצוות ממש, לנגוש את הנכרי ולהלוותו ברבית, טעה בלשון הזה השנוי בספרי. ושם הוא מורגל במקומות רבים, כל עוף טהור תאכלו – מצות עשה כל שרץ העוף מצות ל"ת וכו' עכ"ל.

ולכא' צ"ע בפ"ה הרמב"ן כאן לגבי תביעת ממון בשמטה. בשלמא לגבי איסור רבית אפשר לפרש "לנכרי תשיך" בא ללמדנו שיש גם מ"ע הנלמדת מכלל לנכרי תשיך דהיינו "ולא לאחיך", לאו הבא מכלל עשה, עשה וכמו שפי' רש"י שם (כ"ג, כ"א) לעבור עליו בשני לאוין ועשה. אבל כאן בפ' ראה לגבי שמטת כספים, איך אפשר לפרש שכוונת הכתוב במלים "את הנכרי תגש" היא "ולא לאחיך – לאו הבא מכלל עשה, עשה", הלא מיד אח"כ ממשיך הכתוב לו' "ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידיך" הרי בהדיא כתי' המ"ע. וא"כ נשאר רישא הפסוק "את הנכרי תגש" ללמד שזו מ"ע ממש – לנגוש את הנכרי וכמו שפסק הרמב"ם. ולכא' צ"ע.

religious youth and thus dies early, though had he been more religious he could have prolonged his life, which stands in direct contradiction to the statement of Rabbi Yochanan. Rather one is forced to explain the Gemara that Rabbi Alexandri is not arguing on Rabbi Yochanan and indeed intended to include him in the righteous category (at least by judging him favourably) but was prevented so from his negative behaviour which in this case caused an early death.

Unfortunately we have been witness to some horrific events in the recent weeks both in America with the death of a little Jewish boy and around the world which is unexplainable. I'm sure Leibel is part of the category of "קדושיו" and may he be "מליץ ישראל" in demanding the redemption; may it be speedily in our days.



There the Gemara is going through lists of verses that caused emotional impacts on various Talmudic scholars, and mentions Rabbi Yochanan crying on the verse “הן בקדושי לא יאמין”, “Behold he cannot have faith even in His holy ones” (Iyov 15:15) claiming if in the holy ones he cannot have faith, then whom can he have faith in. The Gemara then relates a story about Rabbi Yochanan going on the road when he saw a man gathering figs, leaving those that were ripe and taking those that were not ripe. Rabbi Yochanan asked him, surely the ripe figs are better, while the man replies that he is going on a journey, thus the unripe figs will be protected, unlike the ripe figs that will spoil. The symbolism as explained by Rashi is just like unripe figs are taken to be protected; similarly righteous individuals may be taken before their time in order to be preserved for the next world, lest they succumb to sin. The Maharsha limits this only to the truly righteous who have never sinned whereas one who has sinned is allowed to live. Thus it comes out that a righteous individual may be taken before his time to preserve his pristine state, seemingly being connected to the son of Rabbi Yose from Dukras who too was taken before his time.

The Talmud tries to reject this statement by a story which seemingly proves otherwise. There was a certain student in the neighborhood of Rabbi Alexandri who passed away while in his youth and it was commented about him that had he followed a more religious path he would have lived. Seemingly the contradiction is that Rabbi Yochanan maintains that being more religious can cause an early death but here we see that had the youth been more religious he would have had a longer life. However the answer the Talmud gives as being a rebellious student and not giving respect to his teachers by not rising before them excluded his from the category of “הן בקדושי לא יאמין” is a bit difficult to understand. We conclude from the story that he couldn't be classified as

GEMARA

Death of the righteous*

Rabbi Binyomin Pinchas Simons
Kollel Avreichim - Lubavitch

The Talmud (Ta'anis 23b-24a) relates about the strictness of Rabbi Yose from Yukras and how one of his disciples Rabbi Yose bar Avin actually left his tutelage to study under Rav Ashi. His reasoning was if his teacher wouldn't concern himself with the welfare of his own children, how much more so his disciples. The Talmud continues to relate stories about his own children and how he prayed that they should leave this world, more specifically his daughter for her beauty which caused others to sin and his son for feeding his workers when they were hungry. Thus due to his over strictness Rabbi Yose bar Avin was afraid to remain his student and went to Rav Ashi. What's interesting in the language of the Talmud is that his son brought fruit from a fig tree and thus his father remarked, “בני אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה יאסף שלא בזמנו”. While this may be a co-incidence that it just seemed to occur to a fig tree, this expression most likely relates to another Gemara (Chagiga 5a) about early death of the righteous.

* Written In Memory of Leibey Kletzky ע"ה.

reflected the light which existed before the tzimtzum, and more particularly, the light intended to reveal G-d's essence.

"[The Baal Shem Tov] and his disciple, the Maggid, would actually see from one end of the world to the other" with this light; i.e., they were able to perceive how this light was reflected within material reality.

And the Alter Rebbe reached an even greater peak; for him, the light shone in a settled matter, enabling his predictions to be fulfilled "in precise detail." This indicates the influence of G-d's essence itself. For to have an unlimited light revealed within this world in a settled manner requires a manifestation of G-d's essence, which fuses opposites together.

This anticipates the revelations of the Era of the Redemption, when G-d's desire for a dwelling in the lower worlds will be fulfilled. At that time, G-d's essence, which fuses together the spiritual and the physical, will become manifest: "The glory of G-d will be revealed, and all flesh will see...." Physical flesh will see G-dliness, and this will be in a settled manner.

This also was alluded to by the Tzemach Tzedek, for the Hebrew word he used for predictions was *asidos*, referring to the *asid lavo*, "the future time," the Era of the Redemption.

Through the study of Chassidus Chabad, we can perceive the deepest spiritual lights, including even the light which was hidden. Moreover, this can be comprehended by the intellect of the G-dly soul, and even with the intellect of the animal soul. This will lead to the time when "the glory of G-d will be revealed, and all flesh will see..." with the coming of Moshiach; may this be in the immediate future.

(Adapted from the Sichos of Chai Elul, 5717)



The Alter Rebbe and the nesi'im which followed him drew down the teachings of the Baal Shem Tov and en clothed them in the framework of reason. This allows everyone to comprehend these spiritual concepts with mortal wisdom.

This brought the Baal Shem Tov's teachings to perfection. For to draw the teachings of the Baal Shem Tov, which transcend mortal intellect, into the realm of mortal intellect requires the tapping of a deep-rooted source, and this draws down a higher light.

More than Miracles

On this basis, we can appreciate a statement of the Tzemach Tzedek concerning the Alter Rebbe: "Also from my grandfather, we heard prophecies that were fulfilled in precise detail." On the surface, it appears that the Tzemach Tzedek was praising the Alter Rebbe for a superficial matter: the ability to perform wonders. Is this an appropriate expression of praise for the Alter Rebbe?

The Tzemach Tzedek's statements can be better understood in context. He began by saying: "[The Baal Shem Tov] and his disciple, the Maggid, would actually see from one end of the world to the other with their eyes... for the light which G-d brought into being on the first day of creation was revealed for them. This light was hidden in the Torah."

After making these statements, the Tzemach Tzedek said: "Also from my grandfather, we heard prophecies that were fulfilled in precise detail." The implication is that the Alter Rebbe's prophecies were of the same nature as the miracles performed by the Baal Shem Tov and the Maggid; they too reflected the light which G-d brought into being on the first day of creation. Therefore they were fulfilled in precise detail.

The light G-d brought into being on the first day of creation was above the limitations of Seder HaHishtalshelus, the spiritual cosmos. Indeed, it

To explain: The word Anochi is an acronym for the Aramaic phrase meaning: "I wrote down and gave over my soul," for by giving the Torah, G-d communicated His very essence. "The righteous resemble their Creator," and communicate their essence in their teachings. Thus in the Chassidus which he taught, the Baal Shem Tov gave over his essence, investing more of himself than he did in fathering children. The Alter Rebbe absorbed the inner dimensions of the Baal Shem Tov's teachings, and in so doing absorbed the inner dimension of the Baal Shem Tov himself. He was thus his true grandson.

The essential connection between the Alter Rebbe and the Baal Shem Tov is expressed in the fact that their birthday, the date their bodies descended to this earth -- and the body reflects the essence of one's being -- is the same, Chai Elul.

Reaching Perfection

The relationship between a grandfather and a grandson is two-sided. For on one hand, a grandson receives from his grandfather, but he also complements his grandfather. Thus on the verse: "This Torah scroll will not depart from your children, and your grandchildren," our Sages comment: "The Torah returns to its [familiar] abode." And it is written: "Grandchildren are the crown of the aged."

Since the Alter Rebbe considered himself the Baal Shem Tov's grandchild, it follows that a) he received the Baal Shem Tov's essence; and b) he complements the Baal Shem Tov. For the intent of the Baal Shem Tov's teachings was brought to consummate perfection by the teachings of Chabad. The intellectual teachings of Chabad elevate the emotional qualities. Thus Chabad Chassidus propels even simple people, unable to appreciate its intellectual sophistication, to spiritual levels higher than those reached by followers of the general Chassidic approach.

DVAR MALCHUS

Chai Elul

Where the Essence Lies

Chai Elul (the 18th of Elul) is the birthday of the Baal Shem Tov in the year 5458, and the Alter Rebbe in the year 5505. It is well known that the Alter Rebbe would call the Baal Shem Tov zeide (grandfather), for he was a student of the Baal Shem Tov's student. As our Sages say: "Whoever teaches Torah to the son of another person is considered as if he fathered him."

Our Sages say "is considered as if," for a teacher is not a child's actual father. As Chassidus teaches, intellect reflects only a ray of the teacher, and not his essential influence, as is conveyed from father to child.

Yet the Alter Rebbe called the Baal Shem Tov his grandfather; he did not say "he is as if he is my grandfather." Moreover, he told R. Baruch of Mezibush, who was the Baal Shem Tov's actual grandson (the son of his daughter, which is a closer connection than a son's son), that R. Baruch may have been a grandson in the material sense, but that he -- the Alter Rebbe -- was the Baal Shem Tov's grandson in a spiritual sense. He thus implied that he had received an inner dimension of the Baal Shem Tov, a link deeper than that conveyed through birth.

CONTENT

CONTENT	5
DVAR MALCHUS	6
Chai Elul	6
GEMARA	10
Death of the righteous.....	10



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 הכהן 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

לזכות

החתן הרה"ת דוד דובער שיחי' בעגון
לרגל בואו בקשרי שידוכין עם
הכלה מרת פנינה שתחי' יוניק

יה"ר שיזכו להקים בית נאמן בישראל בנין עדי עד
על יסודי התומ"צ ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י אח החתן התמים מנחם מענדל שי' בעגון



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.



PUBLISHED BY THE STUDENTS OF THE RABBINICAL COLLEGE
OF
AUSTRALIA & NEW ZEALAND

•

A project of

The Talmidim Hashluchim

Hatomim Levi Yitzchok Liberow
Hatomim Menachem Mendel Polter

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

**HEOROS
HATMIMIM
V'ANASH**

~ Melbourne ~

•

8

ELUL, 5771